Digitized by the Internet Archive
in 2012 with funding from
University of Toronto

http://archive.org/details/encyclopdiedessc07lich

Re religieuses

ENCYCLOPÉDIE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

IMPRIMERIE D. BARDIN, A SAINT-GERMAIN

ENCYCLOPÉDIE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DE

F. LICHTENBERGER

DOYEN DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

TOME VII

—

IRENE — LASAULX

PARIS

LIBRAIRIE SANDOZ ET FISCHBACHER

G. FISCHBACHER, SUCCESSEUR

33, RUE DE SEINE, 33

—

1880

SCIENCES REL. STUDIES

ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
uOttawa
LIBRARY ANNEX

BL
31
.E5
1877
v.7

ENCYCLOPÉDIE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

IRÈNE, impératrice de Constantinople, née à Athènes vers 752, morte dans l'île de Lesbos en 803. Elle épousa en 769 Léon, héritier de la pourpre et fils de Constantin Copronyme, qui lui témoigna beaucoup de tendresse jusqu'au jour où il découvrit chez elle deux images saintes qu'elle avait conservées : crime irrémissible à cette cour iconoclaste. Il aurait même pris à son égard des résolutions plus rigoureuses, s'il n'était mort peu de temps après (780), laissant un fils âgé de dix ans, Constantin IV, Porphyrogénète. Chargée du gouvernement pendant la minorité de son fils, Irène l'exerça avec une habileté remarquable, mais avec une énergie qui ne recula pas devant le crime. Elle rétablit dans tout l'empire le culte des images, ayant convoqué en 786 un concile à Constantinople. Elle rassembla l'année suivante à Nicée un nouveau concile (septième général), qui rétablit le culte des images, déclara faux et hérétique le concile tenu sous Constantin Copronyme, frappa d'anathème les prélats iconoclastes et donna au jeune empereur le titre de nouveau Constantin et à Irène celui de nouvelle Hélène. Pour conserver le trône, elle avait fait crever les yeux à son fils Constantin, qui échappait à sa tutelle, puis aux quatre fils de Constantin Copronyme qui conspiraient contre elle, et dont trois avaient eu précédemment la langue arrachée. Les intrigues de ses favoris, Stauratius et Aétius, avaient déjà ébranlé son pouvoir, lorsqu'elle fut renversée par son grand logothète (trésorier), Nicéphore, qui la relégua dans l'île des Lesbos (802), où elle vécut encore pendant quelques mois, obligée de filer pour vivre. Malgré son crime, les Grecs, ne se rappelant que la protection accordée au culte des images, l'ont placée au nombre des saintes.

IRÉNÉE, évêque de Lyon vers la fin du second siècle, est un des Pères de l'Eglise les plus universellement vantés. Catholiques et protestants font appel à son témoignage, les uns pour prouver que l'institution de l'épiscopat et la primauté de l'évêque de Rome remontent jusqu'aux apôtres, les autres pour justifier leurs vues sur le canon du Nouveau Testament, et tous ensemble pour démontrer que le dogme de leur Eglise est aussi celui de l'Eglise primitive. C'est dire que les écrits d'Irénée touchent à la plupart des questions controver-

sées et qu'aucun parti de la chrétienté n'est fondé à le revendiquer exclusivement. Irénée en effet marque la limite entre deux âges de l'histoire de l'Eglise ; d'une part il résume dans sa doctrine le développement normal de la pensée chrétienne dans l'époque précédente, ce qui le recommande à la faveur des protestants, de l'autre il pose le principe que son développement ultérieur, pour être légitime, doit se conformer à la tradition et ils devient de la sorte une des plus hautes autorités du catholicisme. — On ne connaît ni l'année ni le lieu de la naissance d'Irénée. Il est certain seulement qu'il fut grec d'origine et d'éducation et qu'il passa sa première jeunesse à Smyrne où il fut disciple de Polycarpe. Dans son âge mûr nous le trouvons à Lyon. Il y était presbytre au moment de la grande persécution de l'an 177 et fut porteur en cette qualité d'une lettre que les confesseurs de cette ville écrivirent à Eleuthérus, évêque de Rome. Les termes élogieux dans lesquels il y est recommandé aux chrétiens de la capitale prouvent la haute considération dont il jouissait à Lyon. Revenu dans la Gaule il fut élevé au siège épiscopal de cette ville en remplacement de Photin qui venait de subir le martyre (178). Comme évêque, si l'on peut ajouter foi à des traditions beaucoup plus récentes, il réussit par ses prédications à amener au christianisme la plus grande partie des habitants de Lyon, et il acquit une influence prépondérante dans toutes les Eglises de la Gaule. Ce qui est sûr, c'est qu'il intervint dans le différend qui survint entre l'Eglise de Rome et les communautés de l'Asie au sujet de la célébration de la fête de Pâques, et que son opinion fut d'un grand poids pour préserver la paix de l'Eglise gravement compromise par la prétention de l'évêque Victor à imposer à la chrétienté entière la coutume qui avait prévalu à Rome. Comme son prédécesseur il fut martyr en 202 pendant la persécution ordonnée par Septime Sévère.—Le principal ouvrage d'Irénée fut composé vers 190. Ecrit en grec sous le titre : Ἔλέγχου καὶ ἀνατροπῆς τῆς ψευδωνόμου γνώσεως βιβλία πέντε, il est parvenu jusqu'à nous dans une ancienne traduction latine d'un style barbare, mais d'autant plus précieuse qu'elle est plus littérale. Quelques parties du texte grec ont été conservées par les hérésiologues du quatrième et du cinquième siècles, Epiphanius et Théodoret. L'évêque de Lyon est en outre l'auteur d'une lettre à Florinus, qui avait été avec lui disciple de Polycarpe et plus tard avait embrassé des opinions gnostiques (Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 20), d'une lettre à Victor, évêque de Rome à l'occasion des controverses sur la fête de Pâques (Eusèbe, V, 24), d'un traité intitulé περὶ σχίσματος contre un certain Blastus sur le même sujet, de discours sur la foi (περὶ πίστεως λόγοι) adressés à un diacre de Vienne (Maximus, II, p. 152). Tous ces écrits et peut-être d'autres encore sont perdus. Le peu de fragments qui en restent ont été publiés par les éditeurs de l'ouvrage contre les hérésies, parmi lesquels nous citons Ern. Grabe (Lond., 1702), le bénédictin René Massuet (Par., 1712) et surtout M. Ad. Stieren (Leipz., 1853, 2 vol. in-8°). Ce dernier donne le texte le mieux revisé et a eu soin de réimprimer aussi les études de ses prédécesseurs sur la vie, les écrits e tla doctrine d'Iré-

née, parmi lesquelles celles de Massuet tiennent le rang le plus distingué. — Le volumineux traité contre les gnostiques renferme dans un premier livre l'exposition de leurs doctrines, notamment des systèmes de Valentin et de ses disciples qui avaient trouvé un nombre considérable d'adhérents dans les contrées voisines du Rhône. La réfutation est contenue dans les quatre livres suivants. Les gnostiques n'avaient pas l'intention de combattre le christianisme ; ils le présentent au contraire comme la vérité complète et définitive révélée, selon les uns, après des ébauches imparfaites de la science ; selon les autres, pour remplacer des religions absolument erronées. Mais la méthode qu'ils suivaient pour prouver cette thèse les mettait en contradiction avec les croyances de l'Eglise non moins que l'idée philosophique dont ils font le point de départ de leurs théories. Celle-ci était le dualisme, l'opposition absolue entre l'infini et le fini, entre l'esprit et la matière. Sur ce fondement emprunté à la philosophie païenne ils élevaient des systèmes où l'histoire du monde et des religions était l'histoire de Dieu même. La substance divine, à les entendre, à la suite d'une série de dégradations s'oblitérait dans la matière, pour se retrouver enfin dans Jésus, et Jésus est le sauveur, parce qu'il dégage les éléments spirituels enfermés dans le monde matériel. Irénée a deviné avec un sûr instinct l'incompatibilité de la foi chrétienne avec ce panthéisme à base dualiste qui transforme les progrès de la pensée humaine en autant de phases dans l'évolution de la substance divine, et il met en pleine lumière que les gnostiques, au lieu de démontrer comme ils le pensent la vérité du christianisme, en détruisent en réalité les dogmes fondamentaux, la monarchie divine, la rédemption et les espérances des chrétiens. Ainsi, dit-il, en rapportant, comme le dualisme l'exige, la création du monde à un être inférieur au Dieu suprême et séparé de lui par une série d'émanations toujours moins parfaites, ils ne font que ressusciter le polythéisme et la mythologie païenne sans résoudre les difficultés qu'ils cherchent à éviter, et sans sauvegarder l'absoluité de Dieu. Les imperfections du monde, le mal physique et moral, en effet, pour être l'œuvre d'un éon subalterne n'en dérivent pas moins du Dieu suprême, et celui-ci n'est pas l'absolu, si en dehors de sa substance il y a une matière rebelle à son action. Les principes gnostiques conduisent ensuite à nier la rédemption. Si Jésus n'a pas eu un corps matériel comme le nôtre, mais seulement l'apparence d'un corps humain (et tous les gnostiques sont docètes à quelque degré), alors étranger à l'humanité il n'en peut être le sauveur, et tous les faits sur lesquels la chrétienté fonde sa rédemption ne sont plus que des mythes. En partageant le genre humain en natures charnelles, psychiques et spirituelles et en limitant l'action de Jésus à ces dernières qui sont seules capables d'entrer dans la communion du Dieu suprême, les gnostiques détruisent du même coup et la liberté de l'homme et l'universalité du salut. En niant enfin la résurrection des corps, ils suppriment une bonne partie de l'espérance des chrétiens. — Irénée, comme on le voit par ces exemples, dans la critique qu'il fait des systèmes

gnostiques, signale moins leurs contradictions internes, qu'il ne fait ressortir leur caractère incompatible avec la conscience chrétienne. Ils sont faux et condamnables à ses yeux parce qu'ils heurtent toutes les idées reçues ; aussi aux écarts de la spéculation individuelle, Irénée opposa la foi de l'Eglise catholique. Mais cette foi où se trouve-t-elle énoncée catégoriquement et quels en sont les témoins attitrés? L'Ecriture, œuvre des prophètes et des apôtres inspirés de Dieu, la renferme sans doute, et quand il s'agit de prendre la défense de l'Ancien Testament contre les attaques de Marcion, l'évêque de Lyon déclare que le même Dieu a fondé les deux alliances, et qu'il a révélé graduellement la vérité religieuse en dispensant à ses organes, depuis les patriarches jusqu'aux apôtres, avec une mesure croissante de son esprit, la connaissance de plus en plus complète de sa personne et de sa volonté. Mais l'Ecriture n'était qu'un fondement vacillant pour y asseoir le dogme. Les partis les plus divers invoquaient son témoignage et,l'interprétant allégoriquement chacun à sa guise, la faisaient parler en faveur de leurs doctrines. Le sentiment était général que les discussions théologiques ne pouvaient pas se vider sur le terrain de l'exégèse, qu'en outre du code révélé il fallait encore être en possession de son interprétation authentique. Irénée, qui partage cette manière de voir de ses contemporains, corrige comme il suit les défectuosités de l'argumentation scripturaire. Les apôtres, auteurs du Nouveau Testament, dit-il, ont confié la tradition sur le sens véritable de leurs écrits, aux évêques leurs successeurs, munis d'un don spécial, du charisme de la vérité, pour conserver intact le précieux dépôt. C'est donc aux Eglises notoirement fondées par les apôtres et à leurs évêques qu'il faut recourir pour connaître la vérité chrétienne, en particulier à celle de Rome où Pierre et Paul ont enseigné. Le système catholique tout entier est impliqué dans cette thèse et Irénée passe à bon droit pour un de ses promoteurs les plus éminents. La tradition doctrinale des apôtres, où la foi commune des Eglises est résumée dans la *règle de foi* (κανὼν τῆς ἀληθείας ou πίστεως). Elle comprend (Ir., I, 10, 1) la croyance à un seul Dieu tout-puissant créateur du monde, à un seul Christ, le fils de Dieu incarné pour le salut de l'humanité,Jésus, né d'une vierge,mort pour nos péchés,ressuscité et monté au ciel dans un corps de chair (ἔνσαρκος) et devant revenir sur la terre pour ressusciter et juger tous les hommes, enfin à l'esprit saint qui par les prophètes a annoncé toute l'économie du salut. Tout enseignement qui concorde avec cette foi est chrétien, toute doctrine contraire en quelque point est intolérable dans l'Eglise. — La règle de foi d'Irénée, bien que posant des bornes à la spéculation individuelle, est encore assez large pour ne pas entraver l'essor de la pensée. Irénée lui-même, que généralement on se plaît à représenter comme un penseur médiocre, plus préoccupé de trouver le juste milieu entre les opinions extrêmes que de pénétrer au fond des questions dogmatiques, se meut avec une grande liberté dans le cercle tracé par la règle de foi, et il se distingue assez de ses contemporains pour permettre de reconnaître l'originalité de ses

conceptions. Il n'expose, il est vrai, nulle part dans son ensemble le système théologique qu'il a élevé sur la base de la règle de foi, et nous n'essayerons pas de le reconstruire, en en rassemblant les pièces éparses dans sa polémique contre les gnostiques. Il suffira d'esquisser quelques-unes de ses pensées pour montrer la vigueur philosophique de son esprit. La christologie d'Irénée mérite à ce point de vue une mention particulière. L'homme, dit-il, est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Le premier Adam ne possédait que l'image, la puissance de ressembler à Dieu. La virtualité est devenue une réalité dans Jésus, le second Adam. La manifestation de Dieu, qui n'était qu'indiquée dans Adam, s'achève en lui et l'idée de l'homme, ébauchée seulement dans Adam, arrive en sa personne à son expression adéquate à la pensée divine. Entre Adam et Jésus il n'y a que la différence de l'idée à la réalité. Il s'ensuit que les deux natures en Jésus ne sont pas juxtaposées seulement, elles se sollicitent au contraire mutuellement et l'une est le complément de l'autre; la nature divine aspire à se réaliser dans la nature humaine, la nature humaine aspire à arriver à son développement définitif en s'assimilant la nature divine ; l'union à laquelle elles tendent l'une et l'autre est prévue et voulue par Dieu de toute éternité. On voit que pour Irénée le point essentiel de la christologie était l'union de la divinité avec l'humanité ; on comprend qu'il n'avait nul intérêt à la personnalité du Logos et au mode de son origine, à accentuer sa position entre les monarchiens et les subordinatiens, et l'on peut regretter que l'Eglise, au lieu de suivre la voie qu'il lui avait tracée, se soit engagée dans d'interminables débats sur la différence et les rapports des hypostases divines et la manière dont s'est effectuée l'union des deux natures en Jésus-Christ pour aboutir finalement à l'impasse du *Symbolum Quicumque*. La doctrine d'Irénée sur la rédemption présente un caractère trop juridique pour trouver des imitateurs, mais elle se recommande à l'attention par son originalité. La mort de Jésus y joue le rôle essentiel ; mais cette mort n'est pas comme dans le dogme orthodoxe une satisfaction donnée à Dieu pour les péchés de l'humanité ; elle est au contraire l'effet d'une méprise du diable par suite de laquelle celui-ci se voit légitimement privé de ses droits sur le genre humain. En induisant Adam à désobéir à son créateur, le diable avait acquis sur lui et ses descendants pécheurs comme lui un pouvoir souverain, dont la mort physique est le signe et la sanction. Mais ce droit il ne l'exerce que sur les pécheurs. Il outrepassait ses pouvoirs en faisant mourir le saint sans reconnaître en lui le Logos incarné. Jésus, vainqueur du diable par son obéissance à la volonté divine, s'est acquis en retour le droit d'arracher à son empire l'humanité qu'il détenait captive. On voit aussitôt la connexion de ce dogme avec celui de la double nature du Christ. Le Fils de Dieu seul était capable d'une sainteté parfaite ; mais pour que cette sainteté profitât au genre humain, il fallait qu'il fût homme. Le diable perd son empire sur l'humanité, parce que dans le Fils de

l'homme il n'a pas reconnu le Fils de Dieu. La façon juridique de concevoir la rédemption se maintint depuis Irénée, à la différence près qu'aux deux puissances se disputant l'empire sur l'humanité, on substitua plus tard les deux attributs divins de la justice et de l'amour, ce dernier ne pouvant se manifester qu'autant que la justice était satisfaite. Nous terminons par un mot sur l'eschatologie. De même qu'Irénée ne voit pas dans la création du monde une œuvre indigne du Dieu suprême, ni dans la matière une substance impénétrable à son esprit, il laisse subsister aussi l'élément matériel dans le monde futur. Jésus entre muni de son corps dans la communion de son Père, et comme lui les fidèles ressuscitent corporellement pour entrer dans la gloire éternelle. La substance du monde et de l'homme persiste, la figure seule change et revêt l'impérissabilité. Comme le verbe premier-né de Dieu est descendu dans la créature et la remplit, la créature à son tour remplie du verbe et faisant un seul corps avec lui s'élevera jusqu'à lui par delà les anges et ne portera plus seulement l'image de Dieu, mais sera transfigurée à sa ressemblance. On peut trouver que l'évêque de Lyon attache une importance excessive à la persistance des corps ; il suffit pour l'excuser de dire que l'antiquité en général concevait la personnalité seulement comme circonscrite dans un espace déterminé. L'essentiel est encore ici la ressemblance parfaite avec Dieu, destination de l'homme depuis la création, préfigurée dans le verbe incarné, s'accomplissant par son esprit, et consommée dans l'éternité.— La théologie d'Irénée a été de notre temps exposée, soit dans ses détails soit dans son ensemble, par Baur, *Geschichte der Lehre von der Versœhnung*, et *Geschichte der Trinitætslehre;* Dorner, *Entwicklungs Geschichte der Lehre von der Person Christi*; Denker, *Die Christologie des Irenæus im Zusammenhang mit dessen theolog. u. anthrop. Grundlehren*, 1843; Bœhringer, *Die christliche Kirche und ihre Zeugen*, Ier vol.; Ziegler, *Irenæus der Bischof von Lyon*, 1871. Malgré la valeur incontestable de ces travaux, elle mériterait une étude nouvelle, qui mît mieux en relief l'idée mère du système et la cohésion de toutes ses parties. A. Kayser.

IRÉNÉE, évêque de Tyr, vivait au cinquième siècle. En 431 il représenta Théodose II au concile d'Ephèse et embrassa le parti des nestoriens ; puis, se rendant à Constantinople, il essaya de s'emparer de l'esprit de l'empereur ; mais ce prince se prononça contre les nestoriens et bannit Irénée de la cour. L'an 444, ce dernier fut nommé évêque par les prélats orientaux qui partageaient ses opinions ; mais un décret impérial le déposa de l'épiscopat, et le priva du caractère ecclésiastique (448). Dans sa retraite, Irénée écrivit une histoire de la controverse nestorienne intitulée : *Tragœdia, seu commentarii de rebus in synodo Ephesiæ ac in Oriente gestis;* il n'en reste que des fragments qui ont paru sous ce titre : *Variorum Patrum Epistolæ ad concilium Ephesium pertinentes*, Louvain, 1682. — Voyez Mansi, *Sacr. concil. nova et amplissima collectio*, V, 417-731 ; Tillemont, *Mémoires*, XIV.

IRÉNIQUE ou **HÉNOTIQUE**. On appelle de ce nom une science qui a

pour but de compléter la *Polémique* dont elle est pour ainsi dire la contre-partie. Tandis que la polémique s'applique à découvrir les erreurs de chaque système ou de chaque Eglise, en les ramenant à leur principe fondamental, l'irénique, au contraire, prend pour tâche de rechercher les éléments communs de vérité que renferment des systèmes opposés ou des Eglises rivales, afin de les déterminer à se rapprocher, à s'unir par le σύνδεσμος τῆς εἰρήνης dont parle l'apôtre saint Paul (Eph. IV, 3). L'irénique, comme science, se distingue des essais ou tentatives pratiques d'union, qu'elle est destinée à préparer, à éclairer, à féconder. Ce qui, en effet, à diverses époques, a discrédité les tentatives de rapprochement soit entre l'Eglise catholique et l'Eglise grecque, soit entre l'Eglise catholique romaine et les Eglises protestantes, soit entre les diverses branches du protestantisme lui-même, c'est l'absence de principes ou de règles nettement déterminées qui auraient dû y présider. Sans parler des essais d'union ou de fusion qui cachaient un dessein déloyal, comme certains projets préconisés par les jésuites, on ne peut que s'applaudir d'avoir vu échouer les tentatives de pacification qui ne s'inspiraient que d'une pensée politique (centralisation administrative ou despotisme gouvernemental) ou celles qui émanaient d'individus ou de groupes d'individus, qui n'ayant qu'une idée vague ou incomplète des divergences de doctrine, d'organisation, de pratiques religieuses qui séparent les diverses Eglises, risquaient de sacrifier la vérité à la charité, le devoir de la fidélité au désir de la paix. Les services que l'irénique, comme science, est appelée à rendre ressortent suffisamment des considérations qui précèdent. On comprend aussi que cette science, de date toute récente, a pour mission principale de combattre l'esprit d'étroitesse dogmatique et d'intolérance ecclésiastique, et qu'elle reconnaît comme ses représentants ou du moins ses précurseurs les théologiens qui étaient animés du véritable esprit de largeur chrétienne, tels que Mélanchthon, Hugo Grotius, George Calixte, Spener, Leibnitz, Schleiermacher, Sam. Vincent, etc. — Sources : Duræus, *Irenicorum tractatuum Prodromus*, Amstelod., 1662; Kœcker, *Bibliotheca theologiæ irenicæ*, Iéna, 1764; Winer, *Handb. der theol. Literatur*, 1838, I, p. 356 ss.; Stark, *Theoduls Gastmahl*, 1828; Bœhme, *Christl. Henotikon*, Halle, 1827; D. v. Cœlln, *Ideen üb. den innern Zusammenhang von Glaubenseinigung u. Glaubensreinigung in der evang. Kirche*, Leipz., 1823; L. Schmid, *Der Geist des Katholicismus od. Grundlegung der christl. Irenik*, 1848; J. P. Lange, *Christl. Dogmatik*, Heidelb., 1852, t. III; J. Müller, *Die evang. Union*, Bresl., 1854; Schenkel, *Unionsberuf des evang. Protest.*, Heidelb., 1855; Martensen, *Katholic. u. Protestant.*, Gütersloh, 1874; Danz, dans l'*Encycl.* d'Ersch et Gruber, II, 23 ss.; Pelt, dans la *Real-Encykl*, de Herzog, VII, 60 ss., ainsi que l'article *Union*. F. Lichtenberger.

IRLANDE (Histoire religieuse). L'histoire religieuse de l'Irlande se divise assez naturellement en cinq périodes. La première va des origines à l'invasion anglo-normande; la seconde se termine à la Réformation; la troisième conduit jusqu'à l'avènement de la dynastie

d'Orange et est remplie par la persécution violente ; la quatrième est l'époque de la persécution légale et des lois pénales ; la cinquième enfin est l'ère de la réparation, et elle dure encore. — I (430-1169). L'Irlande n'avait pas subi le joug de fer de l'empire romain. Le génie celtique avait pu s'y développer librement, et « il y avait créé, dit M. de Montalembert, une langue, une poésie, un culte, un enseignement, une hiérarchie sociale, en un mot une civilisation égale et même supérieure à celle de la plupart des autres peuples païens » (*Moines d'Occ.*, t. III, p. 80). Les premiers missionnaires de la foi chrétienne y furent Albe, Declan, Iber et Kirian, dont la tradition n'a guère fait que conserver les noms. Palladius, envoyé par le pape Célestin, arriva dans la troisième année du règne de Léogaire (*Lae-ra*). Il fonda trois églises, mais dut s'enfuir devant les mauvaises dispositions des insulaires. Ce fut Patrick (387-465) qui fut le véritable apôtre des Irlandais. Il avait étudié dans les monastères de Marmoutier et de Lérins et avait accompagné Germain d'Auxerre dans sa mission en Grande-Bretagne. Une captivité de six ans en Irlande l'avait familiarisé avec la langue et les mœurs du peuple. Envoyé par Célestin pour renouveler la tentative avortée de Palladius, il partit accompagné de vingt auxiliaires, qui s'élevèrent à trente-deux en traversant l'Angleterre. Ils faillirent être massacrés en débarquant. Patrick ne se laissa pas décourager. Il convertit le chef du district d'Ulster avec sa famille et, l'année suivante, Léogaire, le principal roi de l'île. La supériorité morale et intellectuelle du missionnaire breton et de ses compagnons frappa vivement les indigènes qui se laissèrent baptiser sans trop de résistance. Des monastères et des églises furent fondés en grand nombre ; la plus célèbre de ces fondations fut Armagh, où accoururent de loin de nombreux étudiants. Patrick fut législateur en même temps que missionnaire, et sa participation au *Sanchus Mor*, ce recueil des vieilles lois celtiques que l'on a republié de nos jours (1865) paraît incontestable. La *Confession de saint Patrick* (publiée pour la première fois par sir James Ware, Lond., 1656, réimp. dans *Gallandii Bibl. Patr.*, vol. X, et dans la *Patrologia* de Migne, vol. LIII, p. 802), est un écrit de sa vieillesse, souvent obscur et emphatique, mais d'une authenticité généralement admise. Cet écrit est très évangélique et se tait sur la suprématie du siège de Rome et sur les doctrines spécialement romaines. Brigitte, qui est demeurée la patronne de l'Irlande comme Patrick en est le patron, propagea comme lui l'institution monastique. Ce germe planté par eux fut fécond. Nulle contrée n'eut autant de monastères que l'Irlande ; quelques-uns, comme Bangor et Clonfert, renfermaient plus de trois mille cénobites. C'étaient de vrais clans organisés sous une forme religieuse. C'étaient en même temps des foyers de vie studieuse, où accouraient des élèves de la Grande-Bretagne et du continent. On y cultivait, outre les lettres anciennes, la musique, la calligraphie et l'art de la miniature. Là se formait aussi toute une armée de missionnaires qui se répandirent dans toute l'Europe. Columba fonde le célèbre mo-

nastère d'Iona, d'où la lumière et la vie se répandent sur l'Occident. Aidan, Finan, Colman évangélisent la Grande-Bretagne. Colomban parcourt la Gaule, y fonde Luxeuil, et va finir sa vie en Lombardie, dans le couvent de Bobbio qu'il a aussi fondé. Argobast s'en va prêcher l'Evangile en Alsace, Hillaire et Gall en Helvétie, Kilian en Thuringe. Au huitième siècle, un Irlandais, Sedulius, est évêque en Espagne, et un autre, Ferghal ou Vergelius, occupe le siège de Salzbourg. Il ne faudrait pas toutefois prendre trop à la lettre ce surnom d'*île des saints* que porte l'Irlande d'alors. Les mœurs du peuple n'avaient pas cessé d'être rudes et sauvages, et les clans guerroyaient entre eux avec un acharnement et des cruautés dignes de l'époque païenne. L'organisation ecclésiastique était à peine ébauchée. Il y avait des prêtres et des évêques, mais non des paroisses et des diocèses. L'harmonie entre les chefs et les évêques était souvent troublée, et ces rivalités aboutirent plus d'une fois au pillage des églises et au bannissement des évêques. Il y eut également des luttes fort vives entre le clergé irlandais et les prêtres bretons. L'Eglise d'Irlande défendait avec un soin jaloux ses coutumes et son autonomie contre ses voisins et contre le siège de Rome. Son illustre missionnaire Colomban revendiquait avec énergie contre les évêques des Gaules et d'Italie, et contre le pape lui-même, la liberté chrétienne de ses compatriotes sur la question de la Pâque et sur d'autres points importants, et ce Celte mettait une franchise pleine de rudesse dans les admonestations qu'il adressait aux prélats latins. Rome supportait impatiemment de telles résistances. Elle essaya d'intéresser à sa cause les envahisseurs danois. Le premier légat romain en Irlande fut l'évêque danois Gilbert, de Limerick (1106). En 1151, le pape envoie le pallium et le titre d'archevêques aux évêques d'Armagh, de Cashel, de Dublin et de Tuam. L'année suivante, le synode de Kells, sous la direction de l'évêque Papiron, reconnaît formellement la suprématie de Rome. Ce fut sans doute pour se mieux assurer de la fidélité de l'Irlande que le pape Adrien IV, Anglais lui-même d'origine (Nicolas Breakspeare) la livra aux Anglais, alors fervents catholiques. La bulle adressée, en 1156, au roi d'Angleterre Henri II, montre avec quelle facilité le saint-siège croyait pouvoir disposer des royaumes de la terre. Il y est dit que toutes les îles lui ont été données de Dieu pour en disposer à son gré (*Hiberniam et omnes insulas, quibus Sol justitiæ Christus illuxit, ad jus beati Petri et sacrosanctæ Ecclesiæ non est dubium pertinere*). Adrien IV, usant de ce prétendu droit, donne en toute propriété l'Irlande au roi d'Angleterre, à condition que le denier de saint Pierre soit régulièrement versé dans le trésor pontifical (*De singulis ejus domibus annuom ejus denarii beato Petro solvere pensionnem*) (Mathieu Pâris, *Grande chronique*, t. I). — II (1169-1535). La première invasion des Anglo-Normands sur le sol de l'Irlande remonte à 1169. La conquête, qui mit quatre siècles à s'achever, fut favorisée par l'état de morcellement de la contrée, divisée en une foule de petits Etats rivaux. Elle eut aussi, dès l'origine, le concours des prélats irlandais qui, obéissant aux ordres de Rome, reconnurent les droits du roi

d'Angleterre. En 1172, le concile de Cashel plaça l'Eglise d'Irlande sous la suprématie du primat d'Angleterre et modifia dans un sens romain les particularités de son culte. En 1173, Henri II écrit au pape Alexandre III : « Le royaume d'Angleterre est sous ta juridiction; et, quant au droit féodal, je ne relève que de toi seul. » Le pape récompensa l'obséquiosité du roi en confirmant la donation faite par son prédécesseur. « L'Angleterre, dit fort justement Wordsworth, fit de la papauté son instrument pour subjuguer l'Irlande, et, par une rétribution méritée, l'Irlande a servi d'instrument à la papauté contre l'Angleterre. » Les évêques ralliés mirent les foudres ecclésiastiques au service de leur nouvelle foi politique, mais ils rencontrèrent une vive résistance chez les populations et au sein du bas clergé. Deux documents peuvent donner quelque idée de la situation faite au clergé indigène par la conquête. L'un est la *Remonstrance of the Irish Chieftains* adressée en 1318 au pape Jean XXII ; les chefs irlandais s'y plaignent des outrages auxquels le clergé national est en butte de la part des envahisseurs étrangers, qui emprisonnent et bannissent les prêtres qui leur résistent. L'autre document est le *Statut de Kilkenny,* œuvre du parlement irlandais de 1367. Il y est ordonné qu'aucun Irlandais ne sera admis à exercer de fonctions ecclésiastiques parmi les populations d'origine anglaise établies en Irlande. A cette interdiction s'en joignirent d'autres aussi impolitiques que tyranniques. Il fut interdit aux Anglais de contracter mariage avec des Irlandais, de parler leur langue, de se vêtir comme eux, de les admettre dans les emplois publics, etc. Une pareille politique était faite pour exaspérer les vaincus et les maintenir en état de perpétuelle hostilité. Aussi, quatre siècles après l'invasion, la conquête restait précaire et contestée. Il y avait une colonie anglaise en Irlande, mais des provinces entières conservaient leur autonomie. — III (1535-1688). L'Angleterre, devenue protestante, acheva la conquête matérielle de l'Irlande, mais se rendit impossible la conquête morale d'un peuple qui se refusa à la suivre dans son évolution religieuse. L'opposition qui s'établit alors entre la religion des conquérants et celle du peuple conquis éleva une nouvelle barrière entre les deux races. Il arriva même, par un étrange renversement des rôles, que, tandis que l'Angleterre, jusqu'alors aveuglément soumise au siège pontifical, rompait avec lui, l'Irlande, longtemps indépendante et novatrice dans sa foi, devenait la nation la plus catholique de l'Europe. En essayant de l'entraîner après elle dans les voies de la Réforme, l'Angleterre agissait encore plus par intérêt politique que par zèle religieux. L'Irlande allait en effet devenir « le point de mire de tous les pays catholiques qui voulaient renverser le protestantisme en Angleterre ; elle allait être l'espoir de la cour de Rome et le centre où aboutissaient toutes les intrigues des papes, de l'Espagne et de la France » (*L'Irlande*, par G. de Beaumont, t. I, p. 48). Henri VIII put croire un moment que ses innovations seraient acceptées aussi facilement en Irlande qu'en Angleterre. Le parlement sanctionna avec une servilité absolue l'Acte de suprématie qui faisait passer du pape au roi l'autorité reli-

gieuse ; il interdit l'appel à Rome et supprima la plupart des monastères. Le haut clergé, dès longtemps formé à l'obéissance, consentit à tout ce qu'on lui demanda ; l'archevêque de Dublin trouva dans les pères de l'Eglise des arguments pour justifier son évolution. Le bas clergé ne se soumit pas aussi facilement que ses chefs. Il se mit à la tête d'une résistance qui s'appuyait sur le réveil de l'esprit national. L'Irlande repoussait la Réforme, dès la première heure, parce qu'elle s'offrait à elle avec le patronage suspect de l'Angleterre. Une tentative de soulèvement, dirigée par O'Neill, fut écrasée par lord Grey, et les chefs firent leur soumission. Sous le règne d'Edouard VI la plupart des évêques adoptèrent la liturgie en langue anglaise ; l'archevêque d'Armagh fut chassé de son siège pour avoir résisté. Le règne de Marie ramena naturellement au catholicisme la plupart de ceux qui l'avaient abandonné. Avec Elisabeth se consomma la conquête définitive de l'Irlande, pour laquelle elle dépensa quatre-vingt-six millions de francs. Un synode d'évêques irlandais fit acte d'adhésion à la Réforme, et tous prêtèrent le serment de suprématie, à l'exception des évêques de Meath et de Kildare, dont la résistance entraîna la révocation. Les vastes domaines de l'Eglise romaine, les édifices consacrés à son culte, les dîmes qu'elle prélevait, furent en grande partie attribués à la nouvelle Eglise, qui fut surtout à l'origine un instrument de gouvernement. Le secrétaire du gouvernement irlandais en 1544, Waterhouse, comprenait si bien ainsi le rôle de l'Eglise établie, qu'il demandait à Elisabeth de conférer les évêchés vacants à des soldats expérimentés, « n'y ayant ni signe de religion ni place pour la justice jusqu'à ce que le sabre ait ouvert le chemin à la loi. » La masse de la nation se refusa plus que jamais à suivre ses chefs, et l'Eglise catholique se réorganisa en dehors de la tutelle du pouvoir civil. Sous Elisabeth d'ailleurs, il n'y eut pas de persécution violente ; on se borna à interdire la célébration du culte catholique. Ce fut sous Jacques Ier, fils de la catholique Marie Stuart, que la persécution prit un caractère de violence. La protestantisation de l'Irlande paraissait toujours plus au gouvernement anglais une nécessité politique absolue, mais tous les efforts faits dans ce but devaient échouer contre l'obstination d'un peuple qui faisait de sa religion le dernier boulevard de sa nationalité. Le vice-roi dépeignait à Jacques l'état du pays en lui disant que l'atmosphère et le sol même étaient infectés de papisme. Avec les dispositions respectives des partis en présence, la lutte devenait inévitable. Trois princes irlandais, Tyrone, Tyrconnell et Dogerthy, levèrent l'étendard de la révolte. Jacques châtia cette révolte en confisquant les six comtés du Nord où elle avait pris naissance, et en en distribuant les terres à des colons anglais et écossais. C'est ce qu'on appela la *plantation de l'Ulster*. Le roi justifiait par l'intérêt religieux cette expropriation en masse de toute une population : « Attendu, disait-il, que la province d'Ulster, dans notre royaume d'Irlande, s'est grandement écartée, pendant ces dernières années, de la vraie religion du Christ et de sa divine grâce pour s'abandonner aux superstitions, et que, par suite, elle a été accablée et dévastée par des luttes intestines et par les

armées étrangères; nous sentant plein de compassion pour le misérable état où cette province a été réduite par la superstition, la rébellion, la calamité et la pauvreté qui y ont fait d'horribles ravages, nous avons estimé que c'était une œuvre digne d'un prince chrétien et de notre royal office de ramener cette province à la religion, à l'obéissance et à la prospérité. » Ce furent surtout les Ecossais presbytériens qui vinrent occuper les terres confisquées, et c'est de cette époque que date l'établissement d'une forte colonie presbytérienne dans le Nord. Les expropriations se continuèrent sous Charles Ier, qui ne songea à ménager les Irlandais que lorsque sa situation devint désespérée en Angleterre; il fit alors avec les insurgés d'Irlande un traité secret dont la découverte acheva de le perdre. Dès octobre 1641, l'Irlande avait essayé de profiter des querelles du roi et du parlement pour secouer le joug anglais. Une insurrection formidable avait éclaté; trente mille insurgés s'étaient jetés sur les colons anglais, qu'ils massacrèrent sans pitié : « On voyait, dit Leland, des prêtres irlandais encourager le carnage. Les femmes, oubliant la retenue de leur sexe, accablaient les Anglais de leur exécration, et plongeaient leurs mains dans le sang. Les enfants eux-mêmes essayaient le fer contre la poitrine de malheureux sans défense. » En peu de temps douze mille protestants, d'après l'évaluation la plus faible, cent mille, selon l'évaluation la plus forte, périrent égorgés. Les représailles furent terribles. Mais ce fut surtout quand la tête de Charles Ier fut tombée, et que l'Irlande eut pris parti pour Charles II contre la République, que celle-ci, libre enfin de ses mouvements, entreprit de vaincre et d'anéantir d'un coup le catholicisme et la réaction royaliste. L'armée anglaise, commandée par Cromwell, porta partout avec elle le carnage et l'incendie. L'Irlande terrorisée déposa les armes. Alors recommencèrent les expropriations et les transportations en masse. Dans l'impossibilité d'exiler d'Irlande tous les Irlandais, on voulut parquer les catholiques dans une province spéciale, le Connaught. Toutes ces injustices et toutes ces cruautés ne servirent qu'à démontrer l'impuissance de la violence à dompter les âmes; les catholiques vaincus demeuraient plus attachés que jamais à leur culte, et ils étaient encore dans la proportion de huit contre un protestant. La restauration des Stuarts n'améliora pas sensiblement la condition des catholiques irlandais. On accorda à l'Irlande la réunion de son parlement, mais on en exclut les catholiques en exigeant des membres le serment de suprématie; la Chambre des lords alla même jusqu'à décider que chacun de ses membres devrait recevoir la communion, selon le rite anglican, des mains de l'archevêque d'Armagh. Charles II, qui essayait de favoriser les catholiques anglais, ne fit rien pour ceux d'Irlande et prit même sa part de leurs dépouilles. Il ne leur restait, à la chute des Stuarts, qu'un onzième du sol du pays, et encore cette faible portion du domaine national était concentrée aux mains de quelques familles nobles. — IV (1688-1776). Avec l'avènement de la maison d'Orange cesse pour le catholicisme irlandais la persécution violente et commence

la persécution légale. C'est l'époque des fameuses *lois pénales*, décrétées par le parlement asservi d'Irlande et mises en vigueur par l'Angleterre. Le culte catholique est toléré, les prêtres ne sont plus bannis, mais une législation draconienne gêne l'exercice public du culte et rend presque impossible le recrutement du clergé. Le sol de l'Irlande est interdit, non seulement aux ordres monastiques, mais même aux évêques. Ceux qui auraient tenté de revenir étaient passibles de la peine de mort. Les prêtres séculiers admis à séjourner dans le pays étaient placés sous une stricte surveillance, tenus de payer caution et de ne pas s'éloigner de leur comté. Défense leur était faite de porter un costume particulier. Leurs églises ne devaient avoir ni cloches ni clochers. Une pension allant de vingt à quarante livres sterling récompensait le prêtre qui abjurait sa foi. Un catholique ne pouvait être instituteur sans encourir la peine du bannissement. Les parents, qui ne pouvaient pas faire instruire leurs enfants par des maîtres ayant leur confiance, n'avaient pas même le droit de les envoyer à l'étranger. Les catholiques étaient exclus de tous les emplois publics : armée, marine, magistrature, administration; ils n'étaient ni éligibles ni électeurs. La plupart des professions libérales leur étaient fermées. Ils pouvaient prendre à bail des terres, mais non en acheter. Les restrictions et les entraves qui les attendaient dans les carrières industrielles et commerciales équivalaient à une prohibition. La loi ne respectait pas même la famille; elle interdisait les mariages mixtes, donnait des tuteurs protestants aux orphelins catholiques et favorisait abusivement, dans le partage des biens paternels, l'héritier qui avait renoncé au catholicisme. Telles étaient ces lois pénales dont Edmond Burke disait que « c'était le plus habile et le plus puissant instrument d'oppression qui ait jamais été inventé par le génie pervers de l'homme pour ruiner, avilir, dépraver une nation, et corrompre en elle jusqu'aux sources les plus inaltérables de la nature humaine. » Il est certain que le caractère extrême de cette législation en rendait impossible l'application constante et uniforme; en même temps que les passions religieuses se refroidirent, un grand nombre de restrictions tyranniques tombèrent en désuétude. La persécution fut d'ailleurs aussi impuissante sous sa forme légale que sous sa forme violente : l'Irlande se refusait à changer de culte. Il y avait, vers le milieu du siècle dernier, outre les chapelles particulières, huit cent quatre-vingt-douze lieux de culte publics appartenant au catholicisme. Quant à l'Eglise anglicane, elle fut, pendant cette longue et sombre période, une institution encore plus politique que religieuse. Elle n'avait de force que celle qu'elle puisait dans sa situation privilégiée, et c'était cette force même qui la rendait irrémédiablement faible. Plus on la comblait de bienfaits et plus on la discréditait. On lui imputait à crime, comme si elle les eût commis elle-même, les abus de la force et de la légalité qui étaient commis en sa faveur. Elle ne faisait rien d'ailleurs pour se faire pardonner les immenses privilèges dont elle jouissait. Ses ministres, entretenus au moyen des dîmes et des rede-

vances levées sur les catholiques comme sur les protestants, étaient souvent des hommes sans piété, adonnés à une vie de plaisir et incapables de relever le niveau moral du pays. Les presbytériens du Nord, envahis par l'arianisme et l'indifférence, étaient également incapables d'accomplir une mission de relèvement religieux. Cette mission échut à Wesley et à ses disciples qui, dès 1746, commencèrent en Irlande une œuvre d'évangélisation qui fit connaître à ce malheureux pays une forme du protestantisme dégagée de toute compromission politique. Le méthodisme remporta des succès nombreux, tant parmi les catholiques que parmi les protestants. Il compta toute une succession d'intrépides évangélistes, Walsh, Averill, Ouseley, pour n'en nommer que quelques-uns. Son influence s'étendit sur l'Eglise établie elle-même, dans laquelle se produisit un commencement de réveil. — V (1776-1879). L'Irlande avait dormi près d'un siècle, sous le dur régime des lois pénales. Elle se réveilla au bruit des revendications énergiques des colonies américaines, dont le retentissemnet arrivait jusqu'à elle à travers l'Atlantique, et elle se souvint qu'elle avait, elle aussi, de justes griefs. Les Anglais, rendus sages par la perte de leurs colonies, accordèrent une première satisfaction à l'Irlande en adoucissant les lois pénales. Mais le branle était donné aux esprits, et de nouvelles réclamations amenèrent de nouvelles concessions Le parlement irlandais éleva la voix; les volontaires réunis en armes demandèrent des réformes. Les protestants irlandais étaient à la tête du mouvement; les presbytériens surtout, en qui se réveillaient de vieux instincts républicains, se remuaient. L'écho retentissant de la révolution française de 1789 vint achever d'enflammer les âmes. L'Angleterre, en présence de ce flot montant qui la menaçait, abolit en 1793 les derniers restes des lois pénales. Mais elle profita peu après du mouvement de réaction que produisaient les excès révolutionnaires de la France pour dissoudre les corps de volontaires et occuper militairement le pays. L'insurrection de 1798 amena de terribles répressions. L'Angleterre victorieuse châtia une révolte toute politique par une mesure politique; par l'Acte d'union (1800) elle abolit le parlement irlandais, qui n'avait été qu'un instrument de tyrannie, et décida que l'Irlande enverrait désormais ses représentants siéger au Parlement commun du royaume. Après l'insurrection avortée de 1803, l'ordre se rétablit. Mais bientôt s'élèvent les voix de plus en plus nombreuses de patriotes qui demandent l'émancipation parlementaire des catholiques. Ces revendications donnent naissance à l'Association catholique, qui a pour chef et organe Daniel O'Connell, dont l'audace n'est égalée que par la sagesse. L'Angleterre s'obstinant à refuser l'émancipation, le comité de Clara tente de forcer les portes du parlement britannique en nommant O'Connell, bien que sa qualité de catholique le rendît inéligible. Le 13 avril 1829 enfin, est voté le bill qui ouvre le parlement aux catholiques. — On était entré dans la voie des grandes réformes et des réparations équitables, et la conscience publique exigeait qu'on allât jusqu'au bout. En 1833, le gouvernement fonda un système d'éducation populaire qui réunissait

sur les mêmes bancs, dans des écoles dites nationales, les enfants de toutes les communions. Dans ces écoles des maîtres communs enseignent les connaissances générales, tandis que l'enseignement religieux est réservé aux ministres de chaque culte. A la tête de l'institution est placé un comité composé en nombre égal de catholiques et de protestants. Le système a bien fonctionné à l'origine, grâce surtout à la présence simultanée à Dublin d'un évêque anglican et d'un évêque catholique également éclairés et tolérants. Depuis lors l'institution a été attaquée des deux côtés ; le clergé anglican l'a combattue par la fondation de la *Church Education Society*, qui ne lui a pas fait une concurrence sérieuse; et, d'un autre côté, le docteur Cullen et la partie la plus remuante du clergé catholique ont dirigé contre les écoles nationales leurs plus virulentes attaques, sous prétexte que les évêques seuls ont reçu de Jésus-Christ la mission d'enseigner. — La question de la dîme ecclésiastique appelait aussi une réforme. Les catholiques irlandais opposaient une résistance de plus en plus vive à cet impôt injuste qu'on exigeait d'eux pour faire vivre une Eglise rivale. Le parlement dut à diverses reprises voter de larges crédits pour suppléer au déficit créé par ces résistances dans les revenus ecclésiastiques. Il adopta, en 1833, le *Church Reform Act*, qui supprimait deux sièges archiépiscopaux et huit sièges épiscopaux, abolissait les *non-cures* (paroisses sans paroissiens), réduisait de 25 pour cent les dîmes et les mettait à la charge du propriétaire foncier. — Malgré les atténuations apportées à ses privilèges, l'Eglise établie demeurait debout comme le témoin et le complice de la tentative avortée de faire violence à la conscience d'un peuple. Il fallait que sa situation privilégiée cessât, pour que la réconciliation pût être complète entre l'Angleterre et l'Irlande. Un homme d'Etat libéral, M. Gladstone, le comprit et voua son talent à faire réussir la cause du *disestablishment* de l'Eglise d'Irlande. Cette Eglise comptait 12 évêques, 622 vicaires et 1,510 ministres, avec un revenu net de 11,191,750 fr., pour une population qui ne s'élevait pas à 700,000 âmes, soit 12 pour cent de la population totale de l'île. Les ressources de l'Eglise établie provenaient du revenu de ses terres, du produit de la dîme et d'un certain nombre de rentes. Les évêques étaient pairs d'Irlande et, depuis l'Acte d'union, quatre d'entr'eux siégeaient tour à tour à la Chambre des Lords. La situation privilégiée du clergé anglican contrastait avec la situation plus que modeste du clergé catholique soutenu par l'obole de ses fidèles ; c'était, pour employer la comparaison de M. Lowe, Lazare à côté du riche, avec cette différence que le Lazare irlandais n'avait pas même les miettes qui tombaient de la table du riche. L'Etat anglais bornait ses faveurs envers les catholiques irlandais à l'octroi de la liberté religieuse qu'ils avaient conquise de haute lutte et à un subside annuel de 750,000 fr., que Pitt avait cru de bonne politique d'accorder au séminaire de Maynooth, afin d'empêcher les aspirants à la prêtrise d'aller faire leurs études en France. Malgré cette situation d'infériorité, le clergé avait trouvé dans le dévouement des fidèles des

ressources assez considérables pour fonder une université catholique et plusieurs collèges, sans parler de fondations pieuses et charitables qui s'élevaient au chiffre de 137 millions et demi de fr. depuis le commencement du siècle. Nous ne pouvons raconter ici les luttes parlementaires auxquelles a donné lieu la question du *disestablishment* dans les sessions de 1868 et 1869 ; elles comptent parmi les plus belles qui aient passionné l'Angleterre moderne. Après de longs débats, la cause de la justice l'emporta sur les résistances de l'esprit de routine. Le bill de M. Gladstone fut voté à une grande majorité dans les deux Chambres, et, le 1er janvier 1871, l'Eglise épiscopale d'Irlande cessa d'être une Eglise d'Etat. Cette révolution pacifique, rendue plus facile par des mesures transitoires qui tinrent compte de tous les droits acquis, a été salutaire pour l'Eglise protestante épiscopale d'Irlande. Cette Eglise avait largement participé au réveil religieux de ce siècle et compté plusieurs hommes de valeur comme prédicateurs ou comme écrivains ; sa propagande avait porté des fruits, surtout depuis la fondation en 1849 de sa société de Missions. Toutefois il lui manquait ce stimulant que donnent aux associations comme aux individus la liberté d'action et la nécessité de se suffire par leurs seuls efforts. Affranchie désormais de la tutelle de l'Etat, cette Eglise s'est réorganisée sur des bases libérales. Elle s'est donné des synodes généraux et diocésains, où les laïques délibèrent avec les pasteurs. Les uns et les autres prennent part, dans les synodes, à l'élection des évêques. Les traitements des dignitaires ecclésiastiques ont été considérablement réduits, et ceux de beaucoup de ministres ont été élevés. Le *Prayer-Book* a été remanié dans un sens protestant. L'Eglise, qui se mourait dans les bras de l'Etat, a repris vie et force depuis qu'elle est libre. Ses pasteurs ont plus de zèle depuis qu'ils ne sont plus fonctionnaires, et ses laïques sont plus généreux et plus dévoués depuis qu'ils ont une part dans l'administration de l'Eglise. — Le protestantisme irlandais en général ne manque ni de vie ni d'activité. En 1806, il fondait la Société Biblique (*Hibernian Bible Society*) ; en 1809 la Société des Ecoles du Dimanche. D'autres fondations religieuses et charitables se sont multipliées depuis lors. L'Eglise presbytérienne a vu se produire une scission dans son sein. Elle institua, en 1828, une commission pour s'assurer de la foi évangélique des candidats au ministère. Cette mesure amena une scission dès l'année suivante. L'élément unitaire, qui s'était formé au sein de l'Eglise, en sortit et forma le *Synode remontrant de l'Ulster*, qui comptait, en 1871, 140 congrégations et 9,373 membres. Le synode général de l'Eglise presbytérienne a rendu obligatoire depuis lors l'adhésion explicite à la confession de Westminster. Les méthodistes se sont fortifiés, pendant ces dernières années, en faisant cesser des schismes peu justifiés qui s'étaient produits parmi eux. — Le nombre des catholiques romains qui était en 1834 de 6,427,712, était tombé en 1871 à 4,141,933, par suite de l'émigration qui a suivi la terrible famine de 1846-1847. Les protestants ont moins souffert, et, tandis qu'ils étaient en 1834 dans la proportion de 1 contre 4 catholiques, il sont actuellement 1

contre 3. Le catholicisme longtemps affaissé en Irlande a relevé la tête. Il est à regretter que, sous l'influence de son fougueux archevêque Paul Cullen, il se soit laissé entraîner en plein ultramontanisme. Un synode, convoqué à Thurles, a développé dans ce sens la discipline ecclésiastique, et a marqué ses tendances rétrogrades en mettant à l'interdit l'Université nationale. Cet esprit de réaction aveugle et haineuse peut susciter encore de graves embarras au gouvernement anglais, mais il ne réussira pas à arrêter le mouvement d'unification qui se poursuit et qui peut seul assurer le complet relèvement d'une race exceptionnellement douée et qui a été exceptionnellement malheureuse. — Sources : On peut consulter sur l'histoire religieuse de l'Irlande les ouvrages généraux tels que Augustin Thierry, *Hist. de la Conquête de l'Angl.* ; Montalembert, *Hist. des Moines d'Occident*; Guizot, *Hist. de la Rép. d'Angl.*, etc ; les diverses histoires de l'Irlande, de Mac Geoghan, Gordon, Leland, Musgrave, etc.; les ouvrages spéciaux suivants : Lanigan, *Ecclesiastical History of Ireland*, Dublin, 1829 ; O'Donovan, *Annals of the four Masters*, Dublin, 1862 ; Todd, *Life of Saint Patrick*, Dublin, 1864 ; articles sur les antiquités chrétiennes d'Irlande par Petrie dans les bulletins de la *Royal Irish Academy ;* Killen, *Ecclesiastical History of Ireland*, Londres, 1875 ; Moran, *Early Irish Church*, Dublin, 1864 ; Moran, *Episcopal Succession in Ireland*, Dublin , 1866 ; Kelly, *Dissertations on Irish Church History*, Dublin, 1864 ; Maut, *Hist. of the Church of Ireland*, London, 1840 ; King, *Irish Church Hist.*, Dublin, 1845 ; Brady, *State Papers concerning the Irish Church*, London, 1868 ; Froude, *The English in Ireland*, London, 1872 ; Reid, *Hist. of the Presb. Church in Ireland*, Belfast, 1867 ; Wordsworth, *Hist. of the Church of Ireland*, London, 1869 ; G. de Beaumont, *L'Irlande sociale, politique et religieuse*, Paris, 1863 ; divers articles dans l'*Encycl. britan.*, *la Revue des Deux Mondes*, etc. MATTH. LELIÈVRE.

IRRÉGULARITÉ, empêchement canonique, c'est-à-dire établi par les canons de l'Eglise, qui provient de certains défauts ou de certains crimes, et qui fait qu'on ne peut licitement recevoir les ordres qu'on n'a pas, ni exercer les fonctions, tant de ceux qu'on a reçus que de la juridiction ecclésiastique attachée à ses ordres, ni enfin être pourvu validement d'un bénéfice ecclésiastique sans avoir obtenu une dispense. On distingue les irrégularités qui proviennent d'un péché, *ex delicto*, et celles qui viennent d'un défaut, *ex defectu*. Il y a cinq péchés qui produisent l'irrégularité *ex delicto* : 1° l'homicide volontaire ; 2° la réitération du baptême ; 3° la mauvaise réception des ordres ; 4° le mauvais exercice de ces mêmes ordres ; 5° l'hérésie. Il y a huit sortes de défauts qui produisent l'irrégularité *ex defectu* : 1° Le défaut de naissance ; 2° le défaut de raison ; 3° le défaut du corps ; 4° le défaut d'âge ; 5° le défaut de liberté ; 6° le défaut de réputation ; 7° la bigamie ; 8° le défaut de douceur. L'oubli, l'inadvertance, la légèreté, et généralement tout ce qui excuse de péché mortel, empêche l'irrégularité *ex delicto*, parce qu'on ne peut encourir une peine si grave que pour une faute mortelle. Mais pour l'irrégularité *ex defectu*,

elle s'encourt par le défaut seul, indépendamment de toute faute. — Voyez les *Dictionnaires* et les *Traités de droit ecclésiastique.*

IRVING (Edward), naquit à Annan (Ecosse), en 1792, d'une famille d'humble condition. Il fit de bonnes études à l'université d'Edimbourg. Après quelques années passées dans l'enseignement, il fut appelé, en 1819, à seconder le docteur Chalmers dans la direction de la paroisse de Saint-John à Glasgow. Il se montra dès lors prédicateur distingué et pasteur accompli. Chalmers, dont la supériorité éclipsait nécessairement les talents de son jeune collègue, disait de lui: « La prédication d'Irving est comme la musique italienne, qui n'est bien appréciée que par les connaisseurs. » En 1822, il reçut vocation d'une petite Eglise presbytérienne de Londres, qui se réunissait dans un modeste édifice connu sous le nom de « Caledonian Chapel. » Installé par Chalmers, loué en pleine Chambre des communes par Canning, le jeune ministre conquit en peu de temps une immense popularité. Sa prédication charmait les esprits cultivés par son caractère profond et original, et elle édifiait les âmes pieuses par sa mysticité et par son onction. Esprit indépendant, Irving ne se ralliait à aucune coterie et ne craignait pas de rompre en visière à tout ce qu'il considérait comme la routine et le préjugé. Un sermon, qui lui avait été demandé par la Société des missions de Londres et où il crut devoir attaquer les méthodes en usage dans les missions modernes, fit scandale et souleva contre lui une vraie tempête. Cette indépendance, en l'isolant des hommes qui étaient à cette époque à la tête du mouvement religieux, l'exposa sans défense à des influences vers lesquelles son tempérament religieux l'entraînait. Il existait dès lors en Angleterre un petit groupe d'hommes qui se livraient avec ardeur aux études prophétiques, en essayant d'y trouver la clef de ce drame de gloire et de sang qui avait eu sa conclusion à Waterloo. Initié par l'un de ces hommes à ces recherches, Irving s'y jeta avec toute l'ardeur de sa nature et devint bientôt le chef reconnu de l'école; il publia dès 1825 son livre *Babylon and Infidelity Foredoomed*, que d'autres publications du même genre suivirent. Des conférences annuelles réunirent à Albury les hommes qui, comme lui, prenaient intérêt à ces recherches. Persuadés que la seconde venue de Jésus-Christ était prochaine, Irving et ses amis se mirent à l'annoncer par la parole et par la presse. L'Eglise, qui s'était considérablement développée depuis qu'Irving était à sa tête, venait de lui faire construire la magnifique chapelle de Regent-Square, dans laquelle le prédicateur continuait à attirer la foule; les sujets qu'il abordait désormais appartenaient de préférence à la haute spéculation théologique ou prophétique, mais il savait les draper d'un si riche vêtement oratoire que son succès se maintenait. Ses convictions étaient empreintes de sacerdotalisme ; il relevait à une hauteur exagérée la charge pastorale et croyait à la régénération baptismale. A ces particularités vint s'ajouter, relativement à l'humanité du Christ, un point de vue qui l'engagea dans des discussions interminables et lui valut à la fin un procès de doctrine. Il enseignait que Jésus est venu au monde dans une chair déchue et

pécheresse comme la nôtre, et que son anamarthésie fut, non le résultat de sa nature propre, mais l'effet de la présence du Saint-Esprit en lui. — Mais ce furent ses vues sur les charismes dans l'Eglise qui l'entraînèrent dans une voie pleine de périls, et l'amenèrent à rompre avec l'Eglise dans laquelle il était né et à se poser en chef de secte. De bonne heure, dans ses rêveries eschatologiques, Irving avait salué avec enthousiasme la restitution à l'Eglise des dons miraculeux comme l'un des signes qui devaient accompagner le prochain avènement du Christ. L'influence de son collègue, Alexandre Scott, l'amena à penser que ces charismes n'avaient disparu qu'à cause du manque de foi de l'Eglise et qu'ils lui seraient restitués dès qu'elle les demanderait avec foi. Scott, qui était Ecossais, porta ses idées dans son pays natal, où elles trouvèrent un terrain tout préparé. Deux familles d'une piété ardente, les Campbell, de Row, et les Macdonald, de Port-Glasgow, les adoptèrent et vécurent dans l'attente des dons extraordinaires. Mary Campbell, jeune personne qui semblait se mourir de la consomption, se mit, un jour qu'elle était en prières avec quelques amis, à parler dans un langage inconnu. Peu après, l'un des frères Macdonald commença à exercer le don de guérir, et l'une de ses cures les plus merveilleuses eut Mary Campbell pour sujet. Ces faits, qu'il était impossible d'attribuer à la supercherie, produisirent une très vive impression en Ecosse et confirmèrent Irving dans ses convictions les plus chères. Il convoqua une réunion de prières quotidienne à six heures du matin pour demander à Dieu d'étendre jusqu'à Londres la bénédiction accordée à l'Ecosse. Dans ce milieu préparé dès longtemps, les mêmes phénomènes se produisirent bientôt. En juillet 1831, il pouvait écrire : « Deux membres de mon troupeau ont reçu le don des langues et de prophétie. » La contagion gagna de proche en proche ; les inspirés accomplissaient d'abord leurs exercices à huis clos, ou au milieu de petits rassemblements de fidèles. Irving eût désiré éviter la publicité dont il redoutait les dangers. Mais devant le flot montant de l'enthousiasme, toutes les digues devaient céder, et il envisagea bientôt ses scrupules comme un acte de faiblesse. Il laissa donc se produire les *utterances* (c'est ainsi que l'on désigna ces révélations) dans les réunions du matin. Mais cette concession ne pouvait pas suffire aux inspirés. Le dimanche 16 octobre 1831, au culte officiel du matin, miss Hall, pressée par l'impulsion intérieure et ne voulant pourtant pas interrompre le service, courut de la chapelle dans la sacristie et de là s'écria, de manière à être entendue de toute l'assemblée : « Comment osez-vous supprimer la voix du Seigneur ? » Une autre inspirée la suivit, et l'une et l'autre conjurèrent l'Eglise de ne plus contrister l'esprit de Dieu par de vains scrupules. A partir de ce jour, l'église de Regent-Square fut ouverte à toutes les élucubrations des prophètes et des prophétesses, parlant « en langues » ou d'une façon intelligible. Les prophéties n'avaient rien de remarquable que les gestes étranges qui les accompagnaient et le ton qui s'élevait au diapason de l'exaltation. Miss Hall, à qui l'un des membres de l'Eglise conseillait de modérer les éclats de

sa voix, répondait : « Savez-vous ce que c'est que d'avoir la parole de Dieu comme un feu dans ses os? » Irving donna toute liberté à ces manifestations, auxquelles il fit une place régulière dans le culte public. Elles ne pouvaient manquer d'attirer de nombreux curieux, qui plus d'une fois témoignèrent bruyamment leur désapprobation. — Le conseil de l'Eglise, qui avait précédemment pris la défense de son pasteur accusé d'hérésie, le supplia vainement de mettre fin à un scandale intolérable. Devant le refus formel d'Irving, il se vit contraint de le traduire devant le presbytère de Londres pour infractions nombreuses à la discipline de l'Eglise d'Ecosse. Ce procès ne pouvait aboutir qu'à la révocation d'Irving, qui se défendit avec une grande élévation de sentiments, mais en refusant de faire aucune concession. Une partie de l'Eglise le suivit dans le nouveau lieu de culte qu'il ouvrit dans Newmann-Street. Affranchi désormais du lien qui le rattachait au presbytérianisme, il organisa « l'Eglise catholique apostolique », comme il l'appela, d'après un type fourni par les inspirations de ses prophètes, et conformément aux tendances sacerdotales de son propre esprit. L'Eglise se donna un cérémonial fort compliqué, emprunté en partie à l'ancienne alliance; elle eut douze apôtres, soixante évangélistes, des prophètes et des prophétesses en nombre indéterminé. Irving, déposé de la charge pastorale par l'Eglise d'Ecosse, dut recevoir une nouvelle consécration pour être proclamé l'ange de l'Eglise. Quand tout fut organisé de la sorte, on déclara que le tabernacle était dressé et que la gloire du Seigneur allait le remplir. Non seulement cette manifestation extraordinaire ne se produisit pas, mais d'autres déceptions survinrent; beaucoup de prédictions faites à la légère ne furent pas suivies d'effet, la division se mit entre les prophètes, quelques-uns durent être exclus. Le mieux doué, celui en faveur de qui on avait relevé l'apostolat, Robert Baxter, reconnut son erreur et publia une rétractation qui forme le document le plus précieux sur les commencements de l'irvingisme. D'autre part, des accessions nouvelles, quelques-unes considérables, vinrent fortifier la nouvelle communauté. Edward Irving, prématurément usé par les fatigues et les émotions, ne paraît pas avoir éprouvé de doutes au sujet de sa mission spéciale. Appelé par la voix de ses prophètes à aller évangéliser l'Ecosse, il s'y rendit, mais pour y mourir le 7 décembre 1834, âgé seulement de quarante-deux ans. Ses compatriotes voulurent honorer ses talents et son caractère, que n'avaient pas réussi à voiler les erreurs dans lesquelles il s'était laissé entraîner, et ils déposèrent sa dépouille mortelle dans la crypte de la cathédrale de Glasgow. — L'irvingisme a survécu à Irving, et il a même obtenu quelques succès dans la Grande-Bretagne, en Allemagne, en Suisse et en Amérique. Il a exercé une sorte de fascination sur des âmes éprises, comme Irving lui-même, du grand passé héroïque du christianisme et qui ont cru que l'Eglise pouvait le ressusciter, avec ses éléments merveilleux et transitoires. Cette communauté, qui a glissé toujours plus avant sur la pente du sacerdotalisme et du ritualisme, ne survivra sans doute pas beaucoup à son

dernier apôtre, mort récemment (1879). — Sources : Mrs Oliphant, *Life of Edward Irving*, 2 vol., Londres, 1862; Robert Baxter, *Narrative of facts*, etc., Londres, 1833; Baxter, *Irvingism in its Rise*, Londres, 1836; *L'Eglise de Jésus-Christ*, Londres, 1836; Guers, *L'Irvingisme et le Mormonisme*, Genève, 1853; W.W. Andrews, *The Catholic Apostolic Church, its History, Organization, Doctrine and Worship*, London, 1877.

MATTH. LELIÈVRE.

ISAAC (Yiçekhâk ou Yisekhâk; Ἰσαάκ, Ἴσακος), fils de la vieillesse d'Abraham et de Sarah. L'étymologie du nom est douteuse. Le mot *Isaac* signifie probablement le rieur, le joyeux, mais la tradition le rapporte tantôt au rire incrédule d'Abraham quand Dieu lui promet un fils (Gen. XVII, 17), tantôt à celui de Sarah (XVIII, 12), tantôt encore à celui des voisins à l'ouïe de la nouvelle de sa naissance (Gen. XXI, 6). Nous possédons, sur l'histoire des événements les plus importants de la vie d'Isaac, une tradition plus ancienne, renfermée dans de courtes notices éparses dans la Genèse (XVII, 16; XXI, 2-5; XXV, 9-19; XXVI, 26-34; XXVIII, 1-9; XXXV, 27-29; 14, 31). A part l'histoire bien connue de l'annonciation de sa naissance et du sacrifice projeté par Abraham, la narration n'offre aucun trait saillant. Il y est caractérisé comme l'héritier des promesses de Dieu, dès avant sa naissance; il est marié à Rebecca, la fille de son cousin araméen Béthuel et meurt à Hébron à l'âge de 180 ans (Gen. XXV, 9; XXXV, 27). Les traditions plus récentes, en tant qu'elles ne font pas partie de l'histoire d'Abraham, n'ajoutent aucun détail important. Le mariage d'Isaac est représenté comme l'œuvre de Dieu, ainsi que la naissance de ses deux fils, survenue après la longue stérilité de Rebecca (XXV, 21). La bénédiction divine se révèle encore dans l'alliance que les voisins recherchent avec Isaac (XXVI, 21; XXI, 28). Tout le reste de l'histoire du patriarche tourne autour de la proclamation de Jacob, comme l'héritier des promesses de Dieu, au détriment de son frère aîné. La narration n'est pas la même dans la relation plus ancienne. Sans doute Isaac y est encore représenté comme le serviteur de Jéhovah (Exode XXXII, 13), entièrement soumis à la volonté divine (XXVI, 2); il est l'objet de révélations divines, sa prière est exaucée (XXV, 21), et, malgré la parole de bénédiction que le *mensonge* de Jacob, incité par Rebecca, a su lui soustraire, il reste le porte-voix des dispensations de Dieu. D'un caractère faible, dominé absolument par Rebecca, il est, malgré toute sa soumission théorique à Dieu, en opposition avec les plans divins; cette opposition se montre par sa tendance au mensonge vis-à-vis des gens d'autres tribus (Gen. XXVI, 7), par sa prédilection pour Esaü et par ses appétits sensuels (Gen. XXV, 28 etc.). Son opposition inconsciente aux plans de Dieu montre, une fois de plus, que l'Ecriture n'a nullement envie de diviniser les personnages dont elle raconte l'histoire. En ne pas cachant leurs faiblesses et leurs péchés, elle veut nous faire comprendre que Dieu sait tout faire tourner à la réalisation de ses desseins.

E. SCHERDLIN.

ISAAC LE PARTHE (Saint), patriarche d'Arménie, né à Constanti-

nople en 390, mort en 440. Il traduisit les saintes Ecritures en langue arménienne et composa des *Canons* et des *Hymnes*.

ISAGOGIQUE. — On nomme isagogique (du grec εἰσαγωγή, *introductio*) ou introduction aux livres de l'Ancien ou du Nouveau Testament, la portion de la science théologique qui a pour but de fournir aux lecteurs des écrits sacrés les connaissances préliminaires indispensables ou du moins fort utiles à l'intelligence de ces écrits. Pour bien comprendre un livre, il est très utile, parfois même absolument nécessaire de savoir où, à quelle époque, par qui, en quelle langue il a été composé. S'il s'agit d'une collection d'écrits, il est intéressant de savoir comment cette collection s'est formée, si elle a été faite en une seule fois ou peu à peu à plusieurs époques différentes, quels hommes et quels principes ont présidé à sa formation. S'il s'agit de livres écrits dans une langue morte, il n'est guère moins important, pour celui qui veut les étudier dans leur texte original, de connaître l'histoire de cette langue, de savoir à quelle famille elle appartient, comment le texte de ces livres s'est conservé jusqu'à nous, en quelles autres langues ils ont été traduits et en général ce qu'on a fait pour leur interprétation. Tous ces sujets et peut-être quelques autres encore rentrent plus ou moins directement ou plus ou moins indirectement dans l'isagogique, car il est difficile d'en tracer les limites avec précision. — Elle se divise naturellement en deux parties, celle qui concerne l'Ancien Testament et celle qui concerne le Nouveau. Nous n'avons à nous occuper que de la première. On la divise ordinairement en introduction générale et introduction spéciale. Dans l'introduction générale, qu'on met habituellement en premier lieu, rentrent l'histoire de la langue et de l'écriture hébraïques, quelques notions sur les autres dialectes sémitiques, l'histoire de la formation du recueil sacré ou Canon, l'histoire des versions de l'Ancien Testament, l'histoire de l'interprétation des livres de l'Ancien Testament et les principes de l'herméneutique, l'histoire du texte et la théorie de la critique du texte. Dans l'introduction spéciale on étudie successivement les livres de l'Ancien Testament, soit dans l'ordre où ils se trouvent dans le texte hébreu, soit plutôt en les rangeant par ordre de matières et, autant que possible, dans l'ordre chronologique de leur composition. On traitera donc d'abord des livres historiques dans l'ordre chronologique des événements qu'ils racontent, puis des livres prophétiques dans l'ordre de leur composition, enfin des livres poétiques et moraux. Les livres de Jonas et de Daniel, qui ne rentrent pas naturellement dans l'une de ces trois catégories, pourraient être étudiés à la suite des prophètes, en quelque sorte en appendice. L'ordre chronologique se recommande surtout pour les prophètes, dont l'intelligence dépend si essentiellement de la connaissance du milieu historique où ils ont exercé leur activité. — La division en introduction générale et introduction spéciale ne nous paraît pas justifiée, d'abord parce que le lien qui unit les différents sujets traités dans l'introduction générale est beaucoup trop lâche, ensuite et surtout parce qu'il n'est pas naturel de parler de la formation d'un recueil,

des traductions, de l'interprétation, de la conservation du texte des livres qui le composent, avant d'avoir parlé de ces livres eux-mêmes. L'ordre naturel d'une introduction à l'Ancien Testament nous paraît être l'ordre historique. Après quelques notions sur les langues sémitiques et particulièrement sur la langue et l'écriture hébraïques, on doit aborder immédiatement l'introduction spéciale ou l'étude des livres sacrés dans l'ordre que nous venons d'indiquer (livres historiques, prophétiques et poétiques), rechercher ensuite comment ils ont été réunis (histoire du canon), comment leur texte s'est conservé jusqu'à nos jours (histoire du texte), comment ils ont été traduits en grec, en araméen, en latin, en syriaque, etc. (histoire des versions et, à propos de la version des Septante, introduction aux livres apocryphes), enfin comment ils ont été successivement interprétés par les docteurs juifs et chrétiens jusqu'à nos jours (histoire de l'exégèse). La théorie de la critique du texte et l'exposition des principes de l'herméneutique apparaissent comme le couronnement naturel, la première, de l'histoire du texte et des versions, la seconde, de l'histoire de l'exégèse. Peut-être vaudrait-il mieux réunir ces quatre histoires, celles du canon, du texte, des versions et de l'exégèse, en une seule. — Comme on le voit par son contenu, l'Introduction serait mieux nommée Histoire critique des livres de l'Ancien (et du Nouveau) Testament. Une telle histoire se divise naturellement en deux parties principales, celle qui traite des livres en eux-mêmes, de leur contenu, de leurs auteurs, de l'époque et du but de leur composition, etc., et celle qui traite de leur réunion en recueil et de leurs destinées à partir de cette époque. La première résume les résultats de l'exégèse ; la seconde est purement historique. — L'histoire de l'Ancien Testament et celle du Nouveau se confondant presque complètement à partir de l'époque où ces deux portions de la Bible furent réunies par l'Eglise chrétienne, il serait bon, dans les ouvrages d'introduction à la Bible entière ou, pour mieux dire, dans les histoires de la Bible, de ne pousser l'histoire de l'Ancien Testament dans l'Eglise chrétienne que jusqu'à cette époque et de n'exposer ses destinées ultérieures, en même temps que celles du Nouveau Testament, qu'après avoir fait l'histoire des livres et du canon du Nouveau Testament jusqu'à la même époque. Il faudrait seulement poursuivre dans la première partie l'histoire de l'Ancien Testament comme recueil séparé, c'est-à-dire, chez les Juifs, jusqu'à nos jours. — L'histoire de l'Ancien (ou du Nouveau) Testament, telle que nous l'avons définie, se distingue nettement de l'exégèse, de l'archéologie et de la théologie bibliques, quoiqu'elle emprunte ou fournisse à ces sciences voisines plusieurs éléments importants. Nous avons déjà vu qu'elle emprunte à l'exégèse les matériaux de sa première partie, je veux dire de l'histoire de la littérature hébraïque ; mais elle lui fournit à son tour des éléments précieux par l'histoire du canon, du texte, des versions et de l'exégèse. De même, la connaissance de l'archéologie biblique, c'est-à-dire de l'histoire du peuple d'Israël, de la géographie, de l'ethnographie de la Palestine, etc, est indispensable à la critique

littéraire; mais d'autre part, la critique des documents où l'archéologie biblique puise la plupart de ses renseignements n'est pas moins nécessaire à celle-ci. De même enfin la connaissance de la théologie biblique, c'est-à-dire du développement des idées religieuses au sein du peuple d'Israël, peut fournir des données importantes dans la discussion des problèmes de critique sacrée; mais l'histoire de ce développement dépend à son tour essentiellement de l'âge et de l'authenticité des écrits de l'Ancien (ou du Nouveau) Testament. Il y a là un cercle dont nous n'essaierons pas de sortir: il faut connaître l'exégèse, l'archéologie et la théologie bibliques pour pouvoir écrire l'histoire critique des livres de l'Ancien (ou du Nouveau) Testament, mais il n'est pas moins indispensable de connaître les résultats de la critique sacrée pour composer des ouvrages d'exégèse, d'archéologie ou de théologie bibliques. Tout se tient et s'enchaîne dans la science comme dans la vie. — La science isagogique est d'origine récente. Ce qui a été fait avant la Réformation et même au seizième siècle pour la critique des livres ou du texte de l'Ancien Testament en particulier est fort peu de chose. Quand, au second siècle, quelques gnostiques et le philosophe épicurien Celse mirent en doute l'origine mosaïque du Pentateuque, et Porphyre l'authenticité du livre de Daniel, les Pères de l'Eglise se contentèrent d'affirmer la vérité des opinions traditionnelles, sans se donner la peine d'examiner par eux-mêmes ces questions. Origène fit cependant dans ses *Hexaples* un travail fort important pour la critique du texte; et les préfaces de Jérôme aux livres de la Bible, ainsi que le *De doctrina christiana* d'Augustin, contiennent quelques observations sur l'origine des livres de l'Ancien Testament. Mais en général les Pères de l'Eglise firent plus pour l'interprétation que pour la critique des livres sacrés. Un grec nommé Adrien composa, probablement vers le milieu du cinquième siècle, le premier ouvrage d'isagogique: Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς (édité pour la première fois à Augsbourg en 1602). Mais il ne s'occupe guère que du style des écrivains sacrés, des expressions anthropomorphiques ou anthropopathiques de l'Ecriture sainte. L'ouvrage de l'évêque africain Junilius: *De partibus legis divinæ libri duo*, écrit un siècle plus tard, est beaucoup plus important; il ne traite pas seulement du style de la Bible, mais aussi des auteurs de ses livres, de leur division, du canon, des divers degrés de canonicité, etc. Il cite en faveur de ses opinions un certain prêtre Paul, qui avait été instruit dans l'école syrienne de Nisibis, où l'Ecriture sainte était étudiée d'une manière plus approfondie et plus indépendante, ainsi que dans l'Eglise syrienne en général, comme le prouve, entre autres faits, l'opinion de Théodore de Mopsueste sur le Cantique des cantiques. Vers la même époque, Cassiodore écrivit son *De institutione divinarum litterarum*, où il a résumé les opinions des Pères de l'Eglise, surtout de Jérôme et d'Augustin, sur l'origine des livres bibliques et sur leur réunion en canon. Ce fut la source principale où le clergé du moyen âge puisa ses connaissances sur ce sujet. L'étude de l'hébreu, complètement abandonnée par les chrétiens, fut culti-

vée au contraire assidument par les rabbins du moyen âge, dont quelques-uns écrivirent des commentaires importants sur les livres de l'Ancien Testament, où ils soulevèrent même, en passant et à demi-mot, des problèmes considérables de critique sacrée, comme ceux de l'authenticité du Pentateuque et de la seconde partie d'Esaïe. Au quinzième siècle, un juif converti, Nicolas de Lyre, professeur de théologie à Paris († 1340), profitant de ses connaissances rabbiniques, composa sa *Postilla perpetua sive brevis commentarius in universa biblia.* Dans ses observations préliminaires sur les livres canoniques et non canoniques, il s'en tient aux idées reçues. — La Réformation, en opposant l'autorité de l'Ecriture sainte à celle de l'Eglise, ranima l'intérêt pour l'étude de la Bible. Mais en ce qui concerne l'Ancien Testament, les réformateurs demeurèrent en général fidèles aux opinions traditionnelles. Seul, Carlstadt douta que Moïse fût l'auteur des cinq livres qui lui sont attribués. Le catholique Masius, dans son commentaire sur le livre de Josué (1574), exprima plus résolûment la même pensée, qui demeura du reste sans écho. Chose étonnante, ce furent deux catholiques italiens, les moines dominicains Santes Pagninus (*Isagoge ad sacras litteras*, Lyon, 1536) et Sixte de Sienne (*Bibliotheca sancta*, Venise, 1566) qui publièrent les premiers ouvrages complets sur les matières de l'isagogique. Le second de ces ouvrages surtout obtint un grand et légitime succès. Mais au dix-septième siècle plusieurs théologiens protestants, le hollandais André Rivet en 1627, les allemands Michael Walther en 1636, et Calov en 1643, le suisse J. H. Heidegger en 1681, publièrent des introductions complètes à l'Ecriture sainte. D'autres, comme les Buxtorf, Hottinger, Louis Cappel, Leusden, Brian Walton, le célèbre éditeur de la Polyglotte de Londres, Pfeiffer, Humphrey Hody, etc, publièrent des travaux plus ou moins importants sur quelques portions de l'isagogique, sur la critique du texte, sur la Masore, sur les anciennes versions, etc. De tous ces ouvrages le plus remarquable est sans contredit la *Critica sacra* de Louis Cappel, professeur à Saumur, publiée en 1650. Dans ce livre, où il a résumé le travail critique de toute sa vie, et dans quelques autres traités moins considérables, Louis Cappel soutint, en opposition avec les Buxtorf père et fils, et en conformité d'idées avec le Père de l'Oratoire Jean Morin, l'origine récente des points-voyelles, leur inexactitude en certains endroits et en général la corruption partielle du texte hébreu. A la même époque l'origine mosaïque du Pentateuque fut attaquée par Thomas Hobbes (*Leviathan*, Londres, 1651), Isaac Lapeyrère (*Systema theologicum ex Præadamitarum hypothesi*, 1655) et Spinoza (*Tractatus theologico-politicus*, 1670). Peu après, le Père de l'Oratoire Richard Simon publia sa célèbre *Histoire critique du Vieux Testament* (Paris, 1678), dans laquelle il traite, en trois livres, « du texte hébreu depuis Moyse jusqu'à notre temps, des principales versions de la Bible » et « des meilleurs Autheurs, tant Juifs que Chrestiens, qui ont écrit sur la Bible ». Il embrasse donc la plupart des sujets qui rentrent dans l'introduction générale ou dans l'histoire de l'Ancien Testament depuis la formation du canon, mais

il néglige à peu près complètement l'introduction spéciale ou l'histoire critique de la littérature hébraïque. De tous les livres de l'Ancien Testament, il ne parle un peu en détail que du Pentateuque, et il affirme que sous sa forme actuelle il ne peut provenir de Moïse. Sur la question de l'intégrité du texte, il tient le milieu entre Louis Cappel et les Buxtorf. On sait que Bossuet, alors évêque de Condom et précepteur du dauphin, fit supprimer la première édition de l'ouvrage, dont il ne resta que cinq ou six exemplaires. Mais il fut immédiatement réimprimé en Hollande par Elzévir. La meilleure édition est celle de Rotterdam, 1685. Le livre de Richard Simon provoqua la publication de plusieurs écrits en sens divers, dont le plus important est celui de Jean Leclerc, professeur à Amsterdam : *Sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l'histoire critique du Vieux Testament composée par le P. Richard Simon*, 1685. Peu après, Ellies du Pin publia ses *Prolégomènes sur la Bible*, comme introduction à son grand ouvrage, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, et dom Calmet ses *Dissertations qui peuvent servir de prolégomènes de l'Ecriture sainte*, extraites de son *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*. En Allemagne Carpzov publia son *Introductio ad libros canonicos V. T.* (1721) et sa *Critica sacra V. T.* (1728), où il combat énergiquement les idées de Louis Cappel, de Richard Simon, de Leclerc, etc. On dirait que les problèmes de critique sacrée soulevés dans la seconde moitié du dix-septième siècle sommeillèrent pendant toute la première partie du dix-huitième. Mais au milieu du dix-huitième siècle parut un petit ouvrage qui sembla les réveiller ; ce sont les *Conjectures dont il paroît que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse* (1753), du médecin Astruc, fils d'un pasteur protestant qui avait abjuré à la révocation de l'Edit de Nantes. Dans la seconde moitié du dix-huitième siècle, les idées agitées depuis plus de cent ans principalement par des hébraïsants français et protestants ou sous l'influence protestante, pénétrèrent enfin en Allemagne avec Semler (*Apparatus ad liberalem V. T. interpretationem*, Halle, 1773), Herder, Eichhorn, etc, et y produisirent le puissant mouvement critique dont nous sommes encore les témoins. Semler se rattache à Richard Simon ; Eichhorn, pour la question du Pentateuque, ne fit guère que développer et motiver plus fortement les idées d'Astruc. Mais plusieurs questions critiques qui n'avaient été que peu ou point traitées précédemment commencèrent alors à être discutées en sens divers : l'authenticité de la dernière partie d'Esaïe (ch. XL-LXVI), celle des chap. IX-XIV du livre de Zacharie, celle du livre de Daniel, le caractère historique du livre de Jonas et de celui d'Esther, l'autorité du livre des Chroniques, etc., etc. Toutes ces questions et bien d'autres ont été traitées depuis lors, principalement pour ne pas dire presque exclusivement en Allemagne, dans une multitude d'ouvrages spéciaux que nous ne pouvons songer à énumérer ici. Les principales introductions à l'Ancien Testament sont après celle d'Eichhorn (*Einleitung in's A.T.*, 1780-83 ; 4e éd. 1823-26 ; *Einleitung in die apocryphischen Schriften des A.-T.*, 1795), celle du

professeur catholique Jahn (Vienne, 1793; 2e éd. considérablement augmentée, 1802-3), celle d'Augusti (1806 et 1827), celles de Bertholdt (1812-19, 6 vol.) et de de Wette (*Lehrbuch der hist.-krit. Einleitung in die Bibel : A.-T.*, 1817; 8e éd., remaniée, par E. Schrader, 1869) qui embrassent la Bible entière, celles de Hævernick (1837-49 ; 2e éd. 1854-56), et de Keil (1853; 3e éd., 1873) qui défendent les opinions traditionnelles, celle de Bleek (1860 ; 4e éd., remaniée, par Wellhausen, 1878), l'introduction *spéciale* de Stæhelin (1862), etc. — Il faut citer en outre, en français, les ouvrages de Cellérier (*Introd. à la lecture des livres saints, A.T.*, Genève, 1832, 1 vol.), de l'abbé Glaire (*Introd. hist. et crit. aux livres de l'Anc. et du Nouv. Testament*, Paris, 1839 ss., 4 vol.) et de M. Gaussen (*Le Canon des saintes Ecritures au double point de vue de la science et de la foi*, Lausanne, 1860, 2 vol.), ouvrages qui appartiennent à la tendance conservatrice ; en hollandais, celui de Kuenen (Leyde, 1861 ss., 3 vol.), qui a été traduit en partie en français par Pierson (*Hist. crit. des livres de l'A. T.*, t. I. Livres historiques, 1866) ; en anglais, celui de Horne (*Introd. of the critical study and knowledge of the holy scriptures*, Londres, 1818 ; 10e éd., 1856, 4 vol.), et surtout celui de S. Davidson (*Introd. to the Old Testament*, Londres, 1862-63, 3 vol.). Les questions critiques relatives aux livres de l'Ancien Testament sont traitées aussi, et généralement d'une manière plus détaillée, dans les introductions placées dans les ouvrages d'exégèse en tête de chacun des livres interprétés. Citons en particulier le *Kurzgefasstes exegetiches Handbuch zum A.-T.*, le *Bibelwerk* de Bunsen, et en français la *Bible* de M. Reuss, qui appartiennent à la tendance critique, le commentaire de Keil et Delitzsch sur l'A. T., et le *Bibelwerk* de Lange, dans le sens conservateur. La plupart de ces questions sont traitées aussi par Ewald dans son Histoire du peuple d'Israël (*Geschichte des Volkes Israel*) et dans sa traduction des livres poétiques et prophétiques de l'A. T. (*Die Propheten des alten Bundes*, 2e éd., 1867-68, 3 vol ; *Die Dichter des alten Bundes*, 2e éd., 1866-67, 3 vol.). CH. BRUSTON.

ISAGOGIQUE du Nouveau Testament (Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς. Adrianus † 580 ? *Introductorii libri, introductio*, Cassiodore, † 562 ; *Einleitung in die gœttlichen Schriften*, Michaëlis, † 1791 ; *Histoire critique de l'A. T.*, Rich. Simon, † 1712). Sous ces noms divers, on désigne une science théologique qui s'est singulièrement transformée à travers les siècles et dont l'objet, aujourd'hui bien déterminé, est l'étude critique, historique et littéraire du canon du Nouveau Testament et des livres qui le composent. Comme elle n'est arrivée que lentement à se constituer dans son indépendance et dans son unité, à circonscrire exactement son objet en rejetant hors d'elle-même tout ce qui ne lui appartient pas, à définir sa méthode et arrêter sa forme définitive, le meilleur moyen de la faire connaître, c'est de raconter les évolutions et transformations par lesquelles elle est passée pour devenir enfin ce qu'elle est de nos jours.

I. Un livre ancien, pour être bien compris, a besoin de certaines explications préliminaires qui renseignent le lecteur sur ses origines

historiques, sur l'auteur, sur la nature et la conservation du texte. Aussi les éditeurs des documents de l'antiquité ne manquent jamais de les faire précéder de ces prolégomènes indispensables dont l'unique but est d'en faciliter l'intelligence. Quelque populaires et lumineux que soient les écrits bibliques, ils n'échappent point à ces conditions et, de très bonne heure, on éprouva le besoin de munir ceux qui veulent les étudier d'explications dogmatiques, historiques, géographiques, morales ou littéraires; c'est ce qu'ont fait, par exemple, Jérôme en écrivant ses *Prologues*, ou Luther en écrivant ses *Préfaces*. Mais de telles *introductions* sont un agglomérat de fragments de plusieurs sciences; elles ne constituent pas une science indépendante et particulière. Tant que l'isagogique ne visait que ce but pratique, elle se confondait plus ou moins avec l'herméneutique. C'est ce que nous constatons durant tout le moyen âge. Non seulement on ne séparait point, dans les manuels de cette époque, l'Ancien et le Nouveau Testament, mais encore on en abordait l'étude sans aucune préoccupation historique ou critique; on ne mettait point en doute les données de la tradition officielle; on n'avait que le désir de pénétrer dans les profondeurs de la révélation divine au moyen des procédés ingénieux qui ouvraient les mystères du quadruple sens de l'Ecriture. Cette première période qui va de la mort de Jérôme à la réforme de Luther, peut donc être appelée la période de l'herméneutique. Tous les travaux qui nous en ont été conservés, quel que soit d'ailleurs le nom qu'ils portent, rentrent dans cette catégorie. Ainsi les écrits de Tychonius, cité déjà par Augustin (*Regulæ VII, ad investigandam et inveniendam S. S.*), d'Euchère de Lyon, † 454 (*Formularum spiritalis intelligentiæ liber ad Veranium*), d'Adrianus (εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς), de Cassiodore (*De institutione D. S. S.*), de Photius, † 891 (Ἀμφιλόχια, ἡ λόγων ἱερῶν συλλογή, éditée par Angelo Maï, *Scriptorum Veterum nova Collectio*, I, 1825), ne renferment guère que des règles d'herméneutique ou du moins tout le reste y est subordonné. L'ouvrage de Junilius, évêque africain du vi^e^ siècle (*De partibus legis divinæ libri II*, *Maxim. Biblioth. V. Patrum*, t. VI) entre davantage dans ce qui fait l'objet spécial de l'isagogique. Junilius avait recueilli d'un Perse, nommé Paulus, la tradition sientifique de l'école de Nisibe et d'Edesse. De là la supériorité relative de son livre. C'est une sorte de catéchisme biblique en forme de dialogue, où l'auteur traite du style des écrits sacrés, de leurs auteurs, de leur autorité, des traditions des Pères, des titres que portent les livres canoniques ; il les range encore en trois classes au point de vue de la canonicité : les livres unanimement reçus, les livres contestés et les livres rejetés. Il y avait là quelques lueurs de véritable science biblique; mais ce n'est pas une aurore, c'est la dernière clarté d'une science qui va s'éteindre. Nous ne rencontrons plus en effet à partir de ce moment que des compilateurs ou des abréviateurs sans originalité, dont tout l'effort se réduit à commenter les prologues de saint Jérôme. Guillaume le Breton, † 1256, dans son *Vocabularium Bibliæ*, Nicolas de Lyre, † 1346, dans les prologues de ses *Postilles*, ne font pas autre

chose. Sancte Pagninus, de Lucques, † 1541, ne nous mène pas hors de cette période. Ses deux ouvrages (*Isagogeæ ad sacras litteras, liber unicus;* et *Isagogeæ ad mysticos sacræ scripturæ sensus, libri* XVIII, Lugd., 1536 et Colon., 1540), sont conçus d'après le même point de vue. L'introduction biblique est encore tout entière dans l'herméneutique. Elle ne distingue pas entre l'Ancien et le Nouveau Testament et s'arrête au texte de la Vulgate.

II. Avec la Réformation commence une nouvelle période qu'on pourrait appeler dogmatico-polémique, parce qu'elle est dominée tout entière par le conflit de la théorie catholique et de la théorie protestante. Pour le catholicisme, l'Ecriture ne pouvait être que la tradition écrite des enseignements du Christ et des apôtres, tradition dont l'Eglise restait la gardienne et l'interprète. L'autorité de la Bible n'avait d'autre point d'appui que le témoignage et l'autorité de l'Eglise qui l'avait conservée et déterminée. Les premiers réformateurs repoussèrent énergiquement cette prétention et mirent hardiment l'Ecriture au-dessus de l'Eglise. Loin de pouvoir juger la première, celle-ci doit être jugée par elle, et c'est au nom de la Bible qu'ils entreprirent de la réformer. Mais alors où est la base de l'autorité de la Bible ? Luther, Calvin parlèrent de son évidence, de sa majesté devant laquelle tous doivent se courber. Elle a en elle-même de quoi se faire reconnaître et obéir, comme les choses douces et amères ont de quoi faire sentir leur amertume ou leur douceur. Le plus logique, Calvin, ramena sans crainte le critère suprême, au témoignage intérieur du Saint-Esprit dans l'âme de chaque fidèle. Luther vit la puissance de l'Ecriture dans celle du Christ. D'objective l'autorité devenait ainsi subjective. Le rôle que réclamait l'Eglise était pris par la conscience chrétienne. Mais du même coup la critique pénétrait dans le canon. Ce témoignage du Saint-Esprit dont parlait Calvin, ou ce dogme de la justification par la foi auquel Luther ramenait tout le reste, devenait un principe et un moyen de critique d'autant plus libre qu'il était tout individuel et subjectif. De là ces jugements, dont la hardiesse nous étonne encore, exprimés par Luther sur le compte de certains livres (Apocalypse, épître de Jacques, épître aux Hébreux) dans ses préfaces à la traduction de la Bible (1522). Calvin, de son côté, niait que l'épître aux Hébreux fût de Paul et doutait fort que la seconde de Pierre fût authentique, ainsi que les 2e et 3e épitres de Jean. On comprend que les questions historiques et critiques supprimées par la dogmatique du moyen âge allaient se poser et être vivement et largement débattues dans la période nouvelle. La Réforme avait ouvert la porte par où la critique historique allait entrer dans l'isagogique et la transformer entièrement. Erasme et Ximénès, d'un autre côté, en recherchant et en comparant les manuscrits pour leurs éditions imprimées du nouveau Testament, créaient la critique verbale que développeront les Colines, les Estienne, les de Bèze. L'histoire du texte du Nouveau Testament deviendra une partie essentielle de l'isagogique. Le monument le plus curieux de notre science à cette époque est le petit livre de

A. Carlstadt, réédité de nos jours par Credner (*Zur Geschichte des Canons*, 1847) et qui a pour titre : *De canonicis scripturis libellus.* Wittemb., 1520. L'auteur part bien du principe de la Réforme, à savoir de la souveraineté absolue de l'Ecriture, devant laquelle doivent se courber et les laïques et les prêtres, les évêques et les savants, les empereurs et les papes. Mais qui déterminera le canon ? Dans la solution de cette question brûlante où se heurtaient de front le principe protestant et le principe catholique, Carlstadt ouvre une voie nouvelle. Il enlève la décision suprême aussi bien à l'Eglise qu'à la conscience, pour la réserver au jugement de l'histoire. Toujours l'adversaire du réformateur allemand, il prit contre lui la défense de l'épître de Jacques. « Comment la foi, disait-il, pourrait-elle juger l'Ecriture, puisque vous ne puisez cette foi que dans l'Ecriture elle-même ? » Se rattachant à Jérôme, Carlstadt en arrivait à établir des classes parmi les livres canoniques suivant le degré de leur attestation dans l'antiquité chrétienne ou de leur dignité reconnue. Les antilégomènes restaient canoniques, mais à une place inférieure. Le concile de Trente, dans sa quatrième session du 8 avril 1546, arrêta le canon de l'Eglise catholique et fixa la théorie d'où cette dernière ne s'est point départie. Sixte de Sienne, dans sa savante *Bibliotheca sancta* (Venet., 1560), défendit les décisions du concile à la fois contre la critique du protestantisme qui diminuait le canon, et les velléités de ceux qui, par superstition, étaient tentés d'y ajouter. En fait, le canon apostolique fut accepté par l'orthodoxie protestante du dix-septième siècle qui, sans renier les principes de Luther et de Calvin, s'était hâtée d'échapper aux conséquences de leur critique subjective en s'attachant aux témoignages externes de la tradition chrétienne. Tous les essais de cette époque se contentent d'établir l'inspiration et l'authenticité du canon ecclésiastique. Ces deux questions font tout le fond de notre science : André Rivet, † 1651, *Isagoge seu introductio generalis ad S. S. V. et N. Test.;* Heidegger, † 1698, *Enchiridion biblicum ;* Michaël Walther, *Officina biblica* (Lips. 1636) ; A. Calow, *Criticus sacer biblicus* (1673) ; A. Pfeiffer, *Critica sacra* (1680), etc. La seule inspection de ces livres montre combien la notion de notre science était encore confuse. Sans méthode précise, sans contours définis, sans indépendance, elle n'était qu'un appendice à la dogmatique officielle, ou un répertoire pour la polémique. Le dogme de l'autorité absolue et partout égale de l'Ecriture et celui de l'inspiration littérale de tous les livres l'écrasaient. Le catholicisme, reposant sur une autre base que celle du canon, laissait en fait plus de liberté ; aussi est-ce à un catholique, Richard Simon, que revient la gloire d'avoir inauguré la période moderne en faisant entrer notre science dans la voie de l'histoire, où elle pouvait seulement trouver, avec son indépendance, une méthode positive et précise.

III. Les Allemands, qui font dater cette période *historique* de Semler, commettent un oubli et une injustice. Ils oublient que Semler, érudit sans génie, ne fut que le disciple de Richard Simon et de Jean Leclerc. Voilà les deux noms qui ouvrent la période moderne. La révo-

lution qui a fait de l'isagogique une science purement historique est nettement annoncée par le titre même que Richard Simon donna à ses ouvrages sur les différentes parties de la Bible : *Histoire critique de l'A. T.*, 1678 ; *Histoire critique du texte du N. T.*, 1689 ; *Histoire critique des Versions*, 1690 ; *Histoire critique des commentateurs*, 1694. Le savant prêtre de l'Oratoire a fait plus que de trouver le véritable nom de notre science ; il en a traité avec une étonnante supériorité les diverses parties ; surtout il a mis le premier en pratique la méthode qui lui est propre. On a pu faire plus et mieux que lui, mais en marchant dans la même voie. Le premier il a séparé l'Ancien et le Nouveau Testament pour les considérer l'un et l'autre d'après leurs origines particulières. L'histoire triomphait de la dogmatique et émancipait notre science en lui donnant son vrai caractère, sa méthode et son objet. Depuis Richard Simon, en effet, l'isagogique est devenue un chapitre d'histoire littéraire. Est-il étonnant qu'il n'ait pas épuisé la tâche du premier coup, que ses hypothèses soient vaincues et oubliées ? Il est évident qu'il a trop pris l'histoire de la Bible comme l'histoire extérieure de son texte. Leclerc a eu raison de le lui reprocher. Les problèmes des origines spéciales de chacun des livres du recueil n'ont pas été bien aperçus ou discutés. Voilà ce qui rend insuffisante son *Histoire critique du texte du N.T.* A côté de Richard Simon, il faut placer Jean Leclerc, qui, par ses ouvrages de critique et d'histoire, surtout par son appréciation des travaux du savant oratorien dans les *Sentiments de quelques théologiens de Hollande* (1685) et la *Défense* de ces mêmes sentiments, deux chefs-d'œuvre de science, de pénétration et d'ironie, enfin, par son *Historia ecclesiastica duorum sæculorum primorum* (1617) n'a guère moins contribué que son émule a renouveler l'isagogique et à faire triompher la méthode et le point de vue historiques. Après ces deux hommes, à peine pouvons-nous citer les *Prolégomènes de la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques* d'Ellies Dupin et les ouvrages si indigestes et si médiocres de Dom Calmet sur la Bible, où le dix-huitième siècle et Voltaire puisèrent toute leur science. A ce moment, de France et de Hollande la direction du mouvement théologique passe en Allemagne où l'œuvre de Richard Simon et de Leclerc trouve un héritier et un continuateur dans J. S. Semler dont les *Abhandlungen von freier Untersuchung des Canons* (1771-76) exercèrent une si profonde influence. De lui à de Wette, l'isagogique lutte pour s'affranchir complètement du joug de la dogmatique et en particulier de la doctrine de l'inspiration littérale et de la divinité du canon. C'est un moment de critique essentiellement négative, nécessaire sans doute pour déblayer le terrain et préparer une construction nouvelle sur la base de l'histoire. Plus ou moins radical, ce travail de dissolution se poursuit dans les éditions successives du livre de Michaëlis, *Einleitung in die gœttlichen Schriften des N. Bundes*, (1re éd., 1750 ; 4me éd., 1788) de Ch. Schmidt, *Histor. kritische Einleitung in die N. testamentlichen Schriften* (1804-1805), d'Eichhorn, *Einleitung in das N. T.* (1804 et 1827), de Berthold, *Histor. kritische Einleitung in die sæmmstlichen kanonischen und apocryphischen*

Schriften des A. und N. T. (1812-1819), et atteint son terme dans le *Lehrbuch der hist. kritischen Einleitung in das A. und N. T.* de Wette 1re éd., 1826; 5me éd., 1848; 6me éd., pour le N. T., revue par Messner et Lünemam, 1860). Cette critique négative suscita une critique conservatrice qui s'attachait à sauvegarder autant que possible l'inspiration et la crédibilité des documents sacrés. Tels sont les ouvrages de Hœnlein, *Handbuch der Einleitung in die Schriften des N. T.* (1794-1800), de Hug, *Einleitung in die Schriften des N. T.* (1re éd., 1808, 4me éd., 1827), de F. Guericke, *Histor. kritische Einleit. in das N. T.*, 1843, complètement renouvelée dans la forme à partir de la 3e éd., 1854) etc.— Il faut nous arrêter un instant à l'œuvre de de Wette qui marque un point d'arrêt, pour nous demander ce qu'étaient devenus la notion et la forme de l'isagogique, après ce grand travail critique accompli. Le programme de Richard Simon semblait oublié; tandis qu'on avait fait des progrès considérables dans la discussion scientifique des questions particulières, on avait reculé en ce qui concerne la constitution même de notre science. Tout se réduisait à la lutte de la tradition et de la critique subjective. L'élément historique était sacrifié à l'élément critique. Rien ne montre mieux l'état de désorganisation où se trouvait l'isagogique que la définition qu'en donne de Wette et le plan qu'il a suivi et que suivaient à peu près tous les théologiens de son temps. « Sous le nom d'introduction ou d'isagogique, dit-il, on a trouvé bon de réunir certaines connaissances préliminaires indispensables à une intelligence saine de la Bible, et d'en former un ensemble qui ne repose sans doute sur aucun principe scientifique, et reste sans liaison organique interne, mais qui a l'avantage de présenter à la fois les rapports historiques et les caractères propres, tant de la collection canonique en général, que de chacun des livres qui la composent, en particulier (voyez *Lehrbuch*, § 1). En conséquence de Wette divise l'isagogique en deux parties: une introduction générale au canon, qui traite de la langue originale, des anciennes traductions et de l'histoire du texte, et une introduction spéciale à chaque livre en suivant l'ordre même qu'ils ont dans le Nouveau Testament. Le fond est renouvelé sans doute; mais les vieux cadres restent les mêmes. On a perdu l'ancienne base dogmatique; on n'a pas encore reconquis une base nouvelle dans l'histoire. Les éléments de notre science ne sont point logiquement coordonnés et se présentent à nous comme des *membra disjecta*. Schleiermacher essaya, sans trop y réussir, de réorganiser notre science. Dans ses leçons de 1819-1831 et 1832, sur le Nouveau Testament, publiées en 1845 avec une introduction remarquable de Lücke, son disciple, il définit la tâche de l'isagogique comme l'effort de transporter le lecteur actuel du Nouveau Testament à la place et dans le milieu historique du lecteur primitif à qui les écrits apostoliques étaient adressés. Cela ne suffisait pas pour reconstituer logiquement l'isagogique. Aussi retrouvons-nous, dans l'*Introduction au Nouveau Testament* de Schleiermacher, la division traditionnelle en introduction générale et introduction spéciale. La seule nouveauté dans cette seconde partie

où se fasse jour la préoccupation du point de vue historique, a été de traiter des livres apostoliques dans l'ordre chronologique de leur admission dans le canon. C'est de cette façon que Schleiermacher établit la série suivante qui ne saurait contenter personne : 1° les Epîtres de Paul, 2° les Evangiles et les Actes, 3° les Epîtres catholiques, 4° l'Apocalypse. Pourquoi celle-ci arrive-t-elle la dernière? n'a-t-elle pas précédé dans le canon la plupart des épîtres catholiques? Le manuel de C. G. Neudecker, *Lehrbuch der hist. kritisch. Einleitung in das N.T.* (1840), si bourré de notes et de documents, ne marque aucun progrès sérieux. — Tout autres sont les mérites des travaux de K. A. Credner qui sont une transition et une préparation à une forme nouvelle de l'isagogique : *Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften* (1832-1838), *Einleitung in das N. T.* (1836), *Zur Geschichte des Canons*, (1847), *Geschichte des N. T. Canons* (édité par Volkmar, 1860). Credner revenait au programme de Richard Simon avec toutes les ressources de la science moderne. Ce qu'il voulait écrire, c'est une histoire complète du Nouveau Testament dans laquelle il distinguait cinq parties principales : 1° histoire des origines des livres particuliers du canon (introduction spéciale), 2° histoire de la collection entière ou du canon (introduction générale), 3° histoire des versions ou de la diffusion du Nouveau Testament, 4° histoire de la conservation du texte, 5° histoire de l'interprétation. C'était, on le voit, un grand chapitre d'histoire littéraire que se proposait de raconter Credner. Il n'a pas eu le temps de remplir ce plan trop étendu et n'a donné au public que les deux premières parties. Les travaux de Baur et de l'école de Tubingue ont exercé une influence décisive sur la constitution définitive de l'isagogique en lui imposant exclusivement la forme et la méthode historique, en y faisant pénétrer la vie, le mouvement de l'histoire elle-même. Considérés strictement à ce point de vue, les livres du Nouveau Testament ne sont plus que les documents des premières évolutions du christianisme. Il s'agit de les classer dans leur ordre de succession et d'après les tendances contraires qu'ils représentent. La science ne doit plus s'arrêter à la critique purement négative des idées du passé ; elle doit reconstruire positivement l'édifice historique du premier âge chrétien en assignant à chacun de nos livres sa vraie physionomie, son origine historique et sa place logique dans l'ensemble. A ce point de vue on peut considérer comme appartenant à l'histoire de notre science le livre de A. Schwegler, *Das nachapostolische Zeitalter* (1845) où se trouve exposée la série et la genèse historique des livres qui composent le canon du Nouveau Testament. Il est remarquable cependant de constater que l'école de Tubingue n'a laissé aucune *Introduction critique* proprement dite. C'est que l'isagogique pour elle se dissolvait et se perdait dans le grand courant de l'histoire générale. La préoccupation dogmatique, exclusive rejetait dans l'ombre la critique du texte et l'histoire littéraire. Aussi ce système d'une construction dialectique de l'histoire s'est-il effondré. Néanmoins, dès ce moment, la méthode historique triomphe sur

toute la ligne et un cadre tout nouveau surgit pour notre science. L'isagogique apparaissait de plus en plus, affranchie de la dogmatique et de l'intérêt pratique de l'exégèse, comme l'histoire littéraire du christianisme primitif et un chapitre particulier de l'histoire générale. L'isagogique, d'abord simple préface composée d'éléments divers uniquement reliés entre eux par le lien extérieur d'un intérêt pratique, est devenue une histoire dont l'importance se mesure à celle de l'objet qu'elle embrasse. En tant qu'histoire, elle a retrouvé son indépendance et son unité. Elle n'est plus sous le joug d'aucun système théologique; elle n'a plus son but hors d'elle-même. Sans doute ses résultats ne sont indifférents ni à l'apologétique ni à la dogmatique ni à la polémique; mais quel que soit l'usage qu'on en puisse faire, ils subsistent par eux-mêmes et gardent leur valeur en tant que vérités historiques. En même temps elle s'est débarrassée de tous les éléments qui ne lui appartenaient pas. Jadis les théories de l'inspiration, de l'autorité du canon y tenaient une grande place; elles en ont disparu avec raison pour rentrer dans la dogmatique à laquelle elles ressortissent. Encore une fois l'isagogique n'est plus que la constatation et l'exposition suivie des faits littéraires qui concernent le canon biblique et les livres qui le composent. Le premier livre où cette science apparut comme une science purement historique avec une pleine conscience de son principe et une forme logiquement déduite de sa nature est l'ouvrage de M. Reuss, qui porte précisément à son frontispice le titre d'*Histoire* trouvé par Richard Simon: *Die Geschichte der heilig. Schriften des N. T.* (1re éd., 1842; 4e éd., 1864). « Le livre que je soumets à l'examen du public, disait l'auteur, doit moins justifier son apparition par son contenu que par sa méthode. A une science qui manquait, même dans les meilleurs traités qu'on en avait faits, d'un principe générateur et de cohésion organique, j'ai essayé de donner l'un et l'autre. » A l'exemple et à la suite de Credner, M. Reuss développait avec une parfaite logique et dans un ensemble harmonieux l'histoire critique du Nouveau Testament dans les cinq grandes parties de son manuel: histoire des origines des livres particuliers, histoire du canon, histoire du texte, histoire des versions, histoire de l'exégèse. Quelque arrondi et spécieux que soit ce plan, on peut se demander cependant s'il n'est pas trop vaste, si l'isagogique doit se confondre avec l'histoire générale de la Bible, si l'histoire de la diffusion de la Bible, des versions et de l'herméneutique y sont bien à leur place. Il y a de ce côté de l'indétermination et l'on court le risque de voir notre science se transformer dans ce sens en quelque chose qui n'est plus elle. En quoi, par exemple, les versions modernes en langue vulgaire appartiennent-elles au domaine de l'isagogique? Les versions anciennes n'y tiennent elles-mêmes qu'autant qu'elles servent à la critique du texte, et doivent rentrer par conséquent dans l'histoire du texte. Enfin, puisque l'herméneutique existe comme discipline théologique indépendante, pourquoi mettre son histoire dans l'isagogique, alors que sa vraie place est dans la théorie de l'herméneutique elle-même

(voyez l'art. *Herméneutique*)? Aussi devons-nous donner raison à Fréd. Bleek, *Einleitung in das N. T.* (1862) et à Hilgenfeld, *Historisch-kristiche Einleitung in das N. T.* (1875), qui, tout en maintenant la forme historique de notre science l'ont réduite à ces trois parties essentielles : histoire des livres particuliers, du canon et du texte.

IV. Dans la critique que nous venons de faire du plan de Credner et de Reuss, il y a toutefois autre chose encore qu'une question de limites. Il s'agit au fond de la notion même de notre science ; il s'agit de savoir jusqu'à quel point elle garde son caractère théologique. Il devient évident qu'avec Credner, Reuss, auxquels il faut joindre le nom de Hupfeld, *Ueber Begriff und Methode der sogenannten biblischen Einleitung* (1844), l'isagogique se détache du rameau des sciences théologiques pour devenir un chapitre de l'histoire littéraire générale. C'est l'histoire littéraire du christianisme à son premier âge. Les limites mêmes du canon ecclésiastique sont franchies et brisées et il n'y a plus de raison de distinguer entre les livres canoniques et apocryphes. Le but change; il ne s'agit plus d'expliquer le fait littéraire du Nouveau Testament, mais de faire un tableau vivant et complet d'une époque donnée de la religion chrétienne. A ce point, l'isagogique doit perdre son nom ; car elle ne mène et n'introduit plus à rien ; elle n'a plus d'objet déterminé, ni de limites précises. C'est la dissolution d'une science théologique dans l'encyclopédie générale des sciences humaines. Si ce mouvement qui a emporté ainsi l'isagogique et l'a dissoute sous le prétexte de l'émanciper, était absolument légitime, on ne voit point pourquoi toutes les autres sciences théologiques ne suivraient pas la même voie et n'auraient pas le même sort. La dogmatique s'évanouirait dans la philosophie, l'homilétique dans la rhétorique et ainsi de toutes les autres. Il n'y aurait plus de théologie. Qui est-ce qui donne à la science théologique en général et à chaque discipline particulière leur caractère spécial, sinon l'intérêt pratique de l'Eglise qu'elles doivent servir? Donc, tant qu'il y aura sur la terre une Eglise, il y aura une science théologique qui se distinguera de la science en général par le but particulier et l'intérêt pratique qu'elle poursuit et doit poursuivre sous peine de se suicider. Si nous appliquons ce principe mis en évidence par Schleiermacher, à l'isagogique, on voit qu'elle ne peut subsister dans l'enceinte de la théologie, qu'à la condition de maintenir la notion du canon biblique qui lui est fournie par l'Eglise et sans laquelle il est impossible de lui tracer des limites qui ne soient pas arbitraires. Baur, réagissant contre les conséquences de son propre système, l'a prouvé avec une grande force de démonstration dans une série d'articles des *Tubing. Jahrbücher*, 1850, IV et 1851, I, II, III, *Die Einleitung in das N. T. als theologische Wissenchaft.* Il a montré que l'isagogique n'avait pas seulement à faire l'histoire littéraire du siècle apostolique, mais qu'elle avait un objet déterminé, l'étude du canon biblique, et que dès lors, elle avait à faire aussi bien la critique des idées traditionnelles sur ce sujet qu'à raconter et à reconstituer la genèse historique des livres particuliers et du recueil où ils ont été

admis. C'est à ce prix que notre science conserve une physionomie particulière, a des limites arrêtées, une tâche définie et reste une science théologique. Nous pouvons donc conclure et donner une définition juste et complète de l'isagogique. C'est une science qui emprunte sa méthode et sa forme à l'histoire littéraire générale, mais reçoit son objet de l'Eglise. Elle a pour but l'étude historique et critique du canon du Nouveau Testament et des livres qui le composent. A. Sabatier.

ISAIE. Voyez *Esaïe*.

ISBOSETH [Isch Bosèth; Ἰεβοσθέ], fils de Saül qui, après la mort de son père, fut proclamé roi d'Israël par Abner, son général, et reconnu par toutes les tribus, à l'exception de celle de Juda. Une tentative de soumettre cette dernière ayant échoué (2 Sam. II) et Abner ayant abandonné Isboseth qui lui avait reproché ses relations avec une concubine de son père (2 Sam. III, 7), pour passer à son rival David (2 Sam. III, 15 ss.), le fils de Saül se vit, après deux années seulement de règne (2 Sam. IV, 5 ss.), lâchement assassiné pendant son sommeil à Machanaïm, sa résidence (2 Sam. II, 8), par deux de ses officiers qui s'attendaient sans doute à une grande récompense de la part de David (2 Sam. IV,8; cf. Josèphe, *Antiq.*, 7, 2. 1). Le Isboseth désigné 1 Chron. VIII, 33 et IX, 39, comme fils cadet de Saül, est sans doute le même que celui dont l'histoire est racontée dans le deuxième livre de Samuel.

ISELIN (Jacques-Christophe) [1681-1737], helléniste bâlois célèbre. Il professa à Marbourg l'histoire et l'éloquence, puis il retourna à Bâle, où il eut la chaire d'histoire et d'antiquités, et plus tard celle d'exégèse du Nouveau Testament. Parmi ses nombreux écrits, nous citerons : 1° *In sententiam J.-B. Bossuet de Babylone bestiisque et meretrice Apocalypseos*, Bâle, 1701, in-4°; 2° *De canone Novi Testamenti*, inséré dans les *Miscellanea Groningana*, t. III; 3° *Vindicatio Erasmi ab accusatione auctoris Prolegomenorum in Novum Testamentum*, dans Gerdes, *Miscellanea Duisburgensia*, t. I; 4° de curieuses *Dissertations sur le projet de l'empereur Tibère de mettre Jésus-Christ au nombre des dieux de Rome*, insérées dans la *Biblioth. German.*, t. XXXII et XXXIII.

ISIDORE DE PÉLUSE, écrivain ecclésiastique, né, croit-on, à Alexandrie vers 370, mort en 450. Il abandonna le monde, où sa famille tenait un rang considérable, pour embrasser la vie monastique et se retirer dans un couvent de Péluse. Isidore était lié avec les personnages les plus éminents de l'époque, saint Cyrille, Chrysostome, dont il fut le constant défenseur contre les attaques de ses ennemis, les patriarches Théophile et Cyrille d'Alexandrie. Il avait écrit contre les gentils un grand ouvrage qui est perdu; mais on a de lui un grand nombre de lettres, presque toutes consacrées à l'interprétation de l'Ecriture sainte, et remarquables par la piété et le savoir. Ces lettres, au nombres de deux mille treize, mais qui ne sont peut-être pas toutes d'Isidore, forment cinq livres. Les trois premiers furent imprimés avec une traduction latine et des notes par J. de Billy, Paris, 1585, in-f°, et réimprimés avec addition du quatrième livre par

Conrad Rittershausen, Heidelberg, 1605, in-f°; le premier livre fut publié pour la première fois, d'après un manuscrit du Vatican, par André Schott, Anvers, 1623, in-8°; et réimprimé avec une traduction latine et des notes, Francfort-sur-Mein, 1629, in-f°. Enfin une édition complète parut à Paris, 1638, in-f°. — Voyez Heumann, *Dissertatio de Is. Pelus. ejusque epistolis*, Gœttingue, 1737, in-4°.

ISIDORE DE SÉVILLE, san Isidoro, l'un des plus savants docteurs de l'Eglise chrétienne, naquit en 560 environ à Carthagène, où son père Sévérien exerçait les fonctions de préfet. A la mort de ses parents, il fut élevé par son frère Léandre, évêque de Séville, et fit sous son austère direction les études requises pour l'état ecclésiastique. Remarquable par son éloquence et son étonnante fécondité, il travailla à répandre au sein du clergé espagnol les doctrines et les traditions romaines qui, depuis la conversion de Réccared au catholicisme (587) et le célèbre troisième concile de Tolède (589), triomphaient partout des résistances de l'arianisme. En l'an 600 environ, Isidore succéda à son frère. Lié d'amitié avec Grégoire le Grand, il entretint des rapports fréquents avec Rome, avec sa sœur Florentina qui était religieuse, son frère san Fulgencio, évêque d'Astigi (610-619), et san Braulio, évêque de Saragosse (631-651). Tout à la science, Isidore composa de nombreux ouvrages et exerça une influence décisive sur les destinées de l'Eglise espagnole, en présidant, en 619, le deuxième concile de Séville et, en 633, le quatrième concile national de Tolède qui donna à l'Eglise une constitution nouvelle. C'est à cette circonstance qu'il dut l'honneur d'être considéré dans son pays et bientôt par la chrétienté tout entière comme l'auteur de la législation ecclésiastique. Il est probable que l'exemplaire de la collection espagnole des canons, qui servit de base aux travaux du célèbre faussaire du neuvième siècle, portait le nom d'Isidore; car il est prouvé que la préface de la collection se retrouve presque textuellement dans le livre des Etymologies (*Etymol.*, lib. VI, cap. XVI, *De canon. conciliorum*), et l'on est porté à admettre qu'Isidore l'emprunta au code alors en usage dans l'Eglise et l'inséra lui-même dans son livre. D'autres pensent qu'elle passa du livre des Etymologies dans celui des canons. Les deux hypothèses expliquent comment le nom d'Isidore a pu figurer dans la collection des canons et servir d'égide aux fausses décrétales (voyez Carol. de la Serna Santander, *Præfatio in collect. veter. canon. Eccl. Hisp.*, Brux., 1800; et cette collection elle-même dans J.-P. Migne, *Patrologiæ cursus*, LXXXIV, Paris, 1850; P.-B. Gams, *Die Kircheng. von Spanien*, II, 2e part.; Regensb., 1874. Ap. I, *Das alt-spanische Kirchenrecht*, 462, et Vic. de La Fuente, *Hist. eccl. de Esp.*, II, § 90, p. 265, Madr., 1873). Le 4 avril 636, Isidore mourut, après avoir donné à son Eglise des témoignages touchants de sa piété et de son humilité. Voyez pour les détails assez incertains de sa vie et les diverses biographies : F. Arevalo (*S. Isidori hispal. episc.*, *Opera omnia*, Romæ, 1797-1803, 7 vol. in-4° reprod. dans la Patrologie de Migne, LXXXI-LXXXIII), *Isidoriana, sive in edit. oper. S. Isid. Prolegom.*, I-II [Migne, *Patrol.*,

LXXXI]. Cf. *Acta sanctorum*, ad. 4 apr.; H. Florez, *Esp. Sagr.*, IX, 216 394; Bourret, *L'école chrétienne de Séville*, Paris, 1855. — Les œuvres, d'Isidore peuvent se diviser en quatre classes (voyez Fabricius, *Bibl. Latina*, II, 437; Nic. Antonio, *Bibl. Hisp. vet.*, I, cap. III-IV). La première classe embrasse les écrits concernant les saintes Ecritures : 1° Une paraphrase assez étendue de la Genèse et de courtes notes sur les autres livres historiques de l'Ancien Testament, sous le titre de *Quæstiones in Vetus Testamentum, seu mysticorum expositiones sacramentorum*. Ces notes sont puisées chez Origène, Victorin, Ambroise, Jérôme, Gassien, Augustin, Fulgence, et Grégoire; 2° un catéchisme de la Bible en quarante-et-une questions : *De Veteri et Novo Testamento quæstiones*; 3° de courtes notices sur les livres saints : *In libros Veteris ac Novi Testamenti proœmia*; 4° une petite histoire biblique d'une authenticité douteuse : *De ortu et obitu patrum;* 5° un commentaire sur le sens mystique des noms de l'Ecriture et des nombres qui s'y rencontrent : *Allegoriæ quædam script. sacr. et Liber numerorum, qui in sanct. script. occurrunt*; 6° un traité mystique, qui porte divers titres : *Synonyma, de lamentatione animæ peccatricis* ou *Soliloquia*, ou *Dialogus inter rationem et appetitum*. L'auteur retrace les angoisses d'une âme travaillée par les peines du péché et arrivant à la consolation par la considération des devoirs que lui impose la morale chrétienne. Le titre s'explique par le fait que l'auteur exprime la même pensée sous des formes différentes (*Prol. prior* : *Synonyma, id est multa verba in unam significationem coeuntia*. Ex. : Lib. II, 3; *serva rectam fidem, tene sinceram fidem, custodi intemeratam fidem, maneat in te recta fides*). — La deuxième classe contient les œuvres dogmatiques : 1° *De fide catholica ex Veteri et Novo Testamento contra Judæos. Ad Florentinam sororem*. Isidore traite des prophéties relatives à la divinité de Jésus-Christ et des témoignages de l'Ecriture concernant la vocation des païens, l'abolition des cérémonies, le rejet temporaire et l'adoption finale du peuple juif; 2° *Sententiarum libri tres*. Ces trois livres de Sentences tirées de saint Augustin et de Grégoire forment un cours complet de dogme et de morale chrétiennes. La théologie proprement dite, la description des vertus chrétiennes et du développement de la vie au sein des épreuves et des tentations et les devoirs des prêtres, des juges et des seigneurs, tel est le contenu de cet ouvrage qui n'a pas été sans influence sur l'œuvre de Pierre Lombard; 3° *De Ecclesiasticis Officiis*. Ce livre, qui traite des offices ecclésiastiques, a été composé à la prière de l'évêque Fulgence. L'auteur ne parle pas des origines des offices et du ministère ecclésiastique, comme le titre des deux livres dont le traité se compose semble l'indiquer (*De origine officiorum, De origine ministrorum*); mais il donne une description des usages et des coutumes de l'Eglise de son temps et un exposé des devoirs du clergé. A cet ouvrage se rattache 4° *Regula monachorum* : une règle de la vie monacale, qui se distingue par son manque de rigueur. — On peut ranger dans la troisième classe les écrits historiques : 1° Une chronique (*Chronicon*), basée sur les travaux de Julius Africanus, d'Eusèbe de Césarée et de

Victor, évêque de Tunnunum, une ville du nord de l'Afrique (sixième siècle), et embrassant l'histoire du monde jusqu'au règne d'Héraclius et du roi Sisebut; mais au lieu de s'en tenir à la série des années, l'auteur groupe les faits en six grandes périodes ou âges du monde et suit l'ordre des règnes; 2° le livre : *Historia de regibus Gothorum, Wandalorum et Suevorum*, n'est qu'un court résumé, sans importance, de l'histoire de ces peuplades, composé d'après les mêmes principes que la chronique; 3° les biographies de quarante-six personnages illustres de l'Eglise chrétienne renferment des détails précieux pour l'histoire de cette période et portent le titre : *Liber de viris illustribus* ou *De scriptoribus ecclesiasticis* ou *Additio ad libros S. Hieronymi et Gennadii de script. eccl.* — Mais celui que les Pères du huitième concile de Tolède (653) ont appelé le plus grand savant de son siècle, ne s'est pas arrêté aux limites de la théologie, il a embrassé l'universalité des sciences humaines. — Dans la quatrième classe figurent les ouvrages suivants : 1° *Differentiarum seu de proprietate sermonum libri duo.* S'inspirant de l'exemple de Caton, l'auteur rend compte de l'analogie des mots et des choses en suivant l'ordre alphabétique, ex. : *Diff. inter aptum et utile, avarum et cupidum, bellum et proelium*, ou *Deum et Dominum, Trinitatem et Unitatem;* 2° *De ordine creaturarum*, une cosmologie embrassant Dieu, le monde, l'hiérarchie angélique, les espaces célestes, la terre, le genre humain et les choses finales; 3° *De natura rerum ad Sisebutum regem.* Ce traité d'astronomie et de météorologie a été composé à la demande du roi Sisebut; 4° l'œuvre capitale du savant évêque, la dernière qui soit sortie de sa plume et qui, embrassant toutes les connaissances de l'époque, peut être nommée une encyclopédie ou un dictionnaire des sciences naturelles et morales, porte le titre de : *Originum seu Etymologiarum libri XX.* Après avoir parcouru les sciences comprises dans le cycle du *trivium* et du *quadrivium* : la grammaire, la rhétorique, la dialectique; l'arithmétique, la géométrie, la musique et l'astronomie, l'auteur traite des sciences pratiques, de la médecine, de la jurisprudence, de l'histoire et de la théologie scripturaire et ecclésiastique (lib. I-VI). Ensuite il donne un cours complet de la doctrine chrétienne, et parle de Dieu, des choses divines et de l'Eglise (lib. VII-VIII). Puis l'humanité fixe ses regards, les peuples dont elle se compose, les langues qu'elle parle, les rapports des peuples entre eux, et le sens des mots (lib. IX-X). De là, il passe à l'anthropologie, à la zoologie, à la cosmologie, à la géographie et à la minéralogie, et complète son livre par un aperçu des termes relatifs à l'agriculture, à la guerre, aux jeux, à la navigation, aux vêtements et aux instruments de labour et autres. Citons encore quelques lettres. Quant aux autres ouvrages attribués à Isidore, comme *De norma vivendi, exhortatio pœnitendi, liber glossarum, explan. in cantic.*, etc., ils sont ou inauthentiques ou de moindre importance. — Isidore n'est remarquable ni par la profondeur de sa science, ni par l'originalité de ses vues. Il manque de méthode et dépend entièrement des sources qu'il imite ou qu'il reproduit avec une conscience

scrupuleuse et parfois même servile (voyez la liste des auteurs consultés par Isidore dans son livre des Etymologies, *Isidoriana*, pars II, cap. LIII, Migne, vol. LXXXI, 337 ss.). Il ne domine pas son sujet, et n'arrive pas à grouper les divers éléments de son prodigieux savoir d'après les règles d'une logique vigoureuse et serrée. L'esprit systématique lui fait défaut. Son style, quelquefois lourd et embarrassé, manque d'énergie et de saveur et n'a rien de personnel. Mais l'Eglise vénère avec raison en lui l'un de ses plus grands docteurs, car c'est à sa source que se sont inspirées les générations qui vinrent après lui, c'est grâce à ses efforts que l'Eglise d'Espagne a inauguré au septième siècle une ère de prospérité qui a duré jusqu'à l'invasion des Arabes; et pendant tout le cours du moyen âge, c'est dans ses ouvrages que la jeunesse studieuse a appris à connaître les sciences de l'antiquité et l'histoire du passé. Aujourd'hui encore, ceux qui veulent se rendre compte de l'état des esprits et des connaissances humaines aux cinquième, sixième et septième siècles de notre ère, n'ont pas de meilleur guide que les œuvres de l'illustre évêque de Séville. — On connaît quatre éditions de ses œuvres : 1° Celle de Marg de la Bigne, Paris, 1580, in-f°; 2° celle de J.-B. Perez et J. Grial, Matriti, 1599, in-f°, et 1778, 2 vol.; 3° celle de Jacob. du Breul, Par., 1601, in-f°, et Colon., 1617, in-f°; enfin 4° celle de F. Arevalo, reproduite par J.-P. Migne. EUG. STERN.

ISLAMISME. Voyez *Mahométisme*.

ISLANDE (Le christianisme en). L'Islande, aussi remarquable par la douceur relative de son climat et la beauté de sa verdure que par ses geysers et ses volcans, paraît être, au témoignage de M. Vivien de Saint-Martin et de quelques géographes éminents, cette Ultima Thulé dont parle le voyageur grec Pythéas. Si l'on en croit le traité de géographie de Dicuil, moine irlandais, qui vivait vers 825 (voir Letronne, *Recherches géographiques et critiques sur le traité : De mensura orbis*, Paris, 1814, in-8°), des moines culdéens firent vers 750 un séjour assez prolongé dans cette île lointaine, y laissèrent des livres de prières et des vivres et en tracèrent des peintures lamentables, commentées et grossies par toute la tradition du moyen âge. Et pourtant, si le ciel était sombre et triste, dix jours de navigation séparaient seuls l'Islande de la Norvège avec deux haltes aux îles Shetland et Feroe. En tous cas cette première apparition du christianisme ne laissa que fort peu de traces et ce ne fut que plus d'un siècle après que l'Islande fut définitivement connue et rattachée au monde occidental. Ce fut en 860 que le Northmann Radd-Odd fit le tour de l'Islande, dont il reconnut le caractère insulaire et à laquelle il donna le nom de Sneeland, ou pays de la neige, qui fut remplacé un siècle après par son nom actuel. Vers la fin du neuvième siècle l'établissement du pouvoir absolu en Norvège, par Harald Harfager, chassa du pays de nombreux mécontents et des proscrits, qui fondèrent en Islande une république aristocratique et encore païenne. Cette colonie, dont on a retrouvé les traces jusqu'au soixante-treizième degré de latitude, découvrit le Grœnland, le Labrador et l'Amérique.

qu'elle appela Vinland (ou pays de la vigne), quatre siècles avant Christophe Colomb par l'expédition de Bijorn en 1001. Les légendes et les Sagas du cycle mythologique scandinave jouèrent un grand rôle dans la vie intellectuelle et nationale de l'Islande, dont l'Edda était comme la Bible. Les scaldes ou chantres nationaux en conservaient précieusement le souvenir, et cet ensemble de faits, joint à l'esprit d'indépendance, à l'isolement et à l'origine de ces populations mélangées, nous explique la résistance acharnée qu'elles opposèrent pendant longtemps à toutes les tentatives de prosélytisme venues du dehors. Ce fut un évêque allemand, Frédéric, qui annonça le premier l'Evangile en Islande. Il avait converti l'Islandais Thirwald, qu'il avait appris à connaître sur les côtes de la Baltique, et il se rendit avec lui en Islande en 981, mais ne put parvenir à détacher du paganisme son père, Codran, qui plaçait toute sa confiance dans la pierre sacrée de Thor, aérolithe tombé près de sa demeure. Ce fut en vain que, sur la prière de l'évêque, la pierre se fendit en deux, en vain que deux sorciers, qui avaient voulu subir l'épreuve du feu, périrent victimes de leur fanatisme ; les scaldes conservèrent leur ascendant et le peuple, furieux de l'atteinte portée à ses antiques superstitions nationales, mit en 984 le feu à la première église chrétienne construite dans l'île. Nous ne devons pourtant pas considérer les efforts de Frédéric comme entièrement stériles et nous voyons le chef Thorkil, converti par lui, offrir sa maison comme le lieu de culte de la religion nouvelle. Quelques années plus tard Olaf ou Olaus Ier Trygvœson, roi de Norvège, après avoir reçu le baptême, résolut d'introduire le christianisme dans tous les Etats soumis à sa domination. Parmi les personnes attachées à sa cour se trouvaient plusieurs Islandais appartenant aux plus nobles familles et professant, comme lui, le christianisme. Son premier missionnaire, Stefner, se rendit odieux par ses violences et dut abandonner son œuvre en 996. Thangbrand, qui lui succéda, le dépassa encore en cruauté, joignit à la persécution les spoliations les plus éhontées et se vit ignominieusement chassé après un meurtre commis à son instigation par l'un de ses serviteurs sur un habitant du pays. Olaf II, le saint, qui avait continué l'œuvre d'Olaf Ier, périt victime d'une conspiration soutenue par la Suède, et l'Islande, après quelques années d'indépendance, tomba sous Waldemar Ier au pouvoir du Danemark, qui profita de ses discordes intestines pour s'en emparer et qui l'a conservée jusqu'à nos jours. Revenons maintenant aux efforts tentés par Olaf Ier. Excité par les plaintes amères de Thangbrand et résolu à tirer de ses sujets une vengeance éclatante, il se préparait à diriger contre l'Islande païenne une expédition militaire; mais il se laissa apaiser par les sages conseils de deux nobles islandais chrétiens, Hialti et Gissur, qui avaient dû abandonner leur patrie pour rester fidèles à leur foi. Ils firent remarquer au roi ce qu'avait d'excusable la résistance de leurs compatriotes attachés aux traditions des ancêtres ; ils lui prouvèrent que les violences de Thangbrand avaient provoqué de légitimes représailles et ils s'offrirent pour aller repren-

dre l'œuvre interrompue. Ils s'embarquèrent en l'an mil sur des navires fournis par le roi avec des vivres et des bois de construction et emmenèrent avec eux quelques prêtres chargés de la direction de la future Eglise. A leur arrivée, les chrétiens échappés à la persécution, tous ceux qui avaient conservé au fond du cœur quelque attachement pour le christianisme et ceux qui redoutaient la puissance royale se joignirent à eux. L'opposition n'en persista pas moins avec violence et une guerre civile semblait inévitable quand le juge, Sido Hallr, partisan de Hialti, soutenu par le prêtre païen Thorgeir, qui était presque gagné à la religion nouvelle, réussit à faire voter par le peuple, réuni en assemblée générale, trois lois, qui devinrent le code de la nation et qui déclaraient le baptême obligatoire pour tous les Islandais, ordonnaient la destruction des idoles et défendaient l'usage de la viande de cheval et l'exposition des enfants nouveaux-nés. A partir de ce moment l'on peut considérer le christianisme comme définitivement implanté en Islande, mais il n'est pas difficile de comprendre combien une conversion semblable présentait peu de garantie et de solidité. Les historiens relèvent l'ignorance des néophytes, qui savaient à peine réciter un *pater* et un *ave*, la persistance des usages païens mal déguisés sous un léger vernis de christianisme, la position précaire des prêtres, réduits pour vivre à vagabonder, à exercer tous les états, même à porter les armes et demeurant sans instruction et sans autorité. Gissur voulut remédier, dans la mesure du possible, à cette triste situation et envoya son fils Isleif faire ses études en Europe. Celui-ci, après avoir achevé son éducation à Erfurt, se vit, à son retour en Islande en 1051, nommé évêque et établit son séjour à Skalholt, qui fut pendant des siècles la résidence du premier évêque du pays. Isleif substitua le premier l'alphabet latin aux caractères runiques et traduisit plusieurs ouvrages d'édification pour le peuple. En 1107 un second évêché fut fondé à Holum. Ce fut vers cette dernière date que le denier de saint Pierre fut établi dans toute l'île. Les Islandais conservèrent toujours le goût de leurs ancêtres pour les expéditions lointaines et aventureuses. Nous les avons suivis au Labrador, aux Shetland, aux Feroe et jusque dans la mystérieuse Amérique. En l'an mil l'Islandais Leif, fils d'Eric le Rouge, qui dans le cours de ses expéditions, avait épousé aux Hébrides la chrétienne Thorunna, s'établit dans le Grœnland et y introduisit la foi chrétienne. Le christianisme y domina à partir de 1100, mais les affreux ravages de la peste noire mirent un terme aux relations de l'Europe avec cette contrée lointaine, qu'Egède (voir *Egède*) dut évangéliser de nouveau dans le courant du dix-huitième siècle. Nous voyons l'Eglise d'Islande offrir pendant tout le moyen âge le même spectacle que les Eglises du continent. Les usages païens ne cèdent qu'à la longue à l'influence de la prédication chrétienne, car comment un clergé pauvre et ignorant aurait-il pu exercer sur les esprits une action décisive? Toutefois l'ascendant des hauts dignitaires, appartenant pour la plupart aux premières familles du pays, put contrebaer dans une certaine mesure ces ferments de superstition. Pen-

dant deux ou trois siècles les prêtres continuèrent à se marier et résistèrent avec quelque succès aux prétentions de la curie romaine. Si toutes les erreurs du catholicisme trouvèrent en Islande comme ailleurs un terrain favorable, le haut clergé, relevant à l'origine de l'archevêché de Brême-Hambourg (831), puis successivement des archevêchés de Lund (1103) et de Nidaros (1152), lutta avec énergie pour la défense de ses droits contre les prétentions du pouvoir royal. De son côté le clergé se vit exposé aux attaques d'une population impétueuse, indisciplinée, jalouse de ses prérogatives. Ces luttes intestines qui amenèrent plus d'une fois l'effusion du sang, permirent à la royauté danoise d'établir, avec le concours des moines, son autorité sur des bases solides. L'épisode le plus saillant de ces discordes obscures est le conflit qui s'éleva en 1269 entre l'archevêque Thorlakson et le peuple au sujet du patronat laïque et que seule l'intervention du roi Magnus parvint à apaiser. — La Réforme pénétra du Danemark en Islande dans la seconde moitié du seizième siècle. Dès 1540 Oddr Gottschalkson avait traduit le Nouveau Testament imprimé à Rœskilde. La première édition de la Bible entière est postérieure de quarante ans. En 1539 l'évêque catholique Œgmund Pallson, las de lutter contre le courant des idées nouvelles et les prétentions du pouvoir royal, désigna pour son successeur Gizur, élève distingué de l'Université de Wittemberg, prêtre marié et gagné aux idées évangéliques. L'évêque Ion Aruson, défenseur obstiné de la religion catholique, engagea l'évêque démissionnaire Œgmund à reprendre la lutte contre Gizur, mais Œgmund, accusé d'avoir pris part au meurtre d'un fonctionnaire royal, fut déporté en Danemark dès 1541. Gizur, premier évêque protestant de l'Islande, mourut en 1548, après avoir rencontré sur son chemin mille obstacles, qui provenaient de l'attachement du peuple pour les vieilles coutumes, de l'ignorance générale et de la confiscation des biens du clergé par le gouvernement, mesure arbitraire qui plongea le nouveau clergé dans la plus profonde détresse. Ion reprit la lutte contre le nouvel évêque, Martin Einarson, qu'il mit en prison. Il ne craignit pas de faire jeter à la voirie le corps de l'évêque Gizur et de persécuter les fonctionnaires du roi, mais ses menées secrètes avec les ennemis de l'Etat amenèrent son arrestation et son supplice en 1550. Depuis cette époque l'archevêché d'Islande a été aboli et la Réforme a rencontré les mêmes obstacles que naguère le catholicisme : l'ignorance, les préjugés invétérés, le petit nombre et la pauvreté des membres inférieurs du clergé et la persistance de l'usage du latin dans une partie du culte pendant plus d'un siècle. Toutefois nous devons constater que l'évêque Thollakon avait dès 1574 établi une imprimerie à Hollur et ouvert de nombreuses écoles. Depuis le commencement du siècle on signale des progrès manifestes dans l'Eglise évangélique d'Islande. Le roi, *summus episcopus*, y est représenté par des surintendants auprès de cette population, actuellement tombée de cent mille à cinquante mille âmes. Les voyageurs modernes l'ont trouvée pure, simple, foncièrement hospitalière et des catholiques ont su rendre hommage à la

science éclairée et aux vertus évangéliques d'un clergé plein de dévouement et de zèle, mais toujours pauvre et insuffisant. En esquissant cette histoire religieuse de l'Islande nous avions présentes à l'esprit ces deux antiques prophéties : « Les îles espéreront en moi, » dit l'Eternel (Esaïe LI, 5) ; « Chacun se prosternera devant l'Eternel dans son pays, dans toutes les îles des nations »(Soph. II, 11).—Sources : Finnus Johanneus, *Historia ecclesiastica Islandiæ*, 4 vol., Havniæ, 1772-1778 ; Langebek, *SS. Dan.*, II, 504-519 ; VIII, 552-568 ; Münter, *Gesch. der Einführung d. Christ. in Dænemark*, 2 vol ; Maurer, *Bekehrung der Norm. Stæmme*, 1 vol., et l'article *Island* dans *Herzogs Real-Encycl. ; Scripta historica Islandorum*, Havniæ, 1828, 12 vol. ; Neander, *Kirch. Gesch.*, VI, 34. 47. A. Paumier.

ISMAEL (Y s m â ê l ; Ἰσμαήλ, c'est-à-dire Dieu entend). — 1° Fils d'Abraham et de sa concubine Agar (Gen. XVI, 11. 16). La vue du jeune Ismaël excite la jalousie de Sarah, lors de la fête célébrée en l'honneur du sevrage d'Isaac, et elle exige d'Abraham la répudiation du fils et de la mère. Une tradition juive postérieure (Gal. IV, 29) attribue cette cruauté de Sarah à des sévices qu'Ismaël aurait exercés sur son jeune frère. D'après le sens littéral de Gen. XXI, 9, Ismaël était encore très jeune à cette époque ; ce passage suit donc une autre chronologie que Gen. XVI, 16, d'après lequel Ismaël avait à peu près quinze ans lors de son expulsion de la maison paternelle. Sauvé miraculeusement de la mort dans le désert de Beer-Sçebah, Ismaël grandit dans le désert de Paran, et sa mère le marie plus tard à une Egyptienne (Gen. XX, 20). D'après Gen. XXV, 17, Ismaël mourut à l'âge de cent trente-sept ans. Si les Israélites conservèrent le souvenir de leur proche parenté avec les Ismaélites (Gen. XVII, 23), la mère égyptienne et la femme d'Ismaël semblent indiquer une alliance de sa race avec les Egyptiens, tout comme le mariage de sa fille avec Esaü indique une alliance avec les Edomites. A cela correspond l'indication des demeures occupées par les peuples qui descendaient des douze fils d'Ismaël (Gen. XXV, 12). Ils habitaient tout le désert situé entre la frontière est de l'Egypte et le golfe persique. Aussi le nom d'Ismaélites fut-il donné plus tard à tous les Bédouins habitant le nord de l'Arabie et comprenait même les Madianites (Gen. XXXVII, 25 ; Juges VIII, 24). Les écrivains arabes, toutefois, distinguent entre les Arabes ismaélites et les Arabes autochtones (joctanides). Voir Hottinger, *Hist. oriental.*, 210 ; Herbelot, *Biblioth. oriental.*, II, 343 ss.).— 2° Fils de Methanjah, petit-fils d'Elisamah, de race royale, est l'assassin de Gédaljah, qu'il tua sur l'instigation du roi ammonite Baalis (Jérém. XL, 14). Ce meurtre fut commis, deux mois après la destruction de Jérusalem, à l'occasion d'un festin que Gédaljah donna aux conjurés. Ismaël parvint à se soustraire par la fuite à la vengeance de ses persécuteurs et trouva asile auprès des Ammonites (2 Rois XXV, 25 ; Jérém. XL, 13 ; XLI, 18).

ISMAÉLIENS, secte musulmane. Voyez *Mahométisme*.

ISRAEL (Histoire du peuple d'). Nous placerons en tête de l'esquisse, nécessairement très incomplète, que nous allons donner ici

de l'histoire juive, quelques indications chronologiques. Comme l'établissement des dates des principaux événements qui marquent la destinée des peuples de l'antiquité, la fixation de la chronologie israélite présente de grandes difficultés; mais ces difficultés sont singulièrement aggravées par le préjugé qu'on y apporte d'ordinaire et qui n'a cédé la place à une vue plus rationnelle que depuis un petit nombre d'années. Aujourd'hui il est devenu possible, sinon de dater avec précision les principaux faits de l'histoire d'Israël, au moins d'indiquer le degré approximatif de certitude que l'on peut obtenir à l'égard de telle ou telle des époques dans lesquelles se divise cette histoire.— La plupart des auteurs qui se sont occupés de la chronologie de la partie la plus ancienne de l'histoire du peuple israélite ont commis la faute de considérer comme des documents historiques des récits légendaires ou mythiques dont le cadre est absolument factice et artificiel, tels que ceux que contient la Genèse. Dans cette période elle-même il faut distinguer deux parties, la première qui se rapporte à l'histoire du genre humain jusqu'à Abraham, la seconde qui s'étend d'Abraham jusqu'à l'établissement de ses descendants en Egypte. Pour la première partie, on peut se reporter à ce qui est dit dans notre article : *Histoire primitive de l'humanité d'après la Bible*; l'on pourra consulter aussi l'analyse critique que nous avons donnée des divers documents dont la combinaison forme le premier livre de la Bible, dans l'article *Genèse*. Du moment où le caractère artificiel de tous les chiffres en question a été élevé au-dessus de toute espèce de doute, il est regrettable de voir dépenser de grands efforts d'érudition pour examiner si les chiffres du texte hébreu doivent être préférés à ceux du texte samaritain ou grec, s'il est possible de faire rentrer la chronologie de l'Egypte et de la Chine dans les limites assignées par la date biblique du déluge, etc. Tous ces essais d'ailleurs, se rapportant à l'époque antérieure au patriarche considéré comme l'ancêtre même du peuple israélite, peuvent être envisagés comme étrangers à l'objet actuel de nos recherches. — La chronologie de l'époque patriarcale, à son tour, ne saurait pas davantage être regardée comme pouvant fournir les éléments d'un calcul quelconque; les chiffres très précis, trop précis, qu'elle nous présente révèlent en effet leur origine purement artificielle à l'examen critique. Les doutes soulevés par l'historien à l'égard de l'existence même d'un Abraham, d'un Isaac et d'un Jacob, seraient jugés excessifs, que les dates exactes des principaux événements de leur vie n'en prendraient pas davantage le caractère d'une chronologie digne de foi. Nous arrivons ainsi à l'époque qui voit l'établissement de la famille de Jacob sur la terre d'Egypte. Des synchronismes ont été tentés ici à l'aide de la reconstruction des annales égyptiennes par le moyen des monuments; mais aucune des hypothèses proposées n'a obtenu l'assentiment général, et il demeure établi que cet événement capital dans l'histoire du développement israélite ne saurait servir de point de départ à la chronologie juive. Peut-on fixer au moins les limites du séjour des Israélites en Egypte? Un texte de l'Exode

(XII, 40) dit quatre cent trente ans, mais ce chiffre trouve sa réfutation dans d'autres indications contenues aux livres sacrés eux-mêmes, entre autres dans la table généalogique des Lévites (Exode VI, 15-25) qui suppose un intervalle beaucoup moins considérable.— On devrait toutefois s'estimer heureux si le synchronisme de l'histoire égyptienne permettait d'établir sans contestation la date de la sortie d'Egypte. Mais ici encore le terrain solide fait défaut; les historiens qui s'occupent plus spécialement de l'histoire juive et les égyptologues ont proposé, chacun de leur côté, une série de dates qui n'ont jamais fait taire les objections et levé les difficultés aussitôt soulevées. Quand même on voudrait ne pas tenir compte du synchronisme égyptien et établir la date de la sortie d'Egypte à l'aide des seules données bibliques, l'on n'échapperait point à l'embarras. En effet, les chiffres que nous trouvons dans le livre des Juges et dans le premier livre de Samuel nous donnent, depuis la mort de Josué jusqu'au commencement du règne de Saül, une somme de cinq cents ans, somme qui doit elle-même être considérée comme incomplète, puisque ni l'époque de Samgar (Juges III, 31), ni l'anarchie qui précède la troisième servitude, sous Jabin (IV, 1), ni les époques de trouble qui suivirent la mort de Gédéon et celle de Jaïr (VIII, 33-35 et X, 6) ne sont exactement déterminées. Si l'on ajoute à ces indications, le temps du séjour au désert et celui du gouvernement de Josué, on arrive à près de six cents ans. D'autre part, les livres des Rois (1 Rois VI, 1) ne comptent que quatre cent quatre-vingts ans depuis la sortie d'Egypte jusqu'à *la fondation du temple de Salomon*, passablement postérieure à Saül. Aucun artifice ne saurait combler une pareille contradiction. D'ailleurs l'examen interne des chiffres donnés depuis la sortie d'Egypte jusqu'à Samuël montre qu'on ne saurait leur attribuer aucun crédit; ce sont pour la plupart des chiffres ronds, quarante, quatre-vingts, etc. Il résulte de ces observations, que la date de la sortie d'Egypte et de l'établissement des Israélites dans le pays de Canaan ne saurait pas être établie à l'aide des données bibliques; la meilleure preuve en est dans l'écart des différentes supputations, qui vont des environs de l'an 1600 jusqu'à ceux de l'an 1300 avant l'ère chrétienne. Le plus sage sera d'adopter, sous bénéfice d'inventaire, la dernière date, de toutes la moins ambitieuse.—Nous venons d'indiquer que les bases manquaient pour l'établissement de la chronologie de l'époque dite des Juges. Mais nous devons faire planer cette même incertitude sur les dates généralement adoptées pour Saül, David et Salomon. Ici les divergences qui étaient le fait des époques précédentes s'atténuent sensiblement, et l'on se contente volontiers des dates suivantes : Règne de Saül 1075 (environ)-1055, David 1055-1015, Salomon 1015-975, schisme des dix tribus 975. Nous ne dissimulons pas que les chiffres admis pour la durée des règnes de David et de Salomon nous semblent eux aussi sujets à caution; cette répétition du nombre rond de quarante trahit plutôt l'artifice de l'écrivain qu'un souvenir précis. Ici encore nous faisons nos réserves. — A partir du schisme des dix tribus, les indi-

cations chronologiques sont infiniment plus dignes de confiance; nous les possédons en effet en une double série, l'une correspondant à la succession des rois en Juda, l'autre à la succession en Israël. Grâce au soin du rédacteur qui établit une relation entre l'accession au trône dans les deux royaumes et l'année correspondante du roi contemporain de la dynastie voisine, on peut espérer se trouver sur un terrain absolument solide, d'autant plus que les chiffres ronds, trop volontiers recherchés dans les époques précédentes, font place à une variété qui a tout le cachet de l'exactitude historique. Cet espoir est cependant déçu à son tour, tout au moins pour ceux qui s'imaginent pouvoir obtenir des indications absolument précises et ne se contentent pas d'une approximation raisonnable. M. Munk expose ce nouvel embarras en fort bons termes (*Palestine*, p. 299) : « La chronologie de cette période présente de graves difficultés. Le royaume d'Israël dura jusqu'à la sixième année du règne d'Ezéchias, roi de Juda ; or, en additionnant les années de règne que les livres des Rois donnent aux dix-neuf rois d'Israël, on trouve un total de deux cent quarante-et-un ans, sept mois et sept jours, tandis que pour les rois de Juda, jusqu'à la sixième année d'Ezéchias, on trouve, tant dans les livres des Rois que dans les Chroniques, le nombre total de deux cent soixante ans. Une autre difficulté est celle-ci : l'auteur des livres des Rois, non content de marquer les années de règne de chaque roi de Juda et d'Israël, dit presque toujours qu'un tel roi de Juda commença à régner dans telle année de tel roi d'Israël et *vice versâ*, sans que ces données puissent toujours se mettre d'accord avec celles que nous trouvons sur la *durée* des différents règnes. — Ces difficultés ont occupé de tout temps les commentateurs de la Bible et les chronologistes, et, pour les résoudre, chacun a fait ses hypothèses. Les uns ont supposé des fautes dans les chiffres, les autres, dédaignant ce moyen commode, ont supposé des corégences dans Juda ou des interrègnes dans Israël. En outre, il est évident que les années de règne qu'on attribue aux différents rois ne sont pas toutes des années complètes, soit qu'on ait compté les fractions d'années, à la fin des règnes, pour des années complètes, soit qu'en prenant pour point de départ l'ère de la sortie d'Egypte, on ait attribué à tel roi toute l'année au milieu de laquelle il monta sur le trône, ainsi que toute l'année au milieu de laquelle il mourut, et qu'on ait ainsi prolongé son règne d'une année ou de plus... » En partant de ces données, on est arrivé à établir différents synchronismes; nous reproduisons celui de Munk, non parce que nous le croyons définitif, mais parce qu'il est commode d'avoir un tableau sous les yeux :

Royaume de Juda.		*Royaume d'Israël.*	
Roboam,	975	Jéroboam,	975
Abiam,	958		
Asa,	955		
		Nadab,	954
		Baésa,	952
		Éla,	930
		Zimri,	928
		Omri,	928
		Achab,	917
Josaphat,	914		
		Achazia,	897
		Joram,	896
Joram,	889		
Achazia,	885		
Mort d'Achazia,	884	Mort de Joram,	884
Athalie,	884	Jéhu,	884
Joas,	878		
		Joachaz,	856
		Joas,	840
Amasia,	838		
		Jéroboam II,	825
Ouzia,	809		
		Interrègne,	782-772
		Zacharie,	772
		Sallum,	771
		Menahem,	771
		Pékahia,	760
Jothans,	758	Pékah,	758
Achas,	741		
		Interrègne,	738-729
		Hosée,	729
Ezéchias,	726		
6e année d'Ezéchias,	721	Chute d'Israël,	721

Après la chute du royaume d'Israël, la série des rois de Juda s'établira comme il suit (Munk) :

Suite du règne d'Ezéchias,	721-697	Joachaz,	610
Manassé,	697-642	Joïakim,	610-599
Amon,	642-640	Joïachin,	599
Josias,	640-610	Sédecias,	599-588

Ces différentes données chronologiques, qui embrassent près de quatre siècles et qui sont du plus haut prix tant pour l'histoire juive que pour l'histoire ancienne générale, viennent d'être ébranlées par les découvertes des assyriologues. Ces découvertes et l'influence qu'elles doivent exercer sur la fixation de la chronologie judaïque ont été particulièrement exposées dans l'ouvrage bien connu de Schrader (*Die Keilinschriften und das Alte Testament*). Mettant à profit le précieux *Canon des éponymes assyriens*, M. Schrader établit un certain nombre de synchronismes entre les monuments assyriens et les textes bibliques (ouv. cité, p. 299) et constate des écarts très

sensibles, qui portent tantôt sur une période de quarante ou cinquante ans, tantôt sur un chiffre d'une vingtaine d'années ou moins. Ainsi les documents assyriens nous font constater l'existence en 854 d'Achab qui, d'après la chronologie biblique, serait mort en 897, en 842 de Jéhu en désaccord avec le texte sacré, etc... M. Schrader a conclu que les chiffres de la chronologie biblique devaient subir un redressement correspondant aux données de la chronologie assyrienne, redressement qui, dans certains cas, atteindrait près d'un demi-siècle. Il a maintenu ses résultats contre différentes attaques, entre autres contre M. Oppert dans un ouvrage récemment paru (*Keilinschriften und Geschichtsforschung*, 1878). M. Oppert, de son côté, a repris le problème à un point de vue nouveau dans un travail intitulé : *Salomon et ses successeurs* (1877 ; voyez sur cet ouvrage la *Revue critique*, numéro du 5 janvier 1878, art. de M. Maspero). M. Oppert s'oppose à la conclusion de M. Schrader qui réduit d'environ cinquante ans la somme totale des années de règne des rois de Juda et d'Israël. En effet, si l'on admet la série des rois assyriens telle qu'elle résulte du canon des éponymes, on obtient l'ordre suivant : Salmanasar III (857-822), Samsi-Bin III (822-809), Binnirari III (809-780), Salmanasar IV (780-770), Asourdanil II (770-752), Asournirari (752-745), Touklat-habal-asar II (745-726), ce qui oblige à placer la mort d'Ackab vers 861 au lieu des environs de l'an 900, et par suite le schisme des dix tribus vers l'an 930 au lieu de 975. M. Oppert assure qu'une certaine éclipse de soleil correspondant à l'un des éponymes et que M. Schrader place en 763 doit être reportée à l'année 809. C'est sur ce phénomène astronomique qu'il se fonde pour affirmer, à défaut de tout indice tiré du document même, que le canon des éponymes renferme une lacune de quarante-sept ans, correspondant à la distance des deux dates auxquelles serait assignée l'éclipse contestée. Cette lacune étant placée entre Asournirari et Touklat-habal-asar (Tiglath-Piléser) on a le double avantage de combler la différence entre les deux chronologies assyrienne et judaïque et de trouver une place pour Phul, dont parle la Bible, lequel ne se retrouve pas dans le canon assyrien et que M. Schrader assimile à Tiglat-Piléser. M. Schrader a fait remarquer que l'hypothèse de M. Oppert aggravait, au lieu de la lever, la contradiction entre la chronologie biblique et la liste des rois assyriens. En effet, il ne s'agit pas de supprimer un écart unique s'élevant à une cinquantaine d'années, mais une série de divergences qui varient entre dix ans et un demi-siècle. Il semble donc qu'il faille s'en tenir à l'opinion de Schrader, jusqu'à ce qu'elle ait été ébranlée par des preuves plus décisives. Quoiqu'il en soit, voici les principaux chiffres proposés par M. Oppert et qui se rapprochent beaucoup de la chronologie la plus généralement adoptée : mort de Salomon, 978 av. J.-C. ; règne d'Achab, 920 ; mort d'Achab, octobre 900 ; règne de Jéhu, avril 887 ; chute de Samarie, juin 721 ; expédition de Sennachérib, 700 ; règne de Nabuchodonosor, août 605 ; destruction de Jérusalem, août 587. Dans son excellente *Histoire ancienne des Peuples de l'Orient*, M. Maspero

a adopté la manière de voir de Schrader et placé en 929 le schisme des dix tribus (voyez la note de la p. 368). M. Duncker soumet à son tour à la discussion toutes ces dates dans une note importante de la 4e édition de sa *Geschichte des Alterthums* (II, 66-69). Adoptant les résultats de Schrader, etc., il prétend seulement les corriger au moyen de l'inscription de Mésa, d'après une expression de laquelle il estime que les temps de règne d'Omri et d'Achab ont été abrégés dans le texte biblique ; il arrive à placer ainsi la séparation du royaume qui fut le résultat de la mort de Salomon à l'an 753 av. J.-C. — De l'ensemble de ces témoignages il résulte que la chronologie hébraïque ne peut être établie avec quelque approximation qu'à partir du schisme des dix tribus, que depuis ce moment les variations sont restreintes dans des limites raisonnables, que par les ressources combinées des textes de l'Ancien Testament et des monuments ou documents étrangers, on peut arriver ainsi à une certitude très satisfaisante pour la période qui embrasse les trois siècles et demi qui ont précédé la destruction définitive du royaume juif. Pour la période qui court à partir de cet événement, les mêmes difficultés n'existent pas, et les documents profanes ont permis depuis longtemps déjà d'établir les principales dates. Il n'y a donc pas lieu d'y insister. — La chronologie biblique a donné lieu à d'innombrables publications, trop souvent dépourvues de l'esprit critique le plus élémentaire. Parmi les essais faits pour concilier les données de la Bible soit entre elles, soit avec les monuments et documents étrangers, on pourra consulter avec curiosité le livre tout récemment paru de J. Raska (*Die Chronologie der Bibel im Einklange mit der Zeitrechnung der Egypter und Assyrier*, Vienne, 1878). — Voyez sur cet ouvrage notre article dans la *Revue critique*, numéro du 12 juillet 1879.

L'histoire du peuple d'Israël a pour principaux documents les livres de l'Ancien Testament ; elle dépend donc de l'appréciation qui sera portée sur l'origine, la composition et la valeur historique des différentes sources bibliques. Nous devons pour notre présente étude considérer ces résultats comme connus et renvoyer à cet égard aux articles qui en traitent particulièrement. Cette histoire peut se diviser en quatre parties, correspondant à quatre périodes bien distinctes : 1° Période de formation de la nationalité israélite (depuis les origines jusqu'à Samuël) ; 2° période de la royauté nationale (de Saül à la ruine du royaume de Juda) ; 3° période de la suzeraineté chaldéenne, persane et grecque (depuis l'exil jusqu'à la révolte des Macchabées) ; 4° période de la dynastie hasmonéenne et de la domination romaine (jusqu'à la destruction définitive de l'Etat juif sous Hadrien).

I. Formation de la nationalité israélite. « Mon père était un Araméen nomade ; il descendit en Egypte avec peu de gens, et il y fixa son séjour ; là il devint une nation grande, puissante et nombreuse. Les Egyptiens nous maltraitèrent et nous opprimèrent, et ils nous soumirent à une dure servitude. Nous criâmes à Jahveh, Dieu de nos pères. Jahveh entendit notre voix ; il vit notre oppression, nos peines et nos misères. Jahveh nous fit sortir d'Egypte à main forte et à bras

étendu, avec des prodiges de terreur, avec des signes et des miracles. Il nous a conduits dans ce lieu (le pays de Canaan) et il nous a donné ce pays, où coulent le lait et le miel. » Voilà le résumé de l'histoire des origines israélites que le Deutéronome (XXVI, 5-9) place dans la bouche du fidèle au moment où il dépose son offrande devant l'autel de Jahveh, et ce résumé contient la substance de ce que les Juifs savaient raconter des commencements de leur nation. Une famille syrienne, amenée par une cause inconnue en Egypte, s'y développant grâce à des circonstances favorables, puis échappant par un concours d'événements où l'on vit de bonne heure l'intervention du dieu national, à l'oppression que l'on voulait faire peser sur elle et s'établissant dans la terre de Canaan, voilà tout ce qu'il est permis d'affirmer des commencements d'une nation qui devait jouer dans l'histoire du monde un rôle singulièrement supérieur à son modeste territoire. Le Pentateuque développe ce même thème avec une grande variété et une grande abondance de détails, mais ses récits, souvent contradictoires, trahissent à l'examen beaucoup moins des souvenirs antiques que l'œuvre d'écrivains habiles à orner du brillant vêtement de la fantaisie un passé trop maigre. Dans l'état actuel des études relatives à l'antiquité, il nous semble difficile de dépasser ce qui est dit plus haut, dans la citation empruntée au Deutéronome, relativement aux origines de la race israélite elle-même; les rapports de parenté que les textes de la Genèse établissent entre les descendants d'Abraham et les peuples voisins sont confirmés en une grande mesure par l'étude des langues et des religions de l'Asie occidentale. Il ne semble pas que la tradition primitive dût remonter au delà de Jacob ou Israël, du personnage mythique qui donne son nom à la nation, ou plutôt dont la figure et le nom sont empruntés au caractère et à la désignation habituelle de celle-ci. L'on doit donc penser que les figures d'Isaac et d'Abraham ne sont venues que postérieurement à celle d'Israël-Jacob. Si l'on voulait à toute force retrouver dans les légendes de la Genèse quelque événement historique, on pourrait supposer quelque réalité au conflit qui divisa Esaü et Jacob, les Edomites et les Israélites, mais de pareilles suppositions sont toujours sujettes à caution. Nous avons donc connaissance d'un groupe de population syrienne, connu de bonne heure sous le nom collectif d'Israël, apparenté avec un grand nombre de nations voisines et qui fixa son séjour dans la région occidentale de l'isthme de Suez. Les annales égyptiennes nous permettent-elles de retrouver la trace de cette installation? C'est un problème dont beaucoup d'érudits ont cru pouvoir offrir une solution; mais la plupart de ces essais sont viciés par une appréciation très insuffisante des documents hébraïques eux-mêmes. Quel rapport a-t-il pu y avoir entre les immigrants israélites et les Hycsos ou telles autres peuplades venues de l'Asie en Egypte, on ne saurait le dire. On n'est pas arrivé à des résultats plus solides, nous l'avons dit, en ce qui concerne soit la durée du séjour de la petite peuplade en Egypte, soit le moment de sa sortie. La tradition la plus accréditée place l'Exode sous le règne de

Ménephtah. « Mais, dit M. Maspero, à tenir compte des monuments jusqu'à présent connus, rien encore dans l'état de l'Egypte sous Ménephtah n'indique une décomposition assez profonde pour que la révolte et la fuite d'une tribu considérable aient pu se produire heureusement... C'est seulement pendant les années qui précédèrent et suivirent la mort de Séti II que se trouvent réunies les conditions favorables à l'Exode ; décomposition et démembrement de la monarchie égyptienne, invasion étrangère, guerre contre les envahisseurs, qui s'étendirent sur tout le Delta et durèrent longtemps. On comprend aisément qu'au milieu du désordre général une tribu étrangère persécutée par les Egyptiens et lasse de la persécution ait pu quitter ses cantonnements et prendre le chemin du désert sans être énergiquement combattue par ses anciens maîtres, trop menacés dans leur propre existence pour s'inquiéter beaucoup de la fuite d'une bande d'esclaves. » On peut juger par ces lignes de la réserve extrême qu'il convient d'apporter en ces questions. Le souvenir d'une dure oppression est resté tellement vivace dans la tradition israélite qu'il semble difficile de lui contester tout fondement, mais il y aurait beaucoup de présomption à vouloir retrouver des événements historiques dans tout l'entourage merveilleux dont l'Exode accompagne la sortie d'Egypte. La personne de Moïse semble acquise à l'histoire, mais nullement le détail qui nous est donné de sa vie. Les renseignements précis sur l'événement merveilleux qui l'arracha tout jeune à la mort et qui, par une cruelle ironie, l'aurait rapproché de la famille royale, doivent être tout spécialement écartés comme un ornement de date relativement récente. La question se pose donc ainsi : A-t-il existé un homme du nom de Moïse qui, après avoir déterminé la peuplade israélite à quitter le territoire égyptien, s'est mis à sa tête, lui a donné les éléments d'une organisation sociale, et, après d'infructueux efforts pour faire pénétrer ses compatriotes dans le territoire proprement dit de Canaan, les a laissés établis sur la rive gauche du Jourdain, dans le territoire de Galaad ? — Toutes réserves faites sur le sens précis des différents termes employés, nous croyons pouvoir répondre affirmativement. Nous supposons donc qu'un ensemble de circonstances a provoqué l'émigration de la peuplade des « fils d'Israël » et qu'après différents incidents impossibles à restituer, ce groupe s'est trouvé en état d'affronter les populations sédentaires qui occupaient les régions montagneuses de la Syrie méridionale, régions au milieu desquelles s'ouvre la profonde dépression de la vallée du Jourdain. Quelle foi ajouter, d'autre part, soit à la durée du séjour dans le désert, soit aux indications qui nous sont fournies sur l'itinéraire suivi, soit même à la nature de la législation dont la mise en vigueur aurait eu lieu dans les environs du massif montagneux de la péninsule arabique, au pied du Sinaï ou du Horeb? Tandis que l'Exode place à ce moment tout un développement religieux, qui est certainement l'œuvre de plusieurs siècles et tout particulièrement de l'époque de restauration qui suivit l'exil à Babylone, le Deutéronome donne une importance extraordinaire aux discours que Moïse aurait

prononcés dans les plaines de Moab, au moment même de l'invasion du pays de Canaan proprement dit. On verra à l'article *Loi Mosaïque* quels sont les différents éléments dont la réunion a donné naissance à la législation hébraïque et à quelle époque on en peut faire remonter les diverses parties. Le livre de Josué. qui se charge de nous faire assister à la conquête de la Palestine et nous en indique le partage, est malheureusement de tous les livres historiques de l'Ancien Testament celui qui trahit le plus des vues systématiques, absolument inconciliables avec les faits, tels qu'on peut se les représenter soit par une sage induction, soit, ce qui vaut mieux encore, à l'aide d'autres documents plus sincères et moins remaniés. D'après le livre de Josué, le pays de Canaan aurait été une proie facile, et la victoire aurait été rapidement déterminée par quelques succès éclatants. Toutefois le livre des Juges montre combien il faut rabattre de ces tableaux, construits après coup. Les critiques sont aujourd'hui d'accord sur ce point capital, que les premiers documents vraiment historiques que nous possédions sur l'établissement des Israélites en Palestine sont ceux que nous fournit le livre des Juges et qui peuvent être rapportés aux événements des treizième et douzième siècles avant notre ère. « En général, dit M. Reuss, le succès de l'entreprise fut loin d'être complet. Il est vrai que la légende, telle qu'elle s'est formée dans la suite des temps (livre de Josué) parle de la soumission du pays entier dans ses limites naturelles, de l'extermination de ses anciens habitants, d'une répartition paisible, rationnelle, cadastrale même du territoire entre les tribus définitivement victorieuses. Mais les textes les plus anciens, les souvenirs précis des générations les plus rapprochées de l'événement (livre des Juges) et surtout l'état des choses dûment constaté pour une série de siècles, antérieurs à la rédaction de l'histoire dans sa forme devenue populaire et traditionnelle, nous montrent clairement que les choses ne se sont pas passées ainsi. D'abord il est certain que la partie la plus importante du pays, celle qui aurait le mieux pu aider les conquérants à faire des progrès rapides dans la voie de la civilisation, la côte de la Méditerranée, n'est jamais tombée en leur pouvoir. La supériorité incontestable des Phéniciens et des Philistins qui, à eux deux, occupaient presque tout le littoral, opposait une barrière infranchissable aux envahisseurs. Mais, dans l'intérieur même des terres, les Cananéens se maintinrent dans un bon nombre de positions, surtout dans les places fortes, dont les étrangers qui, en fait d'art militaire, ne connaissaient que le pillage par surprise, ne savaient pas se rendre maîtres. Il en résulta tout naturellement un mélange des deux races, dont les effets se firent sentir dans l'unification du langage, dans l'adoption lente mais progressive de la vie sédentaire et dans le syncrétisme des idées religieuses. Pour longtemps encore la situation des Israélites resta précaire, et la lutte dut continuer sans cesse... Ainsi continuellement aux prises avec les uns et avec les autres, les Israélites durent longtemps combattre pour leur existence même et, de leur propre aveu, la conservation de leur nationalité était sérieusement compromise. »

A dire vrai, il s'agissait moins alors pour les *Benè-Israel* de *conserver* leur nationalité que de la *former*. Entre les différentes tribus momentanément groupées pour s'emparer d'un territoire ardemment convoité, la lutte éclate sans cesse et pour toute espèce de prétextes. Ces tribus elles-mêmes n'ont pas toutes une existence bien déterminée, et l'histoire y a introduit par la suite une régularité qui n'était certainement pas originelle. La nationalité israélite ne sera fondée définitivement que lorsque le sentiment de la défense contre les ennemis communs arrivera à imposer une organisation politique centrale aux groupes rivaux, révolution heureuse qui devait être précédée par bien des désordres, dont le souvenir se retrouve dans une partie des récits qui remplissent le livre des Juges. — Sans une vue claire de l'époque dite des Juges le développement historique d'Israël reste une énigme indéchiffrable. Si l'on admet en effet, avec une tradition d'origine relativement récente, que les descendants de Jacob aient joui pendant soixante années, sous Moïse et sous son successeur Josué, d'une direction précise jointe à tout un ensemble de prescriptions concernant la vie civile, politique et religieuse, la période qui sépare la mort de Josué de l'établissement de la royauté pourra passer pour une crise inexplicable et sans motifs. Si l'on se place au contraire au point de vue moderne, si l'on se représente un groupe de peuplades, momentanément placées sous une impulsion unique, s'emparant d'un territoire riche et abondant en productions de toute espèce, on comprendra sans peine que l'association temporaire qui avait la conquête pour but, s'étant rompue, chaque tribu, chaque clan ait repris la liberté de ses mouvements. L'époque des Juges est donc le véritable début de l'histoire israélite ; elle nous montre les différents éléments dont le groupement formera plus tard la nationalité israélite, prenant peu à peu possession d'eux-mêmes jusqu'à ce qu'ils sentent le besoin de reserrer les liens de la vie commune. L'apparente unification qui aurait régné au temps de Josué doit être mise sur le compte d'une construction théorique, plus accommodée aux goûts du temps de l'écrivain que n'avait été la réalité. La personne même de Josué semble devoir être réduite aux proportions d'un hardi chef de tribu, nullement du chef avoué de la confédération conquérante. La plume qui a donné la dernière forme au livre des Juges a cédé, à son tour, au désir d'établir l'ordre et la régularité là où tout les excluait. Ainsi est née cette série factice d'une suite de rébellions contre Jahveh auxquelles succèdent tout autant de délivrances merveilleuses. L'examen des détails montre combien ce cadre est artificiel. Il s'agit en réalité d'épisodes relatifs tantôt à une tribu, tantôt à plusieurs, le plus souvent indépendants, avec lesquels il est impossible d'établir une histoire, mais au moyen desquels on peut esquisser un tableau de l'état général qui caractérisa les deux premiers siècles, treizième et douzième approximativement, de la présence des tribus israélites dans la région jordanique. Il est question entre autres d'un roi de Moab qui aurait fait sentir le poids de sa puissance aux tribus du

Sud et dont un hardi aventurier, Ehud, les aurait délivrées par l'assassinat. L'histoire de Débora et de Barak offre un intérêt tout particulier parce qu'elle nous montre les tribus du Nord coalisées pour une attaque commune contre un prince cananéen. L'épisode de Gédéon semble avoir été de bonne heure l'objet de l'attention des littérateurs. La partie véritablement antique du récit se dérobe sous des ornements dont il est assez difficile de le débarrasser à moins de le réduire à fort peu de chose, sans compter que le rédacteur a emmêlé deux récits qui racontent les mêmes faits avec de graves divergences. L'histoire du fils de Gédéon, Abimélek, offre un résidu plus solide. Aux luttes contre les ennemis du dehors, cananéens, madianites, amalécites, moabites, ammonites, philistins, se mêlent des guerres entre tribus, entre les habitants du Galaad et les Ephraïmites, entre la tribu de Benjamin et une prétendue coalition des autres tribus. Au milieu de ces luttes se détache la figure énigmatique de Samson, qui nous est représenté non pas même comme un chef de bandes, encore moins un juge des tribus d'Israël, mais comme une sorte de héros mythologique, dont les exploits n'ont aucun caractère marqué de religion ou même de patriotisme. Tel qu'il est cependant, avec ses graves imperfections, le livre des Juges est d'une haute valeur pour nous, en ce qu'il nous permet d'entrevoir l'état social et politique qui marque le début de l'histoire israélite. Les remaniements dont il a été l'objet laissent subsister des renseignements d'un grand prix ; nous avons dit plus haut que l'époque à laquelle se rapporte son contenu ne supportait aucune désignation chronologique ; nous demandons seulement qu'on ne répartisse pas sur une trop longue période des épisodes qui, ayant pour théâtre différentes régions de la Palestine, ont pu être, sinon simultanés, au moins très rapprochés. — On voudrait se sentir sur le terrain solide de l'histoire avec le personnage de Samuel (1er livre de Samuel) ; malheureusement cela est impossible malgré toute la bonne volonté du monde. Qu'était-ce en effet que Samuel ? Si l'on en croit les récits relatifs à sa naissance et à son enfance, il fut destiné à succéder au grand-prêtre Eli dans ses fonctions auprès du sanctuaire de Silo. Puis, sans transition aucune, nous le voyons remplissant les fonctions de prophète, qui, à cette époque, ne représentent aucune idée précise : « Tout Israël, depuis Dan jusqu'à Béer-Schéba, reconnut que Samuel était établi prophète de Jahveh. Jahveh continuait à apparaître dans Silo ; car Jahveh se révélait à Samuel dans Silo, par la parole de Jahveh. La parole de Samuel s'adressait à tout Israël » (1 Sam. III, 20-IV, 1). Cette caractéristique est inconciliable avec un tableau du rôle et de l'action de Samuel que nous trouvons à quelques pages de distance : « Samuel fut juge en Israël pendant toute sa vie. Il allait chaque année faire le tour de Béthel, de Guilgal et de Mispa, et il jugeait Israël dans tous ces lieux. Puis il revenait à Rama, où était sa maison, et là il jugeait Israël... » (ibid. VII, 15-17). D'après le second de ces passages, Samuel aurait exercé une sorte de judicature, fort différente de celle des juges de l'époque précédente. Sa fonction

aurait bien été celle que nous associons d'ordinaire à ce nom, à savoir celle d'arbitre écouté et vénéré, dont les décisions tranchaient les causes civiles dans un rayon qui devait s'étendre avec la réputation grandissante de sa sagesse et de son intégrité. Si nous admettons ce point de vue, qui nous semble conciliable avec les mœurs et les conditions générales de l'époque, nous n'en serons que plus étonnés de voir ce même Samuel consulté comme un vulgaire devin auquel on va demander ce que sont devenues les ânesses de Kis, père de Saül. C'est qu'avec ce récit nous entrons dans le cycle singulièrement obscur des épisodes que la légende et l'imagination populaires ont groupés autour de l'origine de la royauté en Israël. — D'après la version qui nous paraît la plus digne de croyance, Saül aurait été un guerrier vaillant de la tribu de Benjamin, qui, s'étant distingué dans mainte circonstance, aurait fini par être mis à la tête d'une sorte de troupe régulière et investi d'une manière de commandement général sur l'ensemble des tribus d'Israël. Il nous est en effet parlé de menaces de toute nature qui inquiétaient les tribus dans la paisible possession du sol cananéen ; aux attaques venues de l'Ouest, du côté des Philistins, succèdent celles des Ammonites, redoutables surtout au groupe de la nation qui avait fixé ses demeures sur les plateaux du Galaad. Mais quelle a pu être la relation entre le vieux juge dépositaire d'une sorte d'hégémonie morale et civile et le jeune chef des milices? Une tradition, assurément peu admissible, prétend que les Israélites, mécontents de la conduite des fils de Samuel, qui semblent avoir été appelés à recueillir l'héritage de leur père, auraient invité le vieillard à leur donner un roi, que Samuel aurait fort mal pris leur demande, où il aurait vu l'idée de « rejeter Jahveh, » qu'après avoir vainement cherché à dissuader ses interlocuteurs par le sinistre tableau des excès inséparables de la royauté, il aurait fini par condescendre à leur vœu. Dans ces lignes respire l'esprit d'une époque singulièrement plus récente. Ce qui est plus étrange encore, c'est de voir Samuel choisir tous les prétextes pour rompre avec celui qu'il a donné pour chef à Israël sur l'expresse désignation de Jahveh. Il y a dans les textes historiques de l'Ancien Testament un effort fait pour rattacher l'institution de la royauté à l'organisation précédente ; mais cet effort est incohérent. — Autant qu'on peut se représenter à l'aide de documents tronqués, remaniés, interpolés, la physionomie d'un peuple et d'un pays lointains, nous pensons pouvoir dire que l'époque qui sépare Moïse de Saül et que clôt la grande, mais malheureusement trop mystérieuse figure de Samuel, a été une période d'*organisation locale* en l'absence d'une centralisation nationale. Les groupes urbains et ruraux se constituaient sans doute d'une façon durable, les tribus israélites mettaient leurs mœurs, leurs habitudes en rapport avec leur nouveau mode de vivre. Cette Palestine féodale n'attendait que le choc des événements du dehors pour mettre à sa tête un chef, qui fût avant tout un défenseur contre des voisins nombreux et acharnés.

II. La royauté nationale. Les deux royaumes d'Israel et de Juda.

L'histoire de l'antiquité n'offre pas de sujet d'un intérêt plus vif que celui de l'établissement du royaume de Saül, David et Salomon. Pourquoi ce royaume s'est-il constitué, dans quelles conditions, en quoi consistait le pouvoir central, quelle en a été ce que nous appelons aujourd'hui la politique intérieure et la politique étrangère? Tout autant de questions que les textes des livres de Samuel, des Rois et des Chroniques devraient nous mettre à même de résoudre si l'on s'en fiait à l'abondance relative de leurs renseignements. Malheureusement l'apparence est trompeuse ; les contradictions, les difficultés internes, toute espèce d'irrégularités littéraires viennent nous mettre en garde contre un tableau qui n'aurait pas été précédé par une sévère étude critique des documents. Il est clair, déjà, après un examen sommaire des textes, que la tradition s'est attachée, avec une prédilection bien naturelle d'ailleurs, aux épisodes qui ont le moins de prix pour l'histoire pragmatique, à des anecdotes qu'elle a reprises et amplifiées au gré de sa fantaisie. Le premier fait de guerre de Saül, celui où il aurait, pour la première fois, marché à la tête de contingents fournis par les différentes tribus, concerne une invasion d'Ammonites dont le danger se faisait surtout sentir dans la région transjordanique. Mais le narrateur abandonne trop tôt à notre gré le terrain de la réalité pour se lancer dans des exagérations absolument inadmissibles : « La terreur de Jahveh s'empara du peuple, qui se mit en marche comme un seul homme. Saül en fit la revue à Bézek; les enfants d'Israël étaient *trois cent mille et les hommes de Juda trente mille.* » Quand, deux pages plus loin, il sera question d'une guerre avec les Philistins, de cette troupe comparable aux plus grandes armées modernes, il ne restera plus que *trois mille* hommes, chiffre infiniment plus vraisemblable, et ces hommes, nous est-il dit, ne disposaient que d'un très petit nombre d'armes, les Philistins ayant pris soin d'interdire en Israël le métier de forgeron et d'armurier. Si l'on voulait s'en tenir à ce que les textes les moins suspects permettent d'affirmer, on ne dépasserait guère les limites du résumé, d'ailleurs flatteur, que nous trouvons (1 Sam. XIV, 47-48) avant la longue histoire des démêlés de Saül avec Samuel et avec David : « Après que Saül eut pris possession de la royauté sur Israël, il fit de tous côtés la guerre à tous ses ennemis, à Moab, aux enfants d'Ammon, à Edom, aux rois de Tsoba et aux Philistins, et, partout où il se tournait, il était vainqueur. Il manifesta sa force, battit Amalek et délivra Israël de la main de ceux qui le pillaient. » En admettant comme vraie dans son fond cette caractéristique, le rôle de Saül paraîtra important et digne de considération ; cette impression ne pourra que s'accroître, si l'on envisage comme le produit de la légende tout ce qui se rapporte à la jeunesse de David. — La royauté de Saül n'était pas en effet si bien affermie qu'elle ne suscitât des jalousies. Un jeune chef de bandes, du nom de David, qui a pu servir pendant quelque temps dans les rangs des milices royales, se constitua une sorte de véritable parti et battit en brèche ce que nous hésitons à nommer déjà le trône israélite. Quels étaient ses motifs? L'ambition, le ressentiment d'un ou de

plusieurs outrages ? Il est impossible de le dire en présence de textes remplis des plus évidentes contradictions. En tout cas l'on doit rejeter dans le domaine de la pure légende et l'onction que le jeune David aurait reçue de Samuel (invention dont la portée saute aux yeux et qui devait justifier la révolte de l'écuyer de Saül, et la défaite du géant Goliath, qu'un texte plus sobre attribue à un autre guerrier (2 Sam. XXI, 19), et la double circonstance dans laquelle David aurait épargné les jours de son roi, etc... Ces différents traits, que la rédaction actuelle nous offre dans le plus grand désordre, dissimulent quelque peu le scandale du futur fondateur de la dynastie judéenne devenu l'allié des pires ennemis de son peuple, des Philistins. Quoiqu'il en soit, au moment où Saül succombe sous les coups des Philistins sur la montagne de Guilboa, David, qui semble avoir possédé des appuis solides dans le sud du pays, continue la lutte contre le fils de Saül, Ischboseth (Ischbaal) héritier naturel de la royauté paternelle. Cette guerre civile, poursuivie au milieu des dangers créés par de redoutables voisins, finit par aboutir, à la suite d'une série de trahisons et d'assassinats : David est enfin le seul roi d'Israël. L'écrivain manifeste sa satisfaction du résultat obtenu avec une grande candeur : « Toutes les tribus d'Israël vinrent auprès de David à Hébron et dirent : Voici, nous sommes tes os et ta chair. Autrefois déjà, lorsque Saül était notre roi, c'est toi qui conduisais et qui ramenais Israël. Jahveh t'a dit : Tu paîtras mon peuple d'Israël et tu seras le chef d'Israël.—Ainsi tous les anciens d'Israël vinrent auprès du roi à Hébron, et le roi David fit alliance avec eux à Hébron devant Jahveh. Ils oignirent David pour roi sur Israël » (2 Sam. V, 1-3). Ces anciens d'Israël sont en vérité bien naïfs ; car il leur a fallu sept ans (ibid., v. 5) depuis la mort de Saül pour s'apercevoir que David était l'héritier que Jahveh lui avait destiné, et ils s'imaginent que le secours qu'ils ont donné pendant ces sept années à Ischboseth et qui lui a permis de tenir tête à David, est resté inconnu du roi auquel ils apportent leurs hommages empressés, ou va être immédiatement effacé par leur tardive adhésion. — Bref, David, assuré de l'hégémonie sur l'ensemble des tribus par la mort de son rival, débute par un coup de maître, qui est la prise de Jébus, depuis Jérusalem. Cette forte situation était un gage d'avenir ; il se hâte d'y élever des remparts et des constructions. Après une victoire sur ses anciens amis les Philistins, nous le voyons préoccupé de doter sa nouvelle capitale d'un sanctuaire religieux. A cet effet il va rechercher ce coffre mystérieux, cette « arche de Dieu » qui avait fait la réputation du vieux sanctuaire de Silo et qui, à la suite de différentes circonstances, était restée échouée dans une misérable bourgade. Le récit biblique entoure cette translation de circonstances émouvantes qui assurent à la cérémonie d'installation un intérêt exceptionnel. Il n'est d'ailleurs point question de prêtres attitrés. « Après qu'on eut amené l'arche de Jahveh, on la mit à sa place au milieu de la tente que David avait dressée pour elle ; et David offrit devant Jahveh des holocaustes et des sacrifices d'actions de grâces, etc... » (2 Sam. VI, 17 ss.). Une tradition postérieure

s'est scandalisée de ce que David eût logé l'arche de Dieu sous une simple tente et a voulu expliquer ce fait, qui n'avait nul besoin d'explication, par un ordre spécial de la divinité. La puissance de David s'affirme par de nombreuses expéditions dirigées contre les Philistins, les Moabites, les Syriens de Damas et de Tsoba, les Edomites, les Ammonites. Ces guerres extérieures sont mêlées d'incidents de la vie privée, d'une intrigue avec celle qui devait donner le jour à Salomon, de scènes scandaleuses ou violentes qui troublent l'entourage du roi. Il ne faut pas d'ailleurs se représenter les mœurs d'un David sur le modèle de l'organisation européenne de la famille, mais sur le patron des usages orientaux, où la polygamie est à la fois le privilège et la plaie des hautes situations. Cette polygamie, en créant des familles très nombreuses, y introduit en même temps des rivalités et bien souvent des attentats contre les personnes. Un des fils de David, Absalom, crut le moment venu de se substituer à son père déjà vieilli, voyant sans doute dans cette prise d'armes le meilleur moyen de devancer les entreprises qu'il pouvait redouter de la part de ses frères. Couronnée de succès dans son début, la tentative du fils rebelle, qui semble avoir rallié de nombreuses sympathies, d'abord dans le sud du pays, puis auprès des tribus du Nord, échoua par la mort misérable de son chef. David put espérer rentrer à Jérusalem, qu'il avait dû quitter au milieu des manifestations non équivoques de la malveillance populaire. Toutefois son pouvoir semble avoir été fortement ébranlé, si l'on en juge par la mauvaise volonté et l'impatience dont témoigne son entourage même et par l'hésitation des anciens de Juda à l'engager à reprendre possession de Jérusalem, alors que celui sur lequel ils avaient fondé leurs espérances avait péri. La paix intérieure, une fois troublée, sembla impossible à rétablir, sans que nous arrivions à nous rendre un compte exact des injures personnelles ou des besoins d'indépendance des différentes tribus, qui servent à alimenter cette instabilité. Les traces d'une rivalité entre la tribu de Juda et les tribus du Nord ou d'Israël se font toucher au doigt dès le moment de la reprise de possession de son trône par le fils d'Isaï. Le prétexte de la rupture est indiqué d'une façon assez singulière dans le texte de Samuel (2 Samuel XIX, 41-43). Les hommes d'Israël auraient reproché à ceux de Juda d'avoir voulu en quelque sorte accaparer David en manifestant un empressement particulier à l'aller chercher au delà du Jourdain après la défaite d'Absalom. Un « méchant homme, » s'exprime l'écrivain sacré, du nom de Schéba, « sonna de la trompette et dit : Point de part pour nous avec David, point d'héritage pour nous avec le fils d'Isaï ! Chacun à sa tente, Israël ! — Et tous les hommes d'Israël s'éloignèrent de David, et suivirent Schéba, fils de Bikri. Mais les hommes de Juda restèrent fidèles à leur roi et l'accompagnèrent depuis le Jourdain jusqu'à Jérusalem » (Ibid. XX, 1 ss.). L'énergie de Joab, chef des milices royales, vint à bout de cette tentative de sécession, qui semble avoir été fort sérieuse si l'on en juge par les paroles suivantes placées dans la bouche de David : « Schéba, fils de Bikri, va nous faire maintenant plus de mal qu'Absalom » (Ibid. v. 6).

Une famine, une peste, des escarmouches avec les Philistins, des actes de cruauté superstitieuse ou de faiblesse marquent les dernières années du règne de David, heureux si les compétitions domestiques n'avaient pas une fois encore compromis sa succession. Une intrigue hardie fit proclamer roi Salomon avant la mort de son père et avec son consentement; cette solution ne fut pas acceptée sans résistance, et le nouveau roi sacrifia à ses ressentiments l'homme même auquel la dynastie davidique avait dû son salut, l'illustre Joab. — On remarquera que, dans cette rapide esquisse du règne de David, nous avons systématiquement écarté les renseignements fournis par les livres des Chroniques; c'est là notre règle en tout ce qui concerne les compléments que cet ouvrage, de date beaucoup plus récente que la rédaction des livres de Samuel et des Rois, a cru devoir joindre aux renseignements donnés par les seules sources dignes de foi qu'il eût entre les mains. Les modifications que l'auteur des Chroniques a fait subir à la tradition ont constamment pour objet des institutions et des pratiques religieuses, dont il veut faire remonter l'origine à des époques qui n'en soupçonnaient ni l'existence ni l'utilité. Ainsi en est-il de prétendus préparatifs de David pour la construction du temple, du dénombrement des lévites et de la fixation de leurs fonctions, de la distribution des prêtres et des chantres en classes, etc. On trouvera la justification de notre point de vue à l'article *Paralipomènes*. — Il est bien difficile de porter un jugement d'ensemble sur le règne et sur le caractère de David; ce qui nous étonne, aussi bien chez ceux qui se déclarent ses admirateurs sans réserve que chez ses détracteurs passionnés, c'est qu'ils osent fonder un jugement précis sur des textes incertains et sujets à caution; nous croyons donc agir avec un respect plus vrai des sources par lesquelles nous possédons quelque idée de cette époque lointaine, en n'acceptant de nous ranger ni parmi les uns ni parmi les autres, ni parmi ceux qui voient en David un organisateur de premier ordre toujours dirigé par les motifs de l'ordre le plus élevé, ni parmi ceux qui en font le type du petit despote oriental, féroce et intéressé, subordonnant tout à ses instincts d'ambition et de vengeance. Si étrange que puisse paraître la première partie de la vie de David, cette lutte soutenue contre Saül et contre son fils Ischboseth, au milieu de circonstances extérieures qui recommandaient l'union nationale comme le premier devoir, il ne semble pas douteux que le royaume israélite n'ait pris sous son sceptre une importance, une cohésion qui résistera pendant des siècles au dualisme même de son gouvernement. — La figure de Salomon se dégage avec peine des anecdotes qui surchargent l'histoire qui nous est parvenue de son règne (1 Rois); quand on les écarte on se trouve en présence d'un résidu très insuffisant pour nous donner l'idée de son gouvernement. Il est question du don de la sagesse que ce roi aurait reçu de Jahveh à la suite d'un sacrifice solennel offert (chose étrange!) sur le haut-lieu de Gabaon, que l'auteur déclare «le principal des hauts-lieux,» de l'usage que Salomon fait de sa sagesse pour trancher des causes civiles délicates, de la visite de la reine de Séba, etc.

Ce qui est plus intéressant, ce sont les détails relatifs à l'entretien de la maison royale ; il y était pourvu au moyen d'intendances réparties sur les différents points du territoire. C'étaient là d'onéreux tributs, analogues à ceux qu'entraînent la conquête. L'écrivain veut bien cependant nous apprendre que le luxe royal ne nuisait pas à la bonne chère dans le reste du pays. « Juda et Israël étaient très nombreux, pareils au sable qui est sur bord de la mer. Ils mangeaient, buvaient et se réjouissaient. » Le même document ajoute que « Salomon dominait encore sur tous les royaumes depuis le fleuve (d'Euphrate) jusqu'au pays des Philistins et jusqu'à la frontière d'Egypte ; ils apportaient des présents et ils furent assujettis à Salomon tout le temps de sa vie. » La même assurance est reproduite dans les termes suivants : « Il dominait sur tout le pays de l'autre côté du fleuve depuis Thipsaque jusqu'à Gaza, sur tous les rois de l'autre côté du fleuve. Et il avait la paix de tous les côtés à l'entour. Juda et Israël, depuis Dan jusqu'à Béer-Schéba, habitèrent en sécurité, chacun sous sa vigne et sous son figuier, tout le temps de Salomon » (IVe chap du Ier livre des Rois). Il faut évidemment rabattre, nous en aurons plus loin la preuve, de ce tableau flatteur. En attendant, toute l'attention de l'auteur se porte sur les travaux relatifs à la construction du temple somptueux que Salomon veut substituer au modeste abri sous lequel demeurait jusqu'alors l'arche sainte. Il est difficile de ne pas voir dans cette résolution l'influence des cultes phéniciens, et le temple de Jérusalem, tel que l'a érigé Salomon, a dû être construit sur le modèle des sanctuaires de Tyr ou de Sidon. Les textes l'indiquent d'ailleurs suffisamment en mentionnant l'alliance avec Hiram, roi de Tyr, la présence d'artistes et d'ouvriers phéniciens. Toutefois nous faisons nos réserves les plus expresses sur l'historicité des détails ; la fameuse prière que Salomon est censé avoir prononcée lors de l'inauguration solennelle du temple trahit trop la manière de voir d'une époque beaucoup plus récente, pour que le doute ne s'étende pas sur toutes les parties environnantes. — Il est aussi question d'expéditions maritimes dont les ports du golfe élanitique de la mer Rouge auraient été le point de départ ; il n'est pas prouvé qu'il y eût là autre chose que des entreprises de luxe. A l'appui des plans « commerciaux » du fils de David on a fait aussi valoir la prétendue construction de Palmyre, sorte de pont jeté entre la Syrie et la vallée de l'Euphrate; mais il n'y faut voir, selon une sage critique, qu'une erreur de nom trop facilement admise par une tradition bienveillante. En dépit des soupçons éveillés par maint détail de la narration sacrée, la personne de Salomon resterait entourée d'une auréole d'opulence et de majesté paisible, rehaussée par l'éclat d'une sagesse passée en proverbe, si l'auteur des livres des Rois, à la suite d'une sorte de dithyrambe, où il nous montre ce roi « plus grand que tous les rois de la terre par les richesses et la sagesse » (1 Rois X, 23), n'avait conservé un document écrit dans un esprit évident de malveillance et où les choses se présentent sous un jour beaucoup moins favorable. D'après ce document (1 Rois XI) Salomon aurait rassemblé dans son harem un grand

nombre de femmes étrangères, qui l'auraient détourné du culte de Jahveh. « A l'époque de la vieillesse de Salomon, ses femmes inclinèrent son cœur vers d'autres dieux, et son cœur ne fut point tout entier à Jahveh son Dieu, comme l'avait été le cœur de David son père. Salomon alla après Astarté, la divinité des Sidoniens, après Milcom, etc. » Le même écrivain nous parle d'une révolte des Iduméens ou Edomites asservis par David, d'hostilités permanentes avec les Syriens, des menaces de rébellion d'un certain Jéroboam qui ne devaient attendre, pour ruiner l'unité israélite, que la mort de Salomon. On peut voir, par le contraste de ces deux sources, combien il est difficile d'asseoir une opinion raisonnée sur un personnage tel que celui qui recueillit le trône de David. Toutefois l'opinion générale, en même temps qu'elle est portée à grandir l'image de David, malgré ses côtés regrettables, parce qu'elle voit en lui le fondateur suprême de la nationalité juive, se montre volontiers sévère pour Salomon, en remarquant avec quelle facilité se rompit l'unité du royaume après sa mort ; on le rend responsable de la sorte de dislocation intérieure qui se manifeste lors de l'ouverture de sa succession.— Les livres sacrés donnent à Salomon quarante ans de règne comme à David ; ces chiffres ronds, nous l'avons dit, sont suspects ; les règnes de David et de Salomon doivent se placer, selon toutes les apparences, dans la première moitié du dixième siècle, c'est tout ce que nous en pouvons dire, la première date solide que nous rencontrions étant celle de la séparation du royaume en deux fractions, date qui d'après le calcul des assyriologues, doit tomber dans la seconde moitié du même siècle.— Les inconvénients et les charges d'une centralisation onéreuse ne suffisent pas à expliquer la prompte rupture du lien fédératif entre les différentes tribus ; cette dissociation fâcheuse se comprend beaucoup mieux quand on voit que deux tribus se disputaient l'hégémonie sur les groupes divers dont la tradition a fait autant de tribus parfaitement distinctes, possédant chacune son individualité : ces deux tribus étaient celles d'Ephraïm et de Juda. Si l'on en juge par le nom collectif d'Israël que les livres sacrés donnent aux tribus du Nord groupées autour d'Ephraïm (ou Joseph), on imaginera que là était le centre le plus naturel d'attraction et que la tribu de Juda n'a dû qu'à des circonstances exceptionnellement favorables, entre autres à la conquête de Jérusalem, l'honneur d'avoir pu à elle seule tenir tête à ses rivales. Il résulte de cette réflexion que l'hégémonie attribuée au temps de David et de Salomon à la tribu de Juda sur l'ensemble de la nation n'était supportée qu'avec impatience : à plusieurs reprises nous avons vu l'unité israélite mise en péril, maintenant nous l'allons voir brisée d'une manière irrémédiable. Malheureusement les circonstances où éclata cette rupture nous sont rapportées sous une forme peu digne de créance (1 Rois XII) « Tout Israël » se serait réuni à Sichem (pourquoi à Sichem, qui d'ailleurs d'après le v. 25 du même chapitre, ne sera bâtie que plus tard ?) ; là, bien qu'on fût venu « pour faire Roboam roi, » on aurait fait ses conditions au fils de Salomon, lui demandant d'alléger « le joug pesant »

de ce dernier. Une insolente réponse de Roboam aurait décidé la rupture. L'assemblée, reprenant le cri de Schéba, fils de Bikri, auteur d'une tentative de sécession qui eut lieu du temps de David même, déclare qu'elle ne veut plus rien avoir de commun avec la famille de David : « A tes tentes, Israël ! Maintenant, pourvois à ta maison, David ! » Roboam, repoussé, gagne précipitamment Jérusalem. Nous préférons à cette mise en scène dramatique cette simple mention : « Tout Israël ayant appris que Jéroboam était de retour, ils l'envoyèrent appeler dans l'assemblée, et ils le firent roi sur tout Israël. La tribu de Juda fut la seule qui suivit la maison de David. » Roboam eut-il la pensée de reprendre par les armes la position qui lui échappait? Il est question d'une armée de *cent quatre-vingt mille hommes d'élite* réunie à cet effet, mais qu'on ne jugea pas à propos de mettre en marche. On fit bien, car la suite du récit montre que cette armée n'a jamais existé que dans l'imagination du narrateur, et que le petit royaume du Sud n'était pas en mesure de causer d'embarras de longtemps à son voisin du Nord, beaucoup plus puissant que lui. — Il serait un peu puéril, à la distance où nous sommes des événements et avec la connaissance très incomplète que nous en avons, de vouloir dire à qui reviennent les torts dans cette funeste division. Il semble que le royaume d'Israël, resté uni et placé sous une direction habile, aurait pu prendre dans le monde oriental la place que lui assignaient sa position exceptionnelle et les aptitudes si remarquables de sa population. On imagine un développement matériel des Benè-Israël moins disproportionné à cet admirable développement intellectuel et religieux, dont les monuments sont supérieurs à tout ce que nous a laissé le monde ancien. Il sera donc sage d'exprimer un regret plutôt qu'un jugement. Toutefois, nous n'admettrions pas qu'on fît retomber tout le blâme sur les tribus du Nord; l'expression usuelle de schisme des dix tribus contribue à cet égard à fausser l'opinion. — Le nom de Jéroboam est resté presque plus fameux encore par le souvenir d'un culte idolâtre qu'il aurait institué à Dan et à Béthel, que par la sécession à la tête de laquelle il se plaça. « Le péché de Jéroboam, fils de Nebath, » est une expression devenue courante dans la littérature sacrée pour désigner les taureaux d'or, qui étaient l'objet de l'adoration du peuple dans ces deux sanctuaires. Reste à savoir qui représentaient ces taureaux : les critiques modernes sont unanimes à dire qu'ils étaient les images de Jahveh. Ils n'y voient pas non plus une invention particulière à Jéroboam, mais une antique tradition. Nous ne remonterons point pour cela jusqu'au « veau d'or » du désert de Sinaï, qui nous semble beaucoup plutôt avoir été créé par la tradition à l'image du culte très réel pratiqué dans le royaume du Nord. Ce qu'il y a de plus curieux dans l'histoire de ce culte du veau d'or, dans cette adoration de Jahveh sous forme animale, c'est que les rois qui poursuivirent avec le plus d'ardeur les cultes étrangers ne songèrent jamais à le proscrire. Ce n'est pas ici le lieu d'insister sur la réflexion qui se dégage de cette observation, sur le jour très nouveau qu'un pareil fait, at-

testé par de nombreux et unanimes témoignages, jette sur l'histoire du culte israélite. — Il est permis de regretter que les annales israélites se montrent si pauvres à partir de l'époque de la division en deux royaumes, ou, ce qui revient au même, présentent en certains points, à côté de leur sécheresse générale, une abondance stérile dont l'historien peut difficilement faire son profit. L'histoire de Jéroboam se trouve ainsi composée d'anecdotes relatives à des menaces prophétiques qui ne nous instruisent nullement sur son gouvernement. Son contemporain Roboam mérite les sévérités de l'écrivain pour sa propension vers les cultes étrangers. Son règne est signalé par une expédition du roi d'Egypte Sésac (Séshonq) ; le souverain étranger fit main basse sur les trésors du temple et du palais royal. Les rapports entre les deux royaumes furent mauvais pendant toute la durée du règne de Roboam. Son fils Abijam, après un règne très court, signalé également par le syncrétisme religieux cher aux Jérusalémites, laissa la place à Asa. L'écrivain sacré attribue à ce prince, dont le règne devait être fort long, une première tentative de réforme religieuse, réforme qui, d'après sa mention expresse, porta sur les cultes étrangers, mais non pas sur les hauts-lieux « bien que le cœur d'Asa fût en entier avec Jahveh pendant toute sa vie. » Nous savons, en effet, que ces hauts-lieux étaient de tout temps le sanctuaire consacré à Jahveh, et que l'idée de centraliser le culte de celui-ci dans un temple unique n'appartient qu'à une époque postérieure. Au temps d'Asa, la sourde rivalité des deux royaumes frères dégénère en une lutte ouverte. Asa, menacé de près par Baésa d'Israël, invoque en sa faveur la diversion du roi de la Syrie damascène, et oblige ainsi son ennemi à faire front du côté du Nord à un nouvel adversaire. Baésa avait fait périr Nadab, fils de Jéroboam, pendant une expédition dirigée contre les Philistins. La capitale du royaume d'Israël était alors Thirtsa. Le fils de Baésa, Ela, devait à son tour succomber à l'assassinat. Des compétitions personnelles éclatèrent pour sa succession ; elle échut finalement à un personnage du nom d'Omri, dont la famille était appelée à un rôle considérable. Omri transféra la capitale à Samarie et eut pour successeur Achab. Ce prince semble avoir favorisé l'idolâtrie étrangère plus encore que ses prédécesseurs. Non seulement le culte des taureaux d'or subsistait, mais Baal et Astarté eurent leurs autels. — La sèche monotonie du récit est ici rompue par un développement très remarquable malgré ses longueurs, ses répétitions, ses inconvénients de différente nature : c'est une sorte d'épopée consacrée à la gloire des deux grands prophètes Elie et Elisée. Du milieu de cette poésie, souvent élevée, trop mélangée toutefois du merveilleux populaire, se dégagent malheureusement bien peu de faits dont l'histoire puisse faire son profit. Elie, simple prophète, mais favorisé de l'assistance divine, aurait pris en main, contre l'impie Achab et contre sa femme Jésabel, la cause de Jahveh et égorgé quatre cent cinquante prophètes de Baal et d'Astarté sur le mont Carmel, après une éclatante manifestation de la puissance divine. A ces scènes succèdent les incidents des diffé-

rentes campagnes contre la Syrie. Dans l'une d'entre elles, Josaphat, roi de Juda, figure comme allié d'Achab, et ils vont conjointement prendre part au siège de la ville de Ramoth en Galaad, dont les Syriens s'étaient emparés. Achab y trouva la mort, et laissa le trône à son fils Achazia. Les relations d'amitié continuèrent entre les deux royaumes; et cependant Josaphat reçoit le témoignage d'avoir suivi les bons exemples religieux de son père Asa. Achazia, au bout de deux ans, est remplacé par Joram. Ce Joram passe pour avoir combattu les cultes étrangers, tout en maintenant l'idolâtrie de Dan et de Béthel. Il s'allie avec Josaphat, de Juda, et avec le roi d'Edom pour une expédition commune contre les Moabites, dont le résultat dernier n'apparaît pas clairement; les renseignements des textes hébraïques sont ici utilement complétés par la remarquable inscription de Dhibân, récemment découverte. Le roi de Juda, Josaphat, laisse le trône à son fils, du nom de Joram, comme le roi d'Israël. Ce Joram, qui avait pour femme une fille d'Achab, est accusé d'avoir imité les cultes du royaume du Nord; sous son règne, les Edomites secouent un joug détesté. Les alliances de famille entre les deux dynasties régnantes devaient exercer leurs plus funestes effets sous son fils Achazia, dont la mère était la fameuse Athalie. La lutte entre le royaume d'Israël et la Syrie semble avoir été incessante; Achazia accompagne devant Ramoth de Galaad, objectif une fois encore de cette nouvelle expédition, le roi Joram d'Israël. Ce dernier, blessé, va se faire soigner à Jizréel, où le roi de Juda ne tarde pas à lui rendre visite. Cependant, un nommé Jéhu profite de l'absence du roi à l'armée pour se faire proclamer roi d'Israël; son coup de main est le début d'une véritable boucherie, dans laquelle succombe outre Joram, d'Israël et Achazia, de Juda, son ami et parent, toute « la maison d'Achab. » Le récit hébraïque, qui manifeste une haine violente contre la descendance d'Achab, fait voir dans Jéhu l'élu des prophètes. Nous n'en sommes que plus frappés de voir le nouveau venu, après avoir extirpé les cultes de Baal et d'Astarté, respecter l'adoration de Jahveh sous la forme du taureau d'or. Le rédacteur dernier du livre s'en étonne, mais le poème ne semble pas avoir éprouvé d'embarras à cet égard (cette partie se rattache encore à l'épopée prophétique dont nous avons signalé le caractère tout particulier). Aucune nuance de blâme n'est contenue dans cette parole « adressée par Jahveh » à Jéhu : « Parce que tu as bien exécuté ce qui était droit à mes yeux, et que tu as fait à la maison d'Achab tout ce qui était conforme à ma volonté, tes fils jusqu'à la quatrième génération seront assis sur le trône d'Israël » (2 Rois X, 30). Toutefois, la Syrie damascène devient de jour en jour un péril plus grand pour le royaume d'Iraël; sous le règne de Jéhu, le territoire transjordanique, le Galaad, est l'objet de ses convoitises que le succès couronne. Jéhu a pour successeur son fils Joachaz. — A Jérusalem, Athalie, mère du roi Achazia, assassiné par Jéhu, se venge, on ne sait trop pourquoi, sur ses propres petits-enfants; l'auteur raconte avec complaisance la destinée aventureuse de Joas. Il est question sons son règne de répara-

tions faites au temple et d'une invasion syrienne qu'on détourna par de riches et onéreux présents. Amatsia, son fils, lui succéda. Les Syriens avaient d'autre part porté des coups funestes à la monarchie du Nord, sous le règne de Joachaz. Son fils Joas reprit l'avantage; son petit-fils Jéroboam, deuxième du nom, devait jeter un grand éclat sur le trône de Samarie, menacé d'une dissolution plus prochaine qu'on n'aurait pu le supposer. Amatsia, de Juda, fils de Joas, après avoir vengé le meurtre de son père et battu les Edomites, avait provoqué imprudemment Joas, d'Israël. La lutte avait eu un résultat funeste pour l'agresseur: Jérusalem prise et pillée par le roi de Samarie. Jéroboam, héritier d'un père illustre, étendit à son tour la domination d'Israël « depuis l'entrée de Hamath jusqu'à la mer de la plaine (mer Morte); » il semble même s'être emparé de Damas, momentanément affaiblie. Pendant ce temps Ozias (Azaria) de Juda, fils d'Amatsia, reprenait quelque autorité sur l'Idumée. Atteint de lèpre, il fut suppléé par son fils, bientôt son successeur, Jotham. Zacharie, fils de Jéroboam, ayant été assassiné au bout de quelques mois, Schellum lui succède et éprouve à son tour le même sort de la part de Menahem. Sous le règne de ce dernier apparaît une puissance autrement redoutable que celle de Damas, la puissance assyrienne. Menahem apaise cet ennemi redoutable au moyen d'un énorme tribut : c'était le roi Paul, que l'on identifie avec Tiglat-Piléser. Pékahia, fils de Menahem, succéda à son père pour un temps fort court; il est assassiné par Pékah, une nouvelle invasion assyrienne met le pays à deux doigts de sa perte; c'est la date de la première déportation qui frappa les Israélites. Pour la première fois ils étaient victimes de ce procédé, cher aux despotes de l'Asie et devant lequel toute résistance nationale devenait bientôt impossible. Jotham, qui avait succédé à Ozias sur le trône de Jérusalem, est loué pour son zèle religieux, bien que l'écrivain marque expressément qu'aucune tentative de centraliser le culte de Jahveh, en abolissant l'usage des hauts-lieux, ne fut encore faite. Sous son fils et successeur, Achaz, les cultes étrangers furent au contraire l'objet de la faveur royale, et les rois conjurés de Syrie et d'Israël, Retsin et Pékah, vinrent menacer Jérusalem. Achaz sollicita le secours du roi d'Assyrie Tiglat-Piléser et se rendit à cet effet auprès de lui à Damas; l'écrivain sacré l'accuse en outre d'avoir, pour se rendre plus agréable à son tout-puissant protecteur, transporté immédiatement dans le temple même de Jérusalem les formes de ce culte absolument nouveau pour la Judée. — Osée, fils d'Ela, avait ourdi une conspiration contre le roi Pékah, usurpateur lui-même; il ne semble pas cependant que le trône de Samarie dût être un objet d'envie depuis la chute de la dynastie de Jéhu et surtout depuis l'effroyable menace que faisait pendre sur Israël le redoutable voisinage de l'Assyrie. Obligé de faire sa soumission au roi d'Assyrie, Salmanasar, Osée tenta de secouer le joug par une alliance avec l'Egypte. Prévenu de ces menées, le roi d'Assyrie se saisit de la personne d'Osée, mit le siège devant la forteresse de Samarie et s'en empara au bout de trois ans. Les termes laconiques

dans lesquels l'écrivain annonce ce terrible événement, sont lugubres dans leur brièveté : « La neuvième année d'Osée, le roi d'Assyrie prit Samarie et emmena Israël captif en Assyrie. Il le fit habiter à Chalach et sur le Chaboras, fleuve de Gozan, et dans les villes des Mèdes. » Ainsi finit le royaume du Nord, le dépositaire autorisé du grand nom d'Israël. Les transportés furent remplacés par des individus venus de l'intérieur du pays, et le territoire du royaume du Nord devint le siège du syncrétisme religieux le plus singulier (2 Rois XVII). — Cependant, à Jérusalem, Ezéchias, fils d'Achaz, entreprenait de réagir vigoureusement non seulement contre l'introduction des cultes étrangers favorisée par son père et par nombre de ses prédécesseurs, mais encore contre quelques pratiques idolâtriques conservées dans le culte de Jahveh et qui semblent avoir fait le pendant des fameux taureaux d'or du royaume d'Israël et surtout contre la multiplication des lieux de culte. C'était la première fois qu'on entreprenait de restreindre les cérémonies religieuses au seul sanctuaire de Jérusalem, avec lequel beaucoup de « hauts-lieux » provinciaux se disputaient l'honneur d'attirer une importante clientèle. La tentative était d'autant plus hardie que les circonstances extérieures étaient plus graves. C'était le moment où Salmanasar mettait fin au royaume d'Israël. Ezéchias, menacé de près, quelques années après, par l'armée de Sanchérib, n'échappa à la prise de sa capitale que par une chance inouïe ; nous voyons enfin une ambassade échangée entre Babylone et Jérusalem. Malgré les violentes émotions qui le signalèrent, le règne d'Ezéchias devait laisser le souvenir de réformes importantes et de travaux publics considérables. Sous ses successeurs Manassé et Amon, éclate une vive réaction religieuse, qui donnerait à croire qu'Ezéchias avait dépassé ce qu'il était permis de tenter en fait de centralisation et de réformes du culte. Non seulement les hauts-lieux sont rebâtis, mais les cultes syriens de Baal et d'Astarté sont mis sur le même pied que celui de Jahveh ; on voit apparaître aussi la nouvelle idolâtrie de l' « armée céleste ». Amon est assassiné, mais son fils Josias recouvre le trône. Reprenant d'une part les travaux que semble avoir nécessité l'état fâcheux des constructions du temple et de l'autre la réforme tentée par son arrière-grand-père Ezéchias, Josias semble s'être appuyé sur un texte écrit pour donner plus d'autorité à son essai restaurateur. On s'imagine généralement que ce texte n'était autre que le Deutéronome, dont l'esprit est en effet le même que celui qui inspira la tentative de Josias. Après avoir détruit tous les symboles des cultes étrangers, après avoir démoli tous les hauts-lieux qui se trouvaient non seulement en Judée, mais en Samarie, sur laquelle il paraît avoir étendu son pouvoir, le pieux roi fait célébrer solennellement la pâque à Jérusalem. Il resulte des expressions dont se sert le récit sacré, que cette cérémonie était absolument nouvelle. « Aucune pâque pareille n'avait été célébrée depuis le temps où les juges jugeaient Israël, et pendant tous les jours des rois d'Israël et des rois de Juda » (2 Rois XXIII, 22). Des textes tels que celui-ci sont de nature à nous faire voir

qu'il n'est pas possible d'adopter sans réserve le point de vue de l'époque postérieure, qui a vu la rédaction des annales israélites : là où elles parlent du retour à une loi antique, négligée depuis des siècles, nous voyons une innovation hardie, la rupture avec l'ordre de choses consacré par un long usage. Peu de révolutions religieuses ont été plus audacieuses que celle qui a prétendu substituer à de nombreuses cérémonies locales, trop facilement mélangées de coutumes idolâtriques et de rites étrangers, une centralisation rigide, rendue plus attrayante par des solennités populaires revenant à époques fixes. Josias devait avoir une fin tragique. S'étant opposé au passage de l'armée de Néchao, roi d'Egypte, qui dirigeait une expédition contre l'Assyrie, il fut battu et tué à Mégiddo. Son fils Joachaz lui succéda. Dépossédé par le pharaon Néchao, il fut remplacé, par ordre du même souverain, par son frère Eliakim, plus tard Joïakim. Il appartenait aux Chaldéens d'achever la ruine du malheureux petit pays dont l'indépendance n'était plus guère que nominale, et qui cherchait en vain un point d'appui en Egypte contre la puissance babylonienne de jour en jour grandissante. Après plusieurs péripéties, Nébucadnézar contraignit Joïachin, successeur de Joïakim, à faire sa soumission et l'emmena captif en même temps qu'il déportait l'élite de la population judéenne et jérusalémite. Il devait bientôt reparaître devant les murailles de la cité insurgée de nouveau sous le gouvernement du prince qu'il lui avait donné, Sédécias ; cette fois-là la ville rebelle fut brûlée et pillée, et ses fortifications démantelées. Le royaume de Juda avait cessé d'exister (588). C'est dans le livre de Jérémie qu'il faut suivre les angoisses de la pénible agonie de l'indépendance judéenne.

III. Les Juifs sous les Chaldéens, les Perses et les Grecs. — A partir de la destruction de Jérusalem, le cadre de l'histoire extérieure est fourni par les documents profanes ou par Josèphe, tandis que la série des évolutions de l'organisation civile et religieuse n'est racontée nulle part d'une manière suivie. Pour ce qui touche la restauration, les livres d'Esdras et de Néhémie nous fournissent de précieux documents. — La série des souverains babyloniens s'établit ainsi : Nébucadnézar, 604-562 ; Evil-Mérodach, 562-560 ; Nériglissor, 560-556 ; Laborosoarchod, 556-555 ; Nabonnedus, 555-538. La liste des rois de Perse est la suivante : Cyrus (jusqu'à la prise de Babylone), 558-538 ; Cyrus (depuis la prise de Babylone) 538-529 ; Cambyse, 529-522 ; Darius, 521-485 ; Xerxès (Assuérus, Esdras IV, 6), 485-465 ; Artaxerxès Longue-main, 465-424 ; Xerxès II et Sogdianus, 424 ; Darius Nothus, 424-405 ; Artaxerxès Mnémon, 405-359 ; Ochus, 359-338 ; Arsès, 338-336 ; Darius Codoman, 336-330. Pour la période grecque, les indications chronologiques principales s'établissent ainsi : Alexandre le Grand (depuis la défaite de Darius), 330-323 ; division de l'empire d'Alexandre, 323-301.

Les Ptolémées.		*Les Séleucides.*	
Ptolémée I, Lagus,	301-285	Séleucus I, Nicator,	301-288
Ptolémée II, Philadelphe,	285-246	Antiochus I, Soter,	288-261
Ptolémée III, Evergète,	246-221	Antiochus II, Théos,	261-246
Ptolémée IV, Philopota,	221-205	Séleucis II, Callinique,	246-226
Ptolémée V, Epiphane,	205-181	Séleucis III, Kéraunos,	226-224
Ptolémée VI, Philométor,	181-146	Antiochus III, le Grand,	224-187
		Séleucis IV, Philopator,	187-175
		Antiochus IV, Epiphane,	175-164

On peut enfin donner la suite des principaux événements qui touchent directement la Judée, comme il suit : Retour sous la direction de Zorobabel, 537 ; commencement de la construction du temple et interruption des travaux jusqu'à la seconde année de Darius, 519 ; achèvement du temple dans la sixième année de Darius (Esdras VI, 15), 515 ; arrivée d'Esdras dans la septième année d'Artaxerxès Longuemain (Esdras VII, 7), 458 ; restauration d'Esdras (Esdras VIII-X) et nouvelle interruption apportée aux travaux de la colonie (Esdras IV, 23), 458-445 ; arrivée de Néhémie (Néhémie I, 1), 445 ; son retour en Perse (Néhémie V, 14 et XIII, 6), 433 ; son second voyage en Palestine, ? ; Ptolémée s'empare de Jérusalem, 320 ; Antigone s'empare de la Palestine et de la Phénicie, 314 ; Ptolémée reprend la Palestine, 301 ; établissement de colonies juives en Egypte, après 300 ; développement paisible du judaïsme tant à Alexandrie qu'en Palestine, après 300 ; guerre entre Antiochus II et Ptolémée II sur le territoire judéen, 260 ; Antiochus le Grand prend la Palestine, 218 ; il est battu à Raphia, 217 ; les hostilités reprennent après, 204 ; les Juifs tombent au pouvoir d'Antiochus (voyez Daniel XI, 14), 202 ; la Palestine revient à l'Egypte, 199 ; Antiochus la récupère par la bataille de Panéas, 198 ; Ptolémée V la reçoit en dot, 193 ; Séleucus IV Philopator lève un tribut en Palestine (Daniel XI, 20), Onias grand-prêtre, ? ; Jésus (Jason) grand-prêtre de par Antiochus Epiphane, progrès de l'hellénisme à Jérusalem, 173 ; Ménélas (Onias) s'empare du sacerdoce en place de Jason, qui prend la fuite, 172 ; coup de main de Jason contre Jérusalem ; la ville est pillée par Epiphane, 169 ; Jérusalem occupée par Apollonius, 168 ; Jérusalem fortifiée, le temple pillé, le culte renversé le 25 kisleu, 167 ; persécution religieuse, 167 ; révolte des Macchabées, 167. — La période de plus de quatre cents ans dont nous venons de donner les principales dates est capitale pour la formation du judaïsme. A son début, nous assistons à la transportation violente de l'élite de la nation israélite sur un sol étranger ; à son terme, nous sommes témoins d'une tentative, non moins violente, d'hellénisation des Juifs palestiniens ; mais dans l'intervalle s'est constitué ce type indestructible de la foi juive, devenue capable de braver pendant vingt siècles toutes les causes d'anéantissement. Comment cela s'est-il fait ? Nous reconstruisons ce développement à l'aide d'hypothèses, qui peuvent prétendre tout au moins à la vraisemblance, en l'absence de renseignements suffisamment précis et authentiques. Tout d'abord, il paraît hors de doute que la Babylonie

est devenue le siège d'un mouvement intellectuel et religieux des plus importants, où se mêlèrent dans une remarquable proportion l'inspiration prophétique la plus haute et le souci d'une organisation cérémonielle, rituelle et civile, telle que celle dont le Deutéronome nous fournit le premier exemple. A côté du grand anonyme auquel revient la seconde partie du livre d'Esaïe, se place Ezéchiel, avec ses plans de restauration. Nous imaginons plus encore : à savoir que, dans les circonstances favorables où se trouvèrent les exilés à partir de l'avènement de Cyrus, il se forma un groupe de légistes auquel revient la plus grande part dans la confection de la loi que les soins combinés d'Esdras et de Néhémie devaient introduire en Judée, dans le courant du cinquième siècle. On sait que la première restauration tentée par Josué et Zorobabel n'avait pas produit les résultats espérés ; celle que vint favoriser Néhémie aboutit à une organisation stable. A partir de ce moment, le judaïsme comptait deux centres d'élaboration législative et religieuse, Jésusalem et Babylone, entre lesquels l'échange a dû être constant et fructueux. Nous croyons donc pouvoir attribuer aux sixième, cinquième et quatrième siècles une activité intellectuelle féconde, et c'est à cette époque, sur laquelle l'histoire a fait le silence, que nous attribuons la rédaction définitive du code mosaïque, la composition d'un grand nombre de morceaux prophétiques, l'institution de tous les organes qui assurent le fonctionnement normal et la durée d'une société. De la sorte, quand arriva la conquête d'Alexandre, quand la Judée, disputée pendant quelque temps entre les héritiers du héros macédonien, devint pour un demi-siècle une dépendance paisible de l'Egypte, la civilisation juive était admirablement préparée pour emprunter à la Grèce tous les éléments capables d'alimenter son génie ouvert, en même temps qu'elle commençait en Egypte et en différents lieux une propagande intellectuelle et religieuse des plus fécondes. Dans cette vue, chaque siècle aurait sa part de la grande œuvre qui devait assurer au judaïsme son indestructible vitalité. Dans le sixième siècle (époque de l'exil), la pensée prophétique aurait atteint son plus haut degré de précision et de fermeté ; pendant le cinquième, l'organisation législative aurait été tracée par les légistes de Babylone et appliquée au groupe jérusalémite. Dans le quatrième, cette organisation serait passée dans les mœurs en même temps que son influence s'établissait sur tout l'ancien territoire israélite. Dans le troisième, l'esprit juif qu'on se représente à tort comme incapable de s'assimiler la pensée étrangère, aurait commencé cette œuvre étonnante de propagande sans laquelle les succès du christianisme resteraient une énigme. Ces heureux développements ne semblent pas avoir été contrariés par le vasselage où se trouvait la Judée. Le besoin de l'indépendance politique ne devait se faire sentir avec énergie que lorsqu'un pouvoir téméraire porterait atteinte aux principes mêmes de la religion traditionnelle. Toutefois, les compétitions de l'Egypte et de la Syrie jettent une ombre sur l'évolution jusque-là suffisamment paisible de

la Judée. Elles n'étaient que le prélude des odieux attentats d'Antiochus Epiphane qui provoquèrent la révolte des Macchabées. — Une des plus intéressantes sources pour cette histoire est le livre de Daniel écrit précisément à la fin de cette période (voyez les articles *Exil*, *Esdras*, *Ecoles juives*, *Daniel*).

IV. Les Macchabées et la domination romaine (voyez surtout 1 Macchabées, Josèphe; voyez aussi notre article *Asmonéens* et *Hérodes* (*les*) par Ed. Stapfer). Depuis la révolte des Macchabées jusqu'à la fondation d'Ælia Capitolina sur les ruines de Jérusalem, il s'étend trois siècles singulièrement agités: d'abord l'établissement de l'indépendance nationale sous une dynastie indigène, puis, sous la haute tutelle de Rome, différentes administrations impatiemment supportées, enfin une terrible révolte écrasée dans le sang et une dernière agitation, dont la répression marque, sous Hadrien, la fin suprême de la nationalité juive. Cette époque est marquée par différents phénomènes intellectuels : d'une part, l'établissement d'une tradition juridique dont le développement devait aboutir aux Talmuds; de l'autre, l'éclosion de la littérature apocalyptique et philosophique; enfin, et tout principalement, la naissance du christianisme. Nous donnons la liste des principaux événements : *Les Macchabées*. Révolte des Macchabées, 167; mort de *Mattathias*, 166; Victoires de *Judas Macchabée*, 166; Défaite de Lysias à Beth-Sour, 165; le temple reconquis et consacré le 25 kisleu, 164; Judas Macchabée assiège inutilement la citadelle de Jérusalem occupée par une garnison syrienne; il est vaincu à Beth-Zacharia, 163; Judas invoque l'alliance des Romains, 162; Judas succombe à Beth-Zat en combattant contre Bacchidès, 161; *Jonathan* en lutte contre Bacchidès; la paix conclue, 159; Jonathan s'allie au prétendant Alexandre Balas et devient grand-prêtre, 152; il bat le fils de Démétrius, Démétrius II, à Ptolémaïs, 148; Jonathan s'allie à Démétrius II, 145; ne recevant pas le prix de ses promesses, il passe à Tryphon qui le retient traîtreusement à Ptolémaïs et l'assassine, 144-143; *Simon* se retourne du côté de Démétrius; il reçoit le titre de grand-prêtre et d'*ami du roi*, 143; Simon s'empare de Jérusalem, 142; il devient prince héréditaire par la voix populaire, 141; il obtient d'Antiochus Sidétès le droit de frapper monnaie, 140. Simon meurt assassiné par son beau-frère Ptolémée, 135; *Jean Hyrcan*, grand prêtre et prince des Juifs, 135-106; après de longues luttes, il rompt entièrement les liens de la domination syrienne, s'empare de la Pérée, de la Samarie et de l'Idumée; *Aristobule*, 106-105; *Alexandre Jannée*, il conquiert la Philistie jusqu'à Raphia, 105-78; *Alexandra* occupe le pouvoir avec l'appui du parti pharisien, 78-69; rivalités entre les deux frères Aristobule et Hyrcan. Hyrcan s'attache l'Iduméen Antipater, père d'Hérode. Scaurus tranche le conflit au profit d'*Aristobule*, 64; Pompée se prononce en faveur d'*Hyrcan*, 63; Hyrcan, grand-prêtre et prince (*nasî*); le pays, partagé par Gabinius en cinq districts (Jérusalem, Gadara, Amathus, Jéricho, Séphoris); Crassus pille le temple, 54; César, après la bataille de Pharsale, as-

sure aux Juifs des privilèges, 48; après l'empoisonnement d'Aristobule, Hyrcan est reconnu par César, 47-40; Antipater (Antipas) empoisonné, 44; son fils Hérode épouse Mariamne, princesse asmonéenne, et devient tétrarque sous Hyrcan en même temps que Phasaël; les Parthes envahissent la Palestine, donnent la couronne à *Antigone*, fils d'Aristobule; Hyrcan est envoyé en captivité; Antigone se maintient, 40-37; Hérode est déclaré par le sénat roi de Judée, 40. — *Les Iduméens. Hérode le Grand*, 40 — 4 av. J.-C; il appuie Marc Antoine dans sa guerre contre les Parthes, 39; il assiège Jérusalem et s'en empare, 37; il est confirmé dans ses pouvoirs après la bataille d'Actium, 31; il rebâtit le temple, 20-18; il meurt à Kallirhoé, 4 av. J.-C.; son fils *Archélaüs* obtient, avec le titre d'*ethnarque*, la Judée, la Samarie et l'Idumée; Hérode Antipas avec celui de *tétrarque*, la Galilée et la Pérée (4 av. J.-C. — 39 ap. J.-C.); Philippe, *tétrarque* de la Batanée, de la Gaulonitide et de la Trachonitide; Salomé reçoit la Philistie et Jéricho; le proconsul Quirinus, 4 après J.-C.; Archélaüs déposé, 6; recensement de Quirinus, institution de procurateurs: révolte de Juda le Gaulonite; procuratorat de Coponius, de Marcus Ambisius et d'Annius Rufus, 7-14; sous le règne de Tibère, Valerius Gratus reste procurateur pendant onze ans; Ismaël ben Phabi, grand-prêtre; bientôt après, Éléazar ben Anan, un an plus tard Simon, fils de Camithos, puis Joseph et Caïphe, 14-36; Pontius-Pilatus, 25-36; Marcellus, 36; le territoire d'Hérode Antipas (Galilée et Pérée), revient à *Hérode Agrippa Ier*, déjà possesseur des territoires qu'avaient administrés Philippe et Lysanias, 39-40; Claude y ajoute la Judée et la Samarie, de façon qu'il domine sur toute la Palestine, 41-44; révolte de Theudas, étouffée par Cuspius Fadus Cumanus, procurateur, 48; Hérode Agrippa II reçoit avec la principauté de Chalcédoine la surveillance du temple de Jérusalem, 48; il obtient la tétrarchie de Philippe et de Lysanias ainsi que le titre de roi, 52; Félix, procurateur, 52; Néron lui donne une partie de la Galilée, 55; Festus, procurateur, 60; Albinus, procurateur, 63; Gessius Florus, 64; Agrippa II achève le temple, 64; commencement des troubles, 64; Vespasien envoyé par Néron, 66-69; Titus achève la guerre, en prenant et brûlant Jérusalem, 70; révolte de Barcochébas (voyez notre article), 132-135.

Sources. Le nombre des ouvrages auxquels il conviendrait de renvoyer pour l'histoire du peuple d'Israël est illimité. Nous nous bornerons à citer ceux qui ont fait époque dans la science depuis le renouvellement de cette branche de l'histoire du monde antique par l'application des procédés critiques et dont on est obligé de tenir compte, ainsi que quelques œuvres récentes. Herzfeld, *Geschichte des Volkes Israël*, 1855-57; Grætz, *Geschichte der Juden von den æltesten Zeiten bis auf die Gegenwart* (III, 2e éd., 1863); Jost, *Geschichte des Judenthums und seiner Secten* (1857, 1re partie); Ewald, *Geschichte des Volkes Israël* (1re éd., Gœttingue, 1843 ss., 3 vol.; 3e éd., 7 vol., 1864); Weber et Holtzmann, *Geschichte des Volkes Israël und der Entstehung des Christenthums*, 1867; Hitzig, *Geschichte des Volkes Israël*, 1869;

Seinecke, *Geschichte des Volkes Israël*, 1876. L'histoire d'Israël (*Geschichte Israëls*) de Wellhausen, dont la première partie (1 vol.) a seule paru (Berlin, 1878), est tout particulièrement remarquable par sa critique approfondie des sources et la rigueur de son plan; cf. la partie consacrée aux livres historiques de la Bible dans la 4e éd. de l'*Introduction à l'Ancien-Testament* de Bleek, due au même savant (Berlin, 1878). Voyez aussi *Die geschichtlichen Bücher des alten Testaments* de C.-H. Graf, 1866. — La Hollande a vu paraître une histoire complète de la religion d'Israël (*De Godsdienst van Israël tot den Ondergang van der Joodschen staat*), par Kuenen, de Leyde, 2 vol., 1869-1870; c'est un ouvrage capital. Citons encore en hollandais *De laatste euwen van Israël's Volksbestaan* (les derniers siècles de l'existence du peuple juif), 2 vol., La Haye, 1877-1878, par le Dr H. Oort. — Pour la France nous citerons en première ligne *la Bible*, par Ed. Reuss, particulièrement le volume consacré aux livres des Juges, de Samuel et des Rois, intitulé : *Histoire des Israëlites depuis la conquête de la Palestine jusqu'à l'exil*, qui renferme un *Résumé de l'histoire des Israëlites* jusqu'à la destruction de Jérusalem (p. 3-75). On consultera également avec profit la compilation si exacte et si soignée de S. Munk (*La Palestine*, 1845), bien que le point de vue critique en soit arriéré. L'ouvrage de M. Derenbourg (*Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, Paris, 1867) mérite une mention spéciale. — L'historien Josèphe, dont les ouvrages complètent les renseignements fournis par l'Ancien Testament, a été publié à Paris chez Didot : *Flavii Josephi opera, græce et latine*, etc., 2 vol., 1865. M. de Saulcy en a tiré parti dans ses ouvrages intitulés : *Les derniers jours de Jérusalem*, 1866 ; *Histoire d'Hérode*, 1867, et *Sept siècles de l'histoire judaïque*, 1874. Voyez encore pour l'époque du second temple les chap. IV et VIII-XI du *Judaïsme*, par E. Havet, Paris, 1878. — La partie ancienne de l'histoire d'Israël est traitée d'une façon remarquable dans l'*Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, de Maspero (2e éd., Paris, 1876), et dans la *Geschichte des Alterthums* (Histoire de l'antiquité) de Max Duncker (4e éd., vol. I-IV, 1874-1877). Nommons enfin la publication toute récente, mais médiocre, de M. Ledrain : *Histoire d'Israël* (première partie), Paris, 1879. MAURICE VERNES.

ISSACHAR [Issâkâr; Ισσαχάρ], cinquième fils de Jacob et dont la mère fut Lia (Gen. XXX, 17 ss.; XLVI, 13); il est le chef de la tribu du même nom (Nombr. XXVI, 25; cf. I, 29), qui occupait le district en deçà du Jourdain, entre les tribus de Manassé, d'Ephraïm, d'Asser et de Zabulon (Jos. XIX, 17 ss.). Montagneux à l'Est et au Sud, ce territoire était fertile et très propice à l'agriculture (Gen. XLIX, 14; Deut. XXXIII, 18; cf. Josèphe, *Antiq.*, 15, 1. 22). Il comprenait la riche plaine d'Esdrélon (voyez cet article). Les habitants avaient la réputation d'être des hommes prudents, avisés et pratiques (1 Chron. XII, 32).

ITALA. Voyez *Versions bibliques*.

ITALIE (La Réforme en). Observons avant tout que les nombreux documents qui devraient éclairer notre étude commencent à peine

à être connus (Venise, Milan, Florence, Londres, Dublin dans le Bristish Museum et le Trinity Collège), que les archives de Rome sont inabordables et qu'à l'exception des récents travaux de MM. K. Benrath, De Leva, E. Comba, E. Böhmer, J. Bonnet, il règne dans les ouvrages protestants et catholiques sur la réforme italienne beaucoup de confusion, beaucoup d'arbitraire et de passion confessionnelle dont on a tous les droits de se défier. D'autre part les comptes rendus des procès du saint-office, qui nous sont connus et qui sont déjà nombreux, sont hérissés de contradictions, d'interrogations captieuses, de suppositions, de soupçons gratuits de la part des inquisiteurs ; et de réticences, de réponses à double ou à demi-sens, de négations généreuses, de fausses révélations arrachées par les tortures, de la part des hérétiques sous procès (voyez procès de Carnesecchi, *Miscell. di Storia Italiana*, t. X, 1870; les procès de P. P. Vergerio, B. Lupetino, publiés par M. Comba, *Rivista chritiana*, 1873-75; le procès de Morone, *Eretici d'Italia* de C. Cantù, t. II). Les données sur la vie des réformateurs et des réformés italiens sont souvent enveloppées dans des ténèbres que les faits généraux et connus de l'histoire ne réussissent pas à dissiper. L'activité des principaux réformés italiens est mieux et plus sûrement connue après leur exil ou aux approches de leur martyre, malgré les insipides déclamations de leurs détracteurs, de C. Cantù surtout. — Les causes qui auraient dû faire naître et favoriser la Réforme en Italie furent pour la plupart précisément celles qui l'anéantirent avec les violences du bras séculier. La corruption multiforme de la cour de Rome vers la fin du quinzième siècle et au commencement du seizième, l'opprobre du ministère catholique qui indignaient les chrétiens du Nord étaient un spectacle trop ordinaire en Italie, pour y produire un mouvement sérieux. Plusieurs hommes de cœur et de génie (Arnaldo de Brescia, Dante, Pétrarque, Valla, Bracciolini, F. Battista di Mantova, Savonarola, Egidius de Viterbe, Pic de la Mirandola) et les conciles de Pise et de Latran avaient demandé la réforme de l'Eglise, mais en vain, comme on le vit trop bien sous le court pontificat d'Adrien VI (1521-22). Accablé par les outrages et l'opposition des créatures de Léon X il renonça successivement à tous ses projets de réforme qu'il avait rêvés pour attirer les luthériens. La renaissance des lettres, plus vivace en Italie que partout ailleurs, qui aurait dû conduire à la renaissance du dogme évangélique l'exégèse sacrée, bien qu'elle ait produit cet effet chez plusieurs pieux érudits qui publièrent des traductions de la Bible et des commentaires (Malermi, Manetti, Giustiniami, Bruccioli, Sancte Pagnini, Sadolet, Clario, Marmocchini Teof. Massimo, Filippo Rustici, etc.) fut au contraire, dans les lettres et dans le clergé italien, la renaissance d'un paganisme incrédule et cynique, railleur et lâche, qui s'installait sans vergogne jusque sur le trône pontifical et qui adorait publiquement par crainte ce qu'il brûlait tous les jours dans ses orgies. La cour de Léon X, « créé pape par les dieux immortels, » ses débauches, ses propos profanes dans lesquels le Christ est appelé Minerve, le Saint-Esprit

Zéphir; où l'astrologie a beaucoup plus d'autorité que l'Ecriture; les luttes des écoles platonicienne, aristotélique et alexandrine suivies avec intérêt par le pape qui excommuniait Luther, en sont un exemple frappant. Le biographe de Paul IV (A. Caracciolo) affirme qu'il n'y avait personne à la cour de Rome qui ne crût devoir, pour suivre la mode, faire parade de quelque opinion hérétique. Il en fut ainsi sous Clément VII et au commencement du pontificat de Paul III. Pendant le règne violent du saint-office les afficheurs d'hérésie et les méchants philosophes surent sagement se taire. Les grands, dépendant du saint-siège après que leurs libertés eurent été détruites par Alexandre VI, le clergé, les hommes de lettres étaient liés par une foule d'intérêts à la religion romaine. Le bas peuple, la bourgeoisie dépendant de la noblesse et plongée dans une ignorance qui n'a d'égale que celle qui distingue aujourd'hui encore certaines populations catholiques, se trouvaient dans la même position. De là, un abîme entre la conscience et la foi; de là, la mort du sentiment religieux que les cendres de Savonarole n'avaient pu réchauffer; de là, en un mot, ce manque de convictions, ce scepticisme railleur, hypocrite, bigot, poltron et rusé qui défie toute analyse morale et que nous voyons personnifié dans Boccace, dans l'Arétin, l'Arioste, Léon X, les cardinaux Bembo, della Casa, Bibbiena, et même dans les grands historiens Guicciardini et Machiavelli. Si nous ajoutons à ces vices originels de l'éducation romaine les cruelles fureurs de l'inquisition nous comprendrons aisément que la Réforme n'ait pu s'établir solidement en Italie.

I. *Tentatives de Réforme dans l'Eglise romaine.* La corruption de Rome qui avait soulevé de si vives protestations blessait profondément plusieurs âmes pieuses, sincèrement attachées à Rome et à ses traditions et qui, avec plus de délicatesse et d'à propos qu'Adrien VI, essayèrent d'y porter remède. Ce ne sont pas les prélats français qui attaquent Rome au concile de Pise pour aider à la politique de Louis XII, ni les prélats italiens de Latran (1512-1517) complètement soumis au pape; ce ne sont ni les vaines demandes de Chierigato à la diète de Nuremberg, ni les fallacieuses promesses de Campeggio, qui à Cologne voulait diviser la Réforme pour l'anéantir. Ce sont d'abord des tentatives individuelles, puis un vénérable conseil approuvé par le pape Paul III, qui travaillent à la réforme de l'Église *in membris* pour faire place bientôt (1542) au bras sanglant du saint-office, lorsque toujours plus effrayé des conquêtes de l'empereur, Paul III abandonne ses faux penchants vers certaines réformes réclamées par les protestants et les catholiques. Lorsque les écrits des réformateurs commencèrent à circuler en Italie, et même à y être imprimés, sous des pseudonymes où sous le nom de prélats catholiques (en 1519, F. Calvin de Menaggio introduisit en Italie des lettres de Luther et des ouvrages latins des réformateurs allemands. De 1520-1525 les ouvrages de Luther, les *Loci communes* de Mélanchthon sous le nom d'Hippophile de Terra Negra et plus tard ceux de Bucer « Arezio Felino », de Zwingle, *Abydemus Corellus et Coriccio Cogelio*,

etc., etc.), les besoins et les idées de réforme furent plus pressants même au sein du clergé attaché à Rome. Gaetano Thiene, homme pieux et fanatique, fonde à Sainte-Dorothée l'oratoire de l'Amour Divin, avec cinquante amis, pour résister à la corruption de Léon X; puis des unions semblables à Venise, à Vérone, à Brescia. Il s'unit à l'ambitieux et inquiet Caraffa (Paul IV en 1555) pour créer l'ordre des théatins avec Colle et Consiglieri, sur le Monte Pincio. Leur but est de convertir les hérétiques, de rendre au culte sa simplicité et sa décence évangéliques, d'abolir les abus des ordres mendiants, de redonner à la Rome papale sa puissance et sa splendeur. Admirables pendant le sac de Rome (1527), les théatins s'établirent à Venise, à Milan, à Naples où ils furent les plus zélés dénonciateurs et persécuteurs des hérétiques et prirent le nom de *chietini*, de Chieti, évêché de J. P. Caraffa. L'ordre eut des imitateurs dans les somaschi, les barnabites, les prêtres mineurs, les ministres des infirmes, etc. Tous ces moines voulaient la réforme des mœurs, mais leur fanatisme romain les rendit les plus grands adversaires de la Réforme. Plusieurs villes italiennes désiraient un concile pour la réforme *de l'Eglise dans l'Eglise*, comme le prouve une lettre écrite de Bologne à Jean Planitz, ambassadeur saxon auprès de Charles-Quint, (1533). Nous en détachons un fragment important : « Nous vous supplions et vous conjurons au nom de Jésus d'employer tous les moyens auprès de l'empereur pour hâter cette convocation tant désirée et si nécessaire ; et il est presque impossible que vous ne réussissiez pas puisque S. M. sait que le concile est désiré, attendu, « soupiré » par les villes les plus religieuses de l'Italie et par Rome elle-même. » Nous verrons comment le concile répondra aux vœux des Bolognais.— Les ardents souhaits de la meilleure partie du clergé italien sont en outre clairement exprimés dans le célèbre *Consilium de emendanda Ecclesia.* Paul III, assailli par les demandes des peuples chrétiens au sujet du concile, menacé par ses courtisans, effrayé par les rapides victoires de l'empereur, plongé dans un népotisme scandaleux, oscillait entre la réforme et l'empereur et choisit pour temporiser une voie mitoyenne dans laquelle il se garda bien de s'engager définitivement. Quoi qu'en disent les historiens catholiques (card. Quirini et C. Cantù surtout), Paul III n'avait qu'un désir apparent de réformer l'Eglise, et une lettre de 1548 (?) écrite par Ochinus selon les uns, par P. P. Vergérius selon les autres, bien qu'exagérée, nous en donne le motif, avoué d'ailleurs par le pontife lui-même lorsqu'il disait vers la fin de sa vie : *Si mei non fuissent dominati, tunc immaculatus essem.* Son amour pour P. Louis Farnèse l'entraîna à des actes infâmes, mais cet amour paternel ne peut l'excuser ; un pape incestueux, astrologue, simoniaque comme lui, n'a jamais pu désirer la réforme de l'Eglise, comme il le laissait croire au *Consilium novemvirale* chargé par lui d'étudier la question, sous la présidence du pieux Contarini qu'on l'accuse même d'avoir fait empoisonner (voyez Lettre de F. Bernardino a P. P. Paulo IIIe, *Rivista Cristiana*, août 1874). Ses abus étaient si connus que Pasquin afficha à son adresse ce distique : « *Ut canerent*

data multa olim sunt vatibus æra. Ut taceam, quantum tu mihi, Paule, dabis? et sur son népotisme : *Zelus domus suæ comedit illum!* G. Contarini, estimable à tous égards et qui connaissait mieux que les modernes apologètes du catholicisme les causes morales de la Réforme allemande, nourrissait l'illusion de la possibilité d'une réforme catholique *in capite et membris* (voyez art. *Contarini*). Sous son influence et celle de Sadolet on parla de réformes à introduire dans la chancellerie, l'épiscopat, les mœurs du clergé, la pénitencerie, la daterie, la juridiction de la rote, etc., dans un consistoire de janvier 1536, et le pape nomma un conseil de quatre cardinaux et de cinq prélats pour les étudier et en rapporter (Contarini, Polo, J. P. Caraffa, Sadolet, Fregoso, Giberti, Badia, Cortese, Aléandre). Le *consilium* qui dut faire son rapport en 1537 fut publié à Rome en 1538, et bien que Quirini affirme qu'il n'a été mis à l'index que parce que les luthériens l'avaient publié avec commentaires, il nous suffit de savoir que Paul III n'en tint aucun compte, que Paul IV le condamna, bien qu'il en eût fait partie et que les réformes proposées ne s'effectuèrent jamais. Le *Consilium* invitait le pape à détruire les abus de sa cour, à arrêter les progrès de l'hérésie en donnant l'exemple d'une vie pure et d'un culte chrétien ; il attaquait vivement les scandaleuses collations et accumulations de bénéfices, la simonie, le népotisme, l'ambition démesurée des papes et des cardinaux, l'ignorance du bas clergé, les livres d'Erasme lus et commentés dans des « écoles d'impiété. » Nous trouvons pour le moins dix-huit sévères remontrances, commençant avec les mots « *alius abusus* » et qui devaient pénétrer comme un aiguillon dans la chair même du pape (voyez *Cons. delectorum card. et alior. prælat. de emendanda ecclesia S. D. N. D. Paulo III° ipso jubente conscriptum et exhibitum*, Romæ, 1538 ; Schelhorn, *De consilio de emendanda ecclesia...* ad Emin. Rev. A. M. card. Quirinum, Tiguri, 1748). — L'illusion de ces hommes, animés de bonnes intentions, fut bientôt dissipée, malgré les sévères avertissements de Contarini qui osait écrire : « Quoi de plus contraire à la loi du Christ, loi de liberté, que de dire les chrétiens esclaves du pape, comme s'il pouvait, suivant sa volonté et ses caprices abroger, proclamer et promulguer des lois !... un tel gouvernement ne pourrait convenir ni à des chrétiens, ni à des hommes libres. L'autorité du pape doit être dirigée par la Parole de Dieu, la raison et la charité. » Tous les prélats du *Consilium*, à l'exception d'Aléandre, plus tard persécuteur dans les Pays-Bas, et du terrible Caraffa, admettaient dans le sens d'un luthéranisme mitigé la doctrine de la justification par la foi et presque tous furent plus tard suspects, comme hérétiques, à leur bouillant collègue (Paul IV). Fregoso chérissait le *Beneficio di Gesù Cristo ;* Polo fut souvent sous imputation d'hérésie, bien que sa conduite dût l'en dispenser ; Giberti désirait que « Jésus crucifié » fût prêché dans son diocèse et fit publier en 1541 les Actes du concile de Cologne, œuvre de Vied, plus tard luthérien. Ami de Fregoso et de Polo, il eut sur ce dernier une grande influence et favorisa la prédication de l'Evangile à Bergame, à Modène, à Brescia et à Vérone. Tous ces personnages

admettaient la doctrine chrétienne de la justification par la foi, mais sans oser en faire découler les mêmes conséquences doctrinales et ecclésiastiques comme le faisait la Réforme proprement dite. Dans le procès de Carnesecchi, Giberti est souvent cité comme très suspect avec plusieurs autres personnages qui n'appartinrent toutefois jamais à la Réforme italienne. Contarini même, après les avortements de la diète de Ratisbonne, après ses publications sur la justification, sur la puissance du pape *in usu clavium*, après son ingérence conciliante dans les débats de Modène et la tournure dogmatique de Trente, aurait été emprisonné si la mort ne l'eût enlevé, pur et sans reproche, en 1542. Reconnaissons toutefois que ce n'est que par « trop de zèle » que Paul III et surtout ses successeurs persécutèrent des cardinaux et des évêques suspects. Sous Paul IV et après lui, l'animosité d'un cardinal contre l'hérésie était la voie la plus sûre pour arriver à la tiare ; aussi jusques à Paul V (1603) voyons-nous peu à peu disparaître les vestiges de la foi chrétienne. Les prélats italiens qui caressaient quelques désirs de réforme les abandonnèrent après le concile (1545-1563), et sous le pontificat rigide de Ghislieri (Pie V) ils n'en gardaient, apparemment, pas même le souvenir. Il n'est pas exact de dire (Cantù, Quirini, etc.,) que le protestantisme revendique comme sien le cardinal Reginald Polus ; il connait trop bien ses fluctuations politiques et doctrinales pour vouloir s'honorer d'un tel personnage. Ses ouvrages sont strictement catholiques et toute sa gloire l'est aussi. Suspect et même sous procès parce qu'il avait retenu auprès de lui à Viterbe les principaux réformés toscans et napolitains et qu'il leur permettait la lecture des livres hérétiques, bien qu'il ait admis avec Contarini (voyez *Epistolæ R. Poli*, III, 25-53) la doctrine de la justification, il fut réellement un des plus grands ennemis de la réforme italienne en persuadant à ses amis, à Flaminius surtout, de cacher hypocritement leur foi. Sa conduite après l'ouverture du concile et sa légation en Angleterre prouvent éloquemment que ses premières opinions réformées n'étaient qu'un jeu politique et que Paul IV aurait pu se dispenser de le mettre sous procès et de le soupçonner. Le *Compendium Inquisitorum* et l'extrait du procès de Carnesecchi le notent toutefois comme fort dangereux, le dernier laissant voir que Pie V en 1566 doutait fort de la sincérité du testament de Polo, écrit dans un esprit tout à fait catholique romain. Les amis de Polo, Aloïs Priuli et Donato Rullo, que nous voyons toujours avec lui, partagèrent ses opinions, mais ne manifestèrent jamais ouvertement leur foi. Polo fut également le directeur spirituel d'une femme célèbre dans les lettres et par l'amour pur que lui voua le plus grand génie artistique du siècle, Michel-Ange. Vittoria Colonna, que A. Caracciolo place parmi les hérétiques, n'a jamais songé à se séparer de l'Eglise. Après la mort de son mari elle se dédia aux lettres et aux œuvres pieuses, mais comprenant que les macérations ne pouvaient la sauver, sous l'influence de Carnesecchi, de M. A. Flaminius, Polo, etc... elle étudia l'Ecriture et le livre du *Beneficio di Gesù Christo*. Une brise légère de protestantisme s'échappe mystiquement de ses sonnets religieux, mais pour

elle comme pour son amant platonique Michel-Ange, l'Eglise et la papauté n'avaient rien perdu, en principe, de leur autorité. Leur âme était toute prête pour la Réforme ; elle en goûtait les grandes doctrines, l'autorité de la Bible, la justification sans les œuvres ; mais une foule de motifs extérieurs très avouables, puisqu'ils ne se doutaient pas de leur importance antireligieuse, nous empêchent de pouvoir les mettre loyalement parmi les réformés italiens (voyez dans les *Rime di Vittoria Colonna* éditées par P. E. Visconti, Rome, 1840, les sonnets : *Il cieco amor del mondo...*, *Veggio d'alga e di fango...*, et surtout celui qui commence : « Qui jamais, à l'heure suprême, craindra le coup mortel et cruel de la mort, s'il dirige, avec une foi parfaite, ses regards à l'âpre douleur du Christ sur la Croix ? »). Elle avait connu Valdez en 1532 et de 1536-1539 les prédications de P. Martyr et d'Ochinus ; mais après la fuite de ce dernier (1542), sous l'influence de son « *oracolo* » le card. Polo, elle ne voulut plus en entendre parler et remit à Cervini (Marcel II en 1555) une lettre du capucin fugitif. — Laissant de côté, dans cette rapide revue, Cortese, Folengo, Buonarici, Grimani d'Aquilée, qui furent suspects, Fregoso qui avait écrit sur le libre arbitre et sur la prédestination dans le sens réformé, jetons un coup d'œil sur le procès de Jean Morone, cardinal, évêque et légat ; il nous donnera une idée exacte de la valeur de ces soupçons d'hérésie qui pesèrent sur la vie de plusieurs dignitaires de l'Eglise romaine et qui les ont fait nommer protestants par des historiens peu consciencieux ou mal renseignés. La première cause du procès de Morone fut qu'il avait été impérialiste (il était fils du célèbre Girolamo Morone) : de là la haine de Paul III et de Caraffa, de là aussi les nombreux témoins intéressés qui déposèrent contre lui. Lié à Polo, Cortese, Contarini, etc., il nourrissait les mêmes opinions qu'eux sur la doctrine de la justification et sur le besoin d'une réforme dans l'Eglise ; il fut toujours tolérant et bienveillant envers les hérétiques de Modène et de Bologne. Plusieurs fois accusé d'hérésie sous Jules III et Marcel II, il fut emprisonné au château Saint-Ange avec della Cava et Foscarari sous Paul IV. Aloïs Priuli fut alors privé de l'évêché de Brescia et Polo de sa légation en Angleterre. Ce dernier en écrivit au pape en ces termes significatifs : *Quid aliud nunc S. V. parat nisi ut mihi vitam eripiat, cum famam sanæ Fidei eripere conatur.* Morone, accusé d'avoir admis la justification par la foi, d'avoir parlé contre le mérite des œuvres, la messe, les reliques, etc., d'avoir lu et fait imprimer à Modène (par A. Gadaldino) le *Beneficio di J. C.*, d'avoir protégé les prédicateurs hérétiques (Pergola et Pontremolo), d'avoir toléré et même averti les hérétiques des dangers de la persécution, etc., etc., Morone se défendit dans une apologie écrite en prison, reconnut les erreurs qu'il avait pu commettre par ignorance, se repentit dûment et sagement et après avoir été en prison jusqu'à la mort de Paul IV, fut réhabilité en plein conclave par l'inquisiteur Ghislieri et reçut comme dédommagement la présidence du concile. Foscarari, emprisonné comme Morone, fut relâché en 1558 et déclaré innocent en 1560 parce que ses délateurs n'avaient pas osé soutenir

leurs accusations. Plusieurs personnes d'ailleurs, avant les grandes persécutions et les décrets d'anathème de Trente, étudient l'Ecriture et les œuvres des réformateurs, discutant librement sur la réforme et sa nécessité; mais après l'établissement définitif du saint-office (1542) il ne resta plus, comme nous allons le voir, à ceux qui professaient courageusement l'Evangile que l'alternative d'Ochinus : l'exil ou la mort; et à ceux que cette alternative terrifiait, que le silence ou l'abjuration.

II. *La Réforme dans l'Italie du Nord.* On pourrait grouper tous les faits de la Réforme dans le midi de l'Italie autour des deux personnages importants, Valdez et Carnesecchi, qui la rendirent célèbre; mais non pas autour de A. Paleario (comme l'a fait M. Young), qui ne se déclara hérétique que vers la fin de sa vie. La Réforme dans le Nord, à Venise surtout, est indépendante de celle de Valdez, bien qu'elle en ait subi plus tard l'influence. Les œuvres des réformateurs allemands pénétrèrent de bonne heure dans Venise et y répandirent la connaissance de l'Evangile dans toutes les classes de la société. Avant même que la voix de Luther se fît entendre nous y trouvons, au commencement du siècle, une réunion de personnes nobles et parmi elles la mère du cardinal Bembo, autour d'un docteur J. Marie de Bologne, qui expliquait l'Evangile en langue vulgaire. Dénoncé par un moine, le docteur fut emprisonné et la réunion dissoute. En 1520 les premiers livres de Luther, vendus et distribués dans la ville, furent saisis et brûlés par le patriarche Contarini, ce qui n'empêcha pas qu'on ne les y imprimât en cachette et qu'on ne pût écrire : « Le nom de Luther est ici dans toutes les bouches. » La politique et les relations commerciales de la république favorisaient l'introduction de la Réforme à Venise; son gouvernement, oscillant entre les papes et les Césars, ne considéra jamais son intolérance contre les réformés que comme une mesure politique, comme le faisait cyniquement comprendre, plus tard, l'ambassadeur Tiepolo à Pie V. En effet, la république concède parfois à Rome et aux nonces les pouvoirs inquisitoriaux qu'ils réclament, mais souvent elle les leur refuse, suivant la marche des événements de ce siècle de luttes sans fin; et ces refus amènent des ruptures sérieuses et des combats diplomatiques acharnés entre la fourberie vénitienne et la ruse romaine. Malgré l'indépendance dont elle se vante, malgré la pénétration qu'on lui attribue dans la distinction des deux pouvoirs, politique et religieux, nous ne pouvons toutefois partager l'admiration des historiens et surtout de l'archiviste Bartolomeo Cecchetti, pour la politique religieuse de Venise. Le respect de la vie des citoyens et la liberté de conscience qu'elle aurait dû proclamer à la face de Rome furent méprisés par elle, grâce à ses lâches et serviles condescendances envers l'inquisition. — Luther en 1528 se réjouit de ce que les Vénitiens reçoivent la parole de Dieu et il est, en 1529, en correspondance suivie avec I. Ziegler qui favorisait la Réforme à Venise. En 1530 les frères de Venise, écrivant à Mélanchthon par le moyen de L. P. Rosselli di Padoue, exhortaient le réformateur à demeurer ferme dans la foi pendant les débats de la diète d'Augsbourg qui allait s'ouvrir. Il est inexact

toutefois que Mélanchthon ait écrit plus tard au sénat de Venise (1538) pour l'inviter à la tolérance. Une dépêche de F. Contarini démontre que le réformateur, tout en approuvant les pensées de cette lettre apocryphe, affirmait de ne l'avoir jamais écrite (cette prétendue lettre de Mélanchthon est citée presque *in extenso* par Mac Crie, C. Cantù et J. Bonnet). Le nombre des réformés vénitiens augmenta considérablement de 1530-1542, grâce aux prédications de quelques moines, grâce à l'infatigable activité de Baldassare Altieri, secrétaire de l'ambassade anglaise et correspondant de plusieurs princes allemands, grâce aux efforts de C. S. Curione et aux prédications d'Ochinus. L'*Informatio* de l'évêque de Chieti, présentée à Clément VII, jette les hauts cris, constatant que l'hérésie infecte même le clergé et les personnes notables, et Gerdès (*Specimen Italiæ Reformatæ*, p. 57) affirme que les réformés vénitiens, peu molestés à cette époque, avaient de nombreuses réunions et voulaient même s'organiser en congrégations publiques.—Pendant cette époque de paix relative nous trouvons déjà cependant quelques procès d'hérésie qu'il faut noter, car on ne fait dater en général les rigueurs du saint-office que de 1543. Gérôme Galateo, dont parlent l'*Informatio* du cardinal théatin, Gerdès, Curione, les *diarii* mss. de Sanudo et dont Eus. Salarino écrivit la vie qui se trouve dans la Bibliothèque royale de Munich (polémique n° 1086 ; voyez *Rivista Cristiana*, janvier 1873 ; *Girolamo Galateo* par E. Comba), franciscain, maître de théologie, prêcha l'Evangile dans le Padouan avant 1530, date à laquelle, sur l'ordre de J. P. Caraffa, il fut emprisonné à Venise et condamné au feu par le légat. Le Conseil des Dix ne consentit ni à sa dégradation ni à sa mort ; mais G. Galateo demeura en prison sept années, au bout desquelles il obtint la liberté sous caution. Pendant trois ans de liberté il écrivit son apologie qui le fit de nouveau incarcérer et en 1541 le courageux martyr mourut de privations dans les prisons ducales. Il fut enseveli au Lido avec les juifs et les scélérats. Son *Apologia a lo Illustrissimo Senato di Vinegia* est remarquable parce qu'elle expose avec clarté et simplicité les doctrines principales de la Réforme : la prédestination qui ne nie pas le libre arbitre sanctifié par Dieu pour le bien, les bonnes œuvres comme fruits de la foi qui justifie, etc. Il répudie les sacrements non scripturaires, le purgatoire, le sacrifice de la messe, la confession auriculaire, le culte des saints, etc. Son apologie est un excellent traité de polémique, fait dans un esprit de charité. Il méritait bien la mort ! Deux autres moines hérétiques étaient détenus avec Galateo. L'un d'eux, fra Bartolomeo dont parle une lettre de Francesco Negri de Bassano, en 1530 et dont l'*Informatio* déplore la fuite est certainement Bartolomeo Fonzio dont nous verrons bientôt le martyre. Les doctrines qui causèrent la mort de Galateo firent emprisonner en 1541 Giulio di Milano (son procès est le premier dans les archives de Venise) souvent confondu avec Giulio Forenziano, l'ami et le compagnon de P. Martyr. De 1536-38 il prêcha de Tortone à Trieste et fut accusé d'hérésie ; on lui reprochait entre autres points de controverse : *Quod non invenies in S. Script. quod heretici debeant comburi !*

Son premier procès se fit à Bologne ; condamné par Campeggio, il fut absous par Paul III qui hésitait encore, en 1540. En 1541, accusé par quelques moines envieux, pendant qu'il prêchait à Venise et qu'il vivait avec Curione, il fut emprisonné et mis sous procès. Dans les interrogatoires de juillet 1541, Giulio expose ses croyances, qui se rapprochent du calvinisme, et en août il se voit condamné à la réclusion. Il tenta de s'évader, mais repris il faiblit et lut en 1542 une abjuration publique qui réduisit sa peine à un an de prison et à quatre d'exil. Il se retira dans les Grisons, où il fut un pasteur des plus zélés contre les antitrinitaires ; il mourut à Poschiavo en 1572 et eut pour successeur César Gaffori de Plaisance. Ses sermons furent imprimés à Venise sous le nom de Girolamo Savonese. C'est à lui que faisait allusion la célèbre apostrophe d'Ochimus : *Che facciamo, o uomini veneti...* avec laquelle il se déclarait pour la Réforme et se faisait citer à Rome. Un écrivain fort calomnié par les auteurs catholiques (Fontanimi, Tiraboschi, Cantù), parce qu'il a été très malheureux, s'efforçait alors aussi de répandre les doctrines réformées par le moyen de la Bible. Né vers la fin du quinzième siècle, A. Bruccioli, Florentin, disciple de Savonarole, conspirateur avec Alamanni contre les Médicis, après de cruelles vicissitudes se retira à Venise en 1529. De 1530-1546 il publia successivement la traduction de la Bible et un commentaire de tous ses livres dédié à Renée de France. Accusé d'hérésie en 1544 par fra Catarino Polito Senese, pour avoir transcrit, dans ses commentaires, *de verbo ad verbum*, plusieurs fragments des réformateurs et répandu ainsi le venin de l'hérésie ; accusé d'avoir déposé chez le libraire Centarii plusieurs livres des réformateurs (tous ces livres furent brûlés), Bruccioli, alors absent de Venise, fut condamné à cinquante ducats d'amende et à deux ans d'exil. Accusé une seconde fois en 1555, Bruccioli abjura les doctrines qu'il avait exposées dans ses livres et en 1558 et 59, dans un troisième procès, il s'abaissa plus encore, accablé par l'âge, les infirmités et la misère. Il mourut en 1566 ; ses ouvrages eurent beaucoup d'influence, l'homme n'en eut pas. En 1542, l'influence de l'école valdésienne de Naples se fit sentir à Venise par le moyen du célèbre traité du *Beneficio di G. C*, longtemps attribué à A. Paleario mais dû à la plume d'un moine de Sicile, fra Benedetto di Mantova et revu, pour la forme, par M. A. Flaminius. Publié à plusieurs reprises à Venise, on en répandit plus de quarante mille exemplaires qui furent presque tous détruits par le saint-office. Ce traité, par la douceur et la suavité évangélique qui inspirent toutes ses pages, dut amener plusieurs âmes pieuses à la connaissance de la vérité. Nous devrons encore en parler plus loin.— En 1543 Luther est en correspondance avec les Vénitiens par le moyen d'Altieri. En 1546 le nonce J. della Casa enrage parce que les luthériens de Venise font beaucoup de bruit, protégés par la Sérénissime et parce que celle-ci ne veut pas livrer à Rome un hérétique obstiné, F. Strozzi. En 1547 le même nonce parle de l'abjuration d'un certain fra Angelico et regrette de n'avoir pu lui infliger une peine « digne du saint-office. » Le gouvernement ducal ne tenait aucun compte de

la bulle de Paul III, *Licet ab initio*, qui avait inauguré les persécutions en 1542, mais il nommait lui-même dans toutes ses villes des commissaires laïques et des docteurs chargés de poursuivre sévèrement les hérétiques (1547). Jean de la Casa est tristement célèbre encore par le procès qu'il intenta au chef de la réforme istriote, P. P. Vergérius. L'Istrie, soumise alors à la république, connut de bonne heure les doctrines de la Réforme; c'est Vergérius lui-même qui le dit. Légat en Allemagne, en 1534, il prie le Sénat de Venise d'empêcher la distribution d'un opuscule séditieux et hérétique, de 100 p. in-8°, publié en 1533 pour les réformés italiens, intitulé *Correttion del stato cristiano* et composé très probablement par Bartolomeo Fonzio. Il lui annonçait aussi que l'Istrie et en particulier le village de Piran étaient infectés par le luthéranisme qu'il se promettait de détruire à son retour. Ses légations, ses voyages, ses entrevues avec Luther, qu'il méprisait d'abord souverainement, ses relations avec la reine de Navarre, eurent beaucoup d'influence sur ses idées religieuses et au colloque de Worms, au nom du roi de France, il plaidait la cause d'un concile général (*De Unitate et Pace Ecclesiæ*, *Venise*, 1542) sans songer encore à se séparer de l'Eglise. Découragé par l'avortement de ses projets d'union, déjà soupçonné en 1541, il se retira dans son diocèse de Capo d'Istria et commença un travail *adversus apostatas Germaniæ*. Les œuvres des réformateurs qu'il voulait réfuter lui ouvrirent les yeux, et il embrassa la Réforme avec son frère Battista, évêque de Pola, se promettant d'évangéliser l'Istrie et Venise. Accusés en 1544 les deux frères ne tinrent aucun compte des sommations à comparaître de della Casa. Battista mourut chrétiennement peu de temps après et en 1546 P. Paul, protégé par le gouvernement, fit annuler son premier procès par des procureurs, à la grande confusion de della Casa. Il avait été accusé de considérer les rites romains comme *nullius valoris*, *quia salus J. C. sanguis ad nostram salutem sufficit* et de répandre des traités hérétiques. Ce premier procès, publié dans la *Rivista Cristiana* de 1873 par E. Comba, contient quelques notes sur d'autres Istriotes accusés d'hérésie. En 1547 et 48 P. Paolo voyagea librement, bien que surveillé, dans le territoire de la république; il assiste aux derniers moments de l'apostat Spiera de Cittadella dont le désespoir lui fit une salutaire impression, et il prêche l'Evangile à Padoue. Chassé de Trente malgré la protection des cardinaux Gonzaga et Madruzzo, accusé et persécuté par della Casa et T. Stella qui détruisaient son œuvre dans l'Istrie, déclaré contumace et hérétique en 1549 et comme tel dégradé et privé de son évêché qui fut donné à son persécuteur T. Stella, P. P. Vergérius, en 1549, par les montagnes de Bergame, s'enfuit dans la Valtellina. Reçu à bras ouverts par plus de deux cents Italiens qui s'étaient déjà réfugiés dans les Grisons il prêcha la Réforme à Poschiavo, à Rogoledo, à Ponteresina, à Vico-Soprano; il lutta contre les antitrinitaires et les anabaptistes des Grisons, et son orgueil d'ancien évêque lui procura des ennemis même parmi les orthodoxes. Après plusieurs voyages dont nous ne devons pas nous occuper, il mourut à Tubingue en 1565. Les historiens catholi-

ques qui le font abjurer avant de mourir n'en ont jamais fourni les preuves (H. Sixt, *P.-P. Vergérius*, Braunsweig, 1855). Après son départ, l'Istrie, sous le dominicain T. Stella, fut purgée de son venin hérétique, malgré les prières que Vergérius adressait au sénat de Venise. Avec lui, B. Altieri se plaint des persécutions violentes dirigées contre les frères de Venise et de l'Istrie; il voit venir le moment où sa vie ne sera plus en sûreté. Il avait demandé aux Etats suisses des lettres officielles pour réprimer les fureurs du saint-office; elles lui furent refusées (1545). Malgré la haine de ses ennemis, Altiéri eut le courage de venir des Grisons à Venise, d'où il fut définitivement exilé n'ayant pas voulu se rétracter, et en 1549, après avoir été à Ferrare et à Florence, nous perdons ses traces sans savoir s'il a eu la gloire du martyre. Dès cette époque, la Sérénissime ne s'oppose que faiblement aux empiétements de Rome et c'est avec complaisance qu'elle lui prête son bras séculier. Le saint-office invitait les fidèles à dénoncer les hérétiques. Quand la dénonciation était prouvée par témoins, l'accusé était cité à comparaître pour sa défense (B. Cecchetti, *La republica di Venezia e la corte di Roma, nei rapporti della religione*, Venezia, 1873), mais sa défense n'était qu'une pure formalité. Le saint-office, lié par la tolérance politique du sénat, avant 1548, ne mit ensuite plus de bornes à ses rigueurs : il s'agissait d'anéantir l'hérésie. Baldo Lupetino, provincial des franciscains, né en 1502, entré dans l'ordre en 1533, et accusé d'hérésie en 1541 avec sept personnes de Cherso, demeura en prison jusqu'en 1543. Ayant alors refusé d'abjurer, il fut condamné à la prison perpétuelle et à cent ducats d'amende, *pour l'arsenal de Venise*, malgré la généreuse intervention du duc de Saxe et d'autres princes réformés. Lupetino évangélisa alors ses compagnons de captivité et fut soumis en 1547 à un nouvel interrogatoire; il protestait ne vouloir croire que ce qui est approuvé et commandé par l'Ecriture. Les interrogations sur l'Eucharistie furent les plus pressantes et celles qui le firent condamner. Inébranlable devant les promesses et les menaces des inquisiteurs, il répondait sans cesse : « Convainquez-moi *per el verbo di Dio.* » L'argument du saint-office fut de le condamner à être décapité entre les deux colonnes de la *piazzetta*, à avoir le corps brûlé et ses cendres jetées à la mer, *at honor et gloria di Jesu Christo!...* Un bref apostolique de Paul III avait, pour ainsi dire, dicté ce verdict; mais le conseil des Dix en prohiba l'exécution et Lupetino fut reconduit à son cachot. C'est alors que Pierre de Cittadella publia ses réponses et quelques vers composés en prison qui parurent comme corps de délit dans le troisième procès que Lupetino subit en 1556. L'impression n'avait pas été faite à Venise. Lupetino, en 1551, écrivit aussi un traité intitulé : *Memoria æterna piissimæ ducissæ Ferrariæ.* Soumis à un troisième interrogatoire, il répondit invariablement avec la Bible et fut condamné à la dégradation et à être noyé, *occulte, secrete sine sonitu et sine strepitu.* Le procès de B. Lupetino, publié par le prof. E. Comba (Florence, 1875), est un de ceux qu'on peut consulter avec le plus grand profit et l'un des

plus complets au point de vue biographique et dramatique. Les Vénitiens A. Riccetto, Fsco Sega de Rovigo, Giulio Ghirlanda de Treviso et Francesco Spinola de Milan subirent tous le même supplice, après une longue captivité et un courage apostolique, de 1562-1565; plusieurs autres s'enfuirent et les plus faibles abjurèrent. On peut voir dans la liste des accusés d'hérésie auprès du saint-office de Venise, de 1541-1592, à Venise seulement deux cent quarante-trois accusés dont vingt-six ecclésiastiques. Plusieurs accusés appartiennent aux plus célèbres familles; les Giustiniani, Mocenigo, Falier, Vénier, Dandolo, Polo, etc. Nous y trouvons aussi avec plaisir les noms de Jean et de Pierre Longo, arrêtés pour livres prohibés. Ce sont vraisemblablement des colporteurs vaudois.— Pendant la terreur des persécutions, les réformés vénitiens, traqués comme des animaux malfaisants, tenaient leurs réunions de culte sur terre ferme ou au Lido dans des lieux cachés. Les protestants allemands jouirent d'une liberté très limitée jusqu'en 1645, époque où ils eurent la liberté du culte privé sans propagande. Ce n'est qu'après la domination autrichienne (1866) qu'ils ne souffrirent plus des mille vexations du clergé catholique. La persécution détruisit la Réforme non seulement dans la métropole, mais dans toutes les villes de la République : Vicence, Padoue, Brescia, Bergame, Cittadella, Treviso, Udine, Rovigo, Bassano, etc. La liste d'accusés d'hérésie de toute la partie orientale de l'Italie septentrionale donne quatre cent quarante-six individus, qui sont pour la plupart inconnus et accusés de luthéranisme; plusieurs noms restés à l'histoire n'y sont pas, quelquefois les indications sont inexactes et réclament beaucoup d'attention et un peu de défiance. Le bourg de Cittadella compte quatorze hérétiques dont deux seulement, Ag. Tealdo († 1555) et Bartolomeo Fonzio demeurèrent fermes dans la foi, et furent martyrs. Un savant doux, timide, pieux mais faible, Pierre Spetiale, né en 1478, avait, trente ans avant que Luther fût connu, soutenu la doctrine de la justification dans un livre, *De Dei gratia*, et attiré sur lui la colère des moines. Il y disait entre autres vérités remises en honneur par la Réforme : *Hæc fides* (celle qui justifie) *sola esse non potest. Hæc virtutum catervam secum ducit*; *hæc sperat, hæc justitiam, fortitudinem, temperantiam filias et comites habet... Fides evangelica, non otiosa... sive detur ea, sive non detur, non impediri liberum arbitrium; imo si detur, perfeci et consumari et ideo ne Dei quidem tolli ac mundi justitiam* (l. I, ch. v)... *Quod de gratia dicitur libero arbitrio non repugnare sed fieri* PER GRATIAM *longe præstantius* (l. V, ch. IV ; le traité *De Dei gratia* de Spetiale, qu'il ne faut pas confondre avec celui de G. Velliculi, inconnu, et publié en 1530, se trouve inédit dans la bibliothèque civile de Padoue; voyez De Leva, *Storia di Carlo V documentata III*, 310 ss. ; *Gli eretici di Cittadella*, Venise, 1873). Bien que contraire au luthéranisme, au sujet du libre arbitre, Spetiale sut faire découler de la doctrine de la grâce des négations sérieuses (confession, purgatoire, culte des saints, etc.) qui le firent condamner à la confiscation de tous ses biens et à la prison jusqu'à complète rétractation de ses erreurs (1542). Le pri-

sonnier croyait pouvoir demeurer ferme dans sa foi et disait avec complaisance : *Merito jam Cittadella vocor*; mais après huit ans de captivité il abjura et, remis en possession de ses biens, il mourut en 1554. Ses doctrines eurent beaucoup d'influence sur le célèbre et infortuné F. Spiera et sur son neveu Gir. Faccio. Fervents évangéliques, ils remplirent leur ville et ses environs de la connaissance de la vérité; mais arrêtés par Della Casa, ils eurent peur de l'exil et de la mort et abjurèrent en 1548, après un procès honteux. Peu de temps après, malgré les prières de P.-P. Vergérius et des frères de Padoue, Spiera mourut dans des spasmes affreux, poursuivi de remords, obsédé par des visions sataniques et répondant à ceux qui l'encourageaient à se confier en Dieu : *Ego repudiatus sum, nec ullo modo possum servari.* — Bartolomeo Fonzio, mineur vénitien et érudit célèbre, fut accusé d'hérésie dès 1529. La même année, devant J.-P. Caraffa et G. Contarini, il déclarait nul le mariage d'Henri VIII et de Catherine d'Aragon, et dès lors Caraffa lui voua une haine mortelle. En 1530, Fonzio, muni des instructions secrètes de Clément VII, cherchait à réunir les partis religieux en Allemagne et était en correspondance avec Bucer (*Bartolomeus Fontius, M. Bucero. De sacramentis ecclesiasticis in Com. Aug. agitatis*, 1531 ; *Biblioth. Marciana, lat. class.*14, *codi* 201 ; d'après De Leva, *passim*). Accusé par Campeggi, Aléandre et Cocleius, d'avoir *totum Lutherum in ventre absconditum*, il n'ose revenir en Italie, et ce n'est que de 1537-1541 que nous l'y revoyons se conduisant en bon catholique. Il prêcha à Padoue en 1548; puis, toujours persécuté par Caraffa, après quelques voyages à l'étranger, il vint en 1550 s'établir incognito à Cittadella et y fit le maître d'école. Reconnu et arrêté, il fut absous après un ridicule procès ; mais en 1555 Caraffa est pape sous le nom de Paul IV, et sa haine doit être assouvie. L'archiprêtre de Cittadella trouva quarante-quatre passages hérétiques dans les œuvres de Fonzio, les fit imprimer, et en 1558 l'inquisiteur Félix Montalto fit emprisonner l'accusé à Venise. Fonzio subit huit interrogatoires de 1558-1561. Convaincu d'hérésie sur douze articles, on lui donna deux jours pour répondre s'il les abjurait, oui ou non. Il répondit en lettres majuscules : Non ! et il fut condamné à être étranglé en prison, puis brûlé entre les deux colonnes, *ne dum ad sui et suorum demeritorum pœnam, sed ad aliorum exemplum et S. M. Ecclesiæ et F. N. gloriam et exaltationem !... Qui Bartolomeus acceptavit* ET GRATIAS EGIT. Craignant une émeute, on fit noyer Fonzio *occulte et secrete* en 1562. Il est incompréhensible que des hommes comme Fonzio et ses compagnons de martyre aient pu être méprisés par des historiens qui ont des prétentions à l'impartialité, comme C. Cantù. Si Fonzio louvoyait en Allemagne c'est qu'il n'avait pas encore complètement accepté la Réforme, mais plus tard sa mort servit de témoignage à la vérité. « Que Vos Seigneuries me pardonnent, écrit-il en répondant *non*, si lorsqu'il s'agit du salut de l'âme, je parais faire plus de cas de Celui qui peut détruire le corps et l'âme que de ceux qui ne peuvent sévir cruellement que contre mon corps. » Venise, tout en se piquant d'in-

dépendance, devenait toujours plus le servile instrument de Rome. En 1547 et 48 deux délibérations établissaient partout l'inquisition et le Sénat se réjouissait de la destruction des conventicules réformés. En 1555 il ne rougit pas de livrer à Paul IV un jeune étudiant de Padoue, le napolitain P. Algieri qui avait répandu l'Evangile dans sa patrie et à Padoue, parmi les étudiants. Venise l'avait condamné aux galères; en le livrant à Rome elle signa sa condamnation à mort et sa propre infamie. Rome en effet, au moyen de bénéfices habilement distribués, possédait les chefs de la noblesse vénitienne qui appartenaient au clergé et qui avaient de l'influence dans le gouvernement. Même les étrangers qui se rendaient dans les ports de l'Adriatique pour leurs affaires commerciales étaient arrêtés (1557) et en 1560 Hercule de Salis dut déployer une énergie qui aurait pu lui être fatale, pour arracher des prisons ducales un marchand grison réformé. En guise de hochet, le pape, pour remercier la Sérénissime de ses cruautés, lui avait aussi concédé en 1559 l'élection perpétuelle du patriarche. Malgré les persécutions les frères de Venise ne cachaient pas leur foi, entretenant des relations avec Calvin (1560) et cherchant à établir une Eglise sur le modèle des Eglises réformées de Genève. Les plus faibles, ceux qui ne voulaient ni fuir ni mourir abjurèrent ou se cachèrent, disant avec le célèbre Crémonin de Padoue : *Intus ut libet, foris ut moris.* — Dans les villes de terre ferme, appartenant à la République, la Réforme fut également anéantie, avec les mêmes procès et les mêmes supplices. Vicence, célèbre par son académie, où se distinguèrent L. Socin, Alciat, Blandrata, Gribaldo et Paruta qui s'enfuirent tous à l'approche des persécutions, connut dès 1535 la prédication de l'Evangile et possédait une réunion de réformés qu'il ne faut pas confondre avec l'Académie, dès 1545. Les académiciens s'enfuirent, les réformés demeurèrent, et nous en voyons les procès jusqu'en 1592 ; ils étaient même nombreux en 1585 et entretenaient des relations avec leurs frères réfugiés à Lyon. De 1547-1592 la liste des accusés d'hérésie auprès du saint-office de Venise donne pour Vicence soixante-deux procès, la plupart pour luthéranisme. Le plus grand nombre de procès se fit en 1568 sous le pontificat de Ghislieri. Notons parmi les accusés les familles Trissino, Thiene et Pelizzari qui se retirèrent à l'étranger, Antonio Ricetto ou Rizzetto, vaillant évangéliste qui « tomba au sépulcre de la mer » à Venise en 1565, François Borroni sous procès en 1568 et martyrisé en 1580, et J. B. Trenta qui s'enfuit en Angleterre. En 1559 un moine augustin de Cittadella mourut dans les prisons de Vicence sous imputation d'hérésie, et son corps fut brûlé en public. Les environs de Vicence furent évangélisés et servaient de lieux de réunion pour les réformés de Venise. Parmi les réformés de Bassano citons : Francesco Negri, célèbre polémiste, qui avait quitté l'Italie avant de connaître la Réforme et qui la professa pendant toute sa vie avec fidélité ; Domenico Casabianca, qui avait connu la Réforme en Allemagne et qui, âgé de 30 ans seulement, fut martyrisé à Plaisance (1550). — La Réforme dut être connue à Padoue avant 1530 puisque L. P. Rossello, sous procès en 1552, était le

correspondant de Mélanchthon pour les réformés vénitiens lorsqu'on annonçait la diète d'Augsbourg. Dans l'*informatio* de Caraffa nous voyons qu'en 1532 un moine, Aless. da Pieve di Sacco, est arrêté à Padoue pour hérésie. Acceptée par plusieurs étudiants de l'université et par quelques professeurs, la Réforme fut maintenue par eux malgré les persécutions et en 1564 Pie IV pouvait s'en plaindre auprès du Sénat de Venise. De 1550-1588 vingt-quatre procès furent intentés à Venise contre des Padouans. Nous y remarquons ceux de P. L. Rossello et ceux de Nicolo Buccella. Ce dernier, arrêté avec les martyrs Riccetto et Sega dont nous avons parlé, céda devant les menaces en 1565 et fut libéré. Il essaya même de persuader ses amis à abjurer : toutefois, pour le réhabiliter, nous faisons observer qu'en 1574 il est nouvellement sous procès et que la peine contre les relaps était terrible et irrévocable. Citons encore parmi les hérétiques de Padoue Geloo, Martin Borrao et Gribaldo qui avait été aussi chassé de Vicence (*Compendium Inquisitorum*). A Udine, dans le Frioul, dans le Trévisan, à Chioggia, à Conegliano, à Cividale et à Belluno, à Rovigo, à Vérone, partout l'Evangile fut prêché et embrassé par plusieurs personnes dont quelques-unes seulement ont leur procès enregistré au saint-office de Venise (de 1548-1600). L'évêque de Chioggia était suspect, Ghirlanda de Treviso et Sega de Rovigo furent noyés et P. Lacisio de Vérone s'enfuit en 1542 avec P. Martyr. En 1528 Clément VII écrivit aux autorités de Brescia, les félicitant de ce qu'elles poursuivaient énergiquement l'hérésie luthérienne et un *quidam* nommé Pallavicino qui l'y avait semée. Il les invitait à châtier sévèrement les délinquants. De 1543-1592 plusieurs habitants de Brescia et de la Province furent cités à Venise pour hérésie. La liste du saint-office donne trente-trois procès dont sept contre des ecclésiastiques ; un de ces derniers, fra Pomponio fut jugé (1556) par fra F. Peretti (Sixte V en 1585). Le plus célèbre réformé de Brescia est Celse Martinengo; professeur avec P. Martyr à Lucques (1541) ; il se réfugia à Milan au commencement des persécutions. Poursuivi ici encore par le célèbre pourfendeur d'hérétiques, Muzio de Capo d'Istria, en 1550 il s'enfuit dans la Valtelline et de là à Bâle et à Genève où il fut le premier pasteur de l'Eglise italienne. La ville de Bergame dans la première moitié du seizième siècle, comme plusieurs autres villes, appartint successivement aux Vénitiens, aux Français, aux Allemands et aux Espagnols. Les luttes politiques y favorisèrent l'établissement de la Réforme dès 1528, et malgré les colères des papes elle n'y fut pas sérieusement persécutée avant 1548. Mais après cette époque et l'édit du doge F. Donato qui établissait à Bergame une commission inquisitoriale, après les fureurs de l'inquisiteur Ghislieri contre Soranzo et ses amis, la Réforme en fut extirpée comme ailleurs. Outre Medolago de Vavassori qui fut plusieurs fois en prison et qui y mourut comme hérétique, mais dont on ne connaît ni les opinions ni la foi, Bergame a donné au protestantisme plusieurs personnages célèbres : Guglielmo Grattaroli, médecin très riche, sous procès en 1551, se réfugia à Bâle; Girolamo Zanchi, qui avait connu P. Martyr à Lucques et avec lui

l'Evangile, abandonna sa patrie en 1550, fut professeur à Strasbourg de 1553-1563 et y épousa une des filles de Curione. Il était chanoine régulier et fut l'un des plus nobles caractères de la Réforme italienne. Ses frères Basile et Cristoforo, célèbres dans les lettres, embrassèrent aussi la Réforme, et le premier fut martyrisé par Paul IV en 1559. Un homme d'une grande piété qui a été diversement jugé et calomnié, V. Soranzo, suffragant de Bembo puis évêque de Bergame en 1547, ami des plus grands dignitaires de l'Eglise et de Morone qui le dénonça sans scrupules dans son procès, fut accusé d'hérésie et était en effet hérétique pour Rome. Très irrité contre « les novateurs », il les avait d'abord poursuivis, eux et leurs livres, surtout le *Summario della Sancta Scriptura* et les sermons d'Ochino ; il avait même instruit le procès d'un pauvre prêtre hérétique de Poscanto, mais en lisant les livres hérétiques, comme Vergérius il devint hérétique lui-même et adora ce qu'il avait brûlé. Il prêcha dès lors la Réforme avec son vicaire Assonica et dut soutenir une lutte terrible contre Ghislieri qui s'était rendu à Bergame pour le mettre dans les fers. Ghislieri dut fuir, mais il emportait en guise de bagage le procès de l'évêque, rédigé sur des rapports extorqués par des menaces, car Soranzo était aimé du peuple et des autorités. Déclaré hérétique (*compendium Inquis.*) il fut enfermé à Saint-Ange, privé de son évêché et finit misérablement ses jours à Venise. Avait-il abjuré ? Nous ne pouvons l'assurer. Son vicaire Assonica eut le même sort. Ghislieri, à l'occasion du procès de Soranzo et de quelques chanoines de Côme qui avaient méconnu son autorité quand il avait séquestré des balles de livres prohibés, alla pour la première fois à Rome, vers 1550. Il s'y lia avec Caraffa dont il fut le bourreau avant d'être le successeur. — Laissant les débris épars de la Réforme vénitienne et visitant les principales villes de la Lombardie nous découvrons que la Réforme s'y était également répandue avec succès dans la première moitié du seizième siècle. Mantoue donna au protestantisme Alph. Corrado (Bâle), Stancarius (Pologne) et l'infortuné F. Cellarius, mineur observantin, qui après avoir été sous procès en 1557 et 58 et s'être réfugié dans les Grisons, fut par un acte de violence inouïe arrêté près de Chiavenna par les sbires de P. Angelo de Crémone et de C. Borromée, en 1568, incarcéré par Octave Farnèse, et après un troisième procès très rapide, brûlé à Rome en 1569. La Réforme fut anéantie à Crème et à Crémone par le féroce P. Angelo en 1569, mais dès le commencement du siècle elle y avait eu plusieurs adhérents. En 1528 le prieur des dominicains, Bartolomeo Maturo, s'enfuit en Valtelline avec son compatriote Bartolomeo Silvio et y prêcha, le premier, dit-on, l'Evangile et la Réforme. Un franciscain de Crémone s'établit quelques années après à Locarno dans le même but. En 1538, deux lettres de Girolamo Vida (évêque d'Alba) adressées au cardinal Contarini et au secrétaire du cardinal Cervino (Marcel II en 1555) nous apprennent que l'hérésie se dilate dans le Crémonais, grâce aux prédictions d'un servite apostat. Raynaldus (année 1536) cite aussi un bref dans lequel le pape se plaint de ce que plusieurs conventicules hérétiques se

forment en Lombardie, sous la direction d'un certain Battista de Crème, et il invite les évêques à procéder rigoureusement contre eux. De 1547-1587 les archives de Venise donnent pour Crème et Crémone quinze procès pour luthéranisme ; mais nous faisons observer que plusieurs Crémonais furent sous procès à Milan et que la plus grande partie des réformés se retira en Suisse. Seulement de 1550-1552, dix-sept personnes se réfugièrent à Genève ; les Grisons, plus rapprochés, durent en accueillir un nombre bien plus considérable. Côme, ville de frontière, connut facilement la Réforme et ses premières publications. En 1523, son évêque, qui en craignait l'introduction dans son diocèse, envoya dans la Valteline un moine missionnaire, mais il en fut expulsé. En 1525, un moine augustin, Egidius Della Porta écrivait à Zwingle, reconnaissant d'avoir jusqu'alors prêché par ignorance le salut par les œuvres, mais d'avoir récemment connu la vérité par la lecture assidue de ses écrits. Zwingle, qui écrivait en latin, eut en effet en Lombardie plus d'influence que Luther. A peu près à la même époque, un moine de Locarno, qui fut plus tard remarquable de fermeté évangélique, Bartolomeo Fontana, écrivait dans le même sens aux Eglises réformées de la Suisse, leur demandant les secours de leur science et de leur foi. En 1549, M. Ghislieri découvrit plusieurs balles de livres hérétiques provenant de Poschiavo, et les séquestra. Ces livres devaient être distribuées à Côme et dans d'autres villes de la Lombardie et de la Vénitie. L'évêque, les chanoines et le gouverneur Gonzaga protégèrent le libraire incriminé qui réclamait la restitution de ses livres, et Ghislieri fut violemment chassé de la ville par le peuple ameuté. C'est alors (1549-1550) que Ghislieri alla pour la première fois à Rome et qu'il fit introduire dans le saint-office des laïques (Odescalchi à Côme, Muzio à Milan, etc.), parce que plusieurs membres de l'inquisition elle-même étaient hérétiques. Le seul martyr bien connu de Côme est F. Gamba, arrêté, sous procès, et brûlé parce qu'il avait pris la cène avec les réformés de Genève et parce qu'il était en relation avec les principaux d'entre eux. — Confinant au Nord avec la Rhétie, à l'Ouest avec le Piémont, le Milanais se trouva dès le commencement du siècle entre deux feux hérétiques et il en aurait sans doute été embrasé sans le zèle sanglant des inquisiteurs et de C. Borromée. En 1521, des vers en l'honneur de Luther étaient répandus à Milan et Gerdès affirme qu'en 1524 la Réforme y était prêchée avec succès. En 1530, Curione, déjà converti à la Réforme, se réfugia à Milan, y épousa une demoiselle Isaici et, protégé par le Sénat, y fut célèbre dans l'enseignement des belles-lettres. Après les ravages de la guerre du Milanais (1535), il retourna en Piémont où nous le retrouverons. Zélé témoin de la foi, il conduisit plusieurs personnes à la connaissance de l'Evangile : entre autres Galeazzo Frezio, son élève, qui avait été d'abord évangélisé par le Piémontais A. Mainardi, périt sur le bûcher en 1551. De 1534-1536 les chroniques milanaises parlent vaguement de quelques procès d'hérésie. De 1541-1586 le saint-office de Venise fit le procès de vingt Milanais déférés à son tribunal et accusés presque tous de luthéranisme.

En 1554, l'archevêque Arcimboldo défendit rigoureusement la lecture des saintes Ecritures, en vue des hérétiques, et promit une partie des biens confisqués aux dénonciateurs et aux espions du saint-office. A. Paleario professa à Milan dès 1555, honoré et protégé par le Sénat, très couru par les étudiants. Il y attendait de la part de Ferdinand Ier le salut de la république chrétienne déçue depuis la diète de Ratisbonne. Il y composa même une harangue (*Oratio de Pace*) pour une éventuelle réunion des souverains catholiques fixée à Milan ; mais la politique de Philippe II, l'incurie de Henri II, l'intrai-traitable Paul IV, et la tournure de Trente auraient dû dissiper ses généreuses rêveries. Paleario écrivit aussi à Milan son *Actio in Pontifices Romanos*, où il déclare sans hésitation sa foi, où il attaque avec force la corruption papale et se dit prêt à supporter le martyre après avoir fait un appel suprême aux souverains. Toutefois, il n'était pas inquiété dans les grandes persécutions de ces années néfastes (1555-1566) et ce n'est que sous Pie V, après la mort glorieuse de Carnesecchi (1567), qu'un procès sérieux d'hérésie lui fut intenté par Pier Angelo de Crémone. En 1568, après un procès d'un an, il quitta Milan pour Rome et le bûcher. Malgré la belle biographie de J. Bonnet, il ne paraît pas qu'avant cette époque Paleario ait ouvertement professé en Italie des opinions évangéliques qui pouvaient le faire condamner. Sous le gouvernement du duc d'Albe, après 1555, la persécution déploya toutes ses rigueurs à Milan. En 1558 et 59 il ne se passait pas de semaine sans supplices et sans d'affreuses tortures. Plusieurs réformés se crurent forcés d'abjurer.—Pendant ces années 1556-1565, l'Espagne aurait voulu établir dans le Milanais sa propre inquisition ; mais il ne paraît pas qu'elle ait réussi à le faire. La société de la Croix, composée de gentilshommes et souvent de sbires, faisait très bien son devoir, puisque ses vaillants chevaliers savaient même flairer l'odeur des cuisines, les jours de maigre, et que l'un d'eux put avec les amendes infligées aux hérétiques acheter des fonds pour le saint-office. Charles Borromée, sincèrement attaché à Rome, surtout à Pie IV et à Pie V, tout en désirant la réforme du clergé et des ordres monastiques, fut un violent et implacable persécuteur. Il fit un procès sévère à G. San Severino de Parme et dans six synodes diocésains célèbres il publia de rigoureux édits contre les lecteurs de la Bible en vulgaire et des écrits des réformateurs, et contre ceux qui avaient des relations avec les hérétiques des Alpes rhétiennes. Avant d'être archevêque de Milan (1562-85), il avait obtenu comme légat pour les cantons catholiques suisses que des peines sévères fussent décrétées contre les partisans de la Réforme (1552). L'Evangile, qui avait été, à Locarno, prêché de 1540-1551 et qui même avait eu un martyr, Nicolas il Greco, décapité en 1554, en fut alors expulsé dans la personne des nobles exilés qui établirent à Zürich une Eglise italienne dont Ochinus fut le pasteur jusqu'en 1563. L'exil des Locarnais (1555-56), la mort ou la captivité de plusieurs habitants de la Valcamonica, de la Valtellina et de la Mesolcina sont dus au zèle aveugle de saint Charles. En 1567 une lettre d'Eglino à Bullinger affirme

qu'à Milan les suspects d'hérésie sont mis à mort; toutes les communications avec les Suisses sont interdites et ce n'est qu'en 1579 que les émigrés locarnais peuvent trafiquer dans la ville. Toutefois en 1583 et en 1588 quelques jeunes gens suisses furent arrêtés et en 1594 et 1598 le grand inquisiteur mit de nouveau des entraves au commerce en ordonnant aux sicaires du saint-office de visiter les individus et les bagages qui arrivaient à Milan. C'était une véritable douane où la contrebande de l'hérésie était punie de mort. Ces violences d'ailleurs étaient ordinaires sur les frontières suisses où depuis 1559 le gouvernement avait construit des fortins pour protéger les *croisades* des moines et des sbires. — Du Milanais au Piémont il n'y a qu'un pas et bien que les vaudois y aient eu longtemps, avant et pendant la Réforme, une influence religieuse plus étendue que dans les autres provinces de la péninsule et qu'ils soient Italiens depuis une antiquité reculée, nous ne parlerons d'eux qu'incidemment, renvoyant le lecteur à l'article qui doit s'en occuper. Au quinzième et au seizième siècles, répandus dans toute l'Italie, ils souffraient patiemment les avant-coureurs des grandes persécutions; ils donnèrent le plus grand nombre de martyrs lorsque celles-ci sévirent et, lorsque la Réforme fut étouffée dans le sang de ses enfants, eux seuls demeurèrent fermes et furent pour cela persécutés incessamment jusqu'en 1848. On peut dire d'eux sans partialité qu'ils furent fermes dans la foi, avant, pendant et après le siècle de la Réforme. Ils sont pour cela nombreux dans la *Flos Martyrum*. Occupons-nous de quelques Piémontais sortis du catholicisme et célèbres dans la prédication de l'Evangile. C. S. Curione (voyez ce nom) que nous avons vu à Venise et à Milan, était de Chiéri (Ciriè) petite ville célèbre par ses hérétiques, dont quelques-uns furent les ancêtres des Balbo et des Cavour (E. Comba, *R. Crist.*, 1876, juin), sous la direction de quelques augustins il connut à Turin la Bible et la Réforme et, comme il voulait se rendre en Suisse pour mieux les étudier, il fut arrêté par l'évêque d'Ivrée. De hautes protections ecclésiastiques le sauvèrent, mais bientôt après, pour avoir fait connaître l'Evangile aux moines de S. Benigno où il s'était retiré, Curione dut fuir dans le Milanais. Dans un voyage très périlleux qu'il fit en Piémont, il fut arrêté de nouveau parce que publiquement il convainquit de fausseté un prédicateur catholique qui avait versé son encrier sur les réformateurs. Mis en prison et dans les ceps il s'évada cependant d'une manière très ingénieuse et après avoir été de nouveau dans le Milanais, à Pavie, à Venise, sur la rivière de Garde et à Ferrare, il abandonna l'Italie muni de bonnes recommandations de Renée d'Este. Professeur à Lausanne en 1547, il se fixa ensuite définitivement à Bâle où il refusa l'offre exceptionnelle du pape, qui lui proposait de venir professer librement en Italie, mais sans parler de la Réforme. Un des meilleurs amis de Curione, supérieur à P. P. Vergérius, le piémontais Agost. Mainardi fut d'abord pour cause d'hérésie emprisonné à Asti et bientôt après relâché, on ne sait ni pourquoi ni comment, car il continua à prêcher l'Evangile en Italie, à Pavie surtout, où il convertit quelques étudiants. Poursuivi comme hérétique obs-

tiné, vers 1542, au commencement des persécutions il se réfugia dans la Suisse italienne, fonda l'Eglise de Chiavenna, et combattit avec beaucoup de bon sens les doctrines antitrinitaires qui causèrent tant de luttes dans les Grisons et retardèrent l'influence de la Réforme. Mainardi s'opposa toujours avec fermeté aux orgueilleuses prétentions épiscopales de Vergérius, et l'on peut le considérer comme l'homme le plus estimable et le plus sensé de la Réforme italienne en Suisse. Goffredo Varaglia et L. Pasquale supportèrent tous les deux le martyre après avoir été pasteurs vaudois en Piémont et dans les Calabres. Le premier fut tué à Turin en 1558, le second fut brûlé à Rome en 1560 après d'horribles souffrances. Le martyre de ces deux grands serviteurs de Dieu est une des gloires les plus pures de l'Eglise vaudoise italienne. — Dans les villes principales du Piémont et de la Ligurie nous trouvons déjà au commencement du siècle des congrégations évangéliques soutenues par des Vaudois et composées d'habitants italiens. Il y en avait dans la vallée d'Aoste, à Turin, à Vercelli, à Chivasso, à Asti et dans d'autres parties du Piémont, puis à Gênes, à Ventimiglia, etc. En 1532 on expliquait publiquement à Turin les épîtres de saint Paul pour répondre aux hérétiques qui y étaient nombreux, pendant l'occupation française. A Vercelli un courtisan huguenot fut pendu parce qu'il ne croyait pas à l'influence de la Vierge. Le sénateur Joly, qui avait fondé une Eglise évangélique à Chambéry et qui invitait E. Philibert à la fondation d'un règne allobroge, indépendant de la France et soutenu par les protestants, fut mis sous procès et peu de temps après son prince, si glorieux sous d'autres rapports, persécutait les Vaudois pour obtenir l'amitié du pape et de l'Espagne. Nicolas Sartorio, qui avait embrassé et répandu l'Evangile dans le val d'Aoste, y fut torturé et brûlé vif la même année que G. Varaglia. Il était de Chieri comme Curione. A Saluces où les membres de l'aristocratie s'associèrent au culte réformé et dans toutes les villes qui s'élèvent dans la plaine qui sépare Turin des vallées vaudoises, les doctrines de la Réforme furent répandues avec beaucoup de succès. C'est de Turin que Giac. Cornelio et Francesco Guarino, plus tard pasteurs, étaient partis pour l'Allemagne avec Curione. En 1556 Turin vit le supplice de Bartolomeo Actor et en 1560 on disait même tout bas que la princesse Marguerite et plusieurs personnes de la cour étaient secrètement évangéliques. En 1569-70 Pie V demandait par lettre au comte de Tende, à Em. Philibert de lui livrer plusieurs hérétiques obstinés. A Carignano, où se trouvaient plusieurs réformés français et vaudois. le bras de fer d'Em. Philibert se fit sentir et un certain Mathurin avec sa femme fut brûlé pour hérésie (1560). La Réforme avait eu de courageux témoins dans le val d'Aoste, déjà en 1529. C'étaient des gentilshommes ; inculpés d'hérésie ils furent tous cruellement décapités. En 1536, lorsque Calvin pénétra dans la vallée il trouva plusieurs adhérents sincères qui l'accompagnèrent dans sa fuite dans le Valais, pour échapper à la colère de Gazzini et de son clergé. Dans les montagnes de la Savoie comme partout ailleurs l'hérésie calviniste fut détruite par le fer et la prison. Les enfants étaient

arrachés des bras de leurs parents suspects et enfermés dans les couvents. On connait fort peu la Réforme à Gênes et dans la Ligurie, Mac Crie, Young, Cantù disent qu'elle y est répandue et dissipée par le fer et l'exil. En 1563 C. Borromée demandait au doge de Gênes d'incarcérer fra Antonio di Cortemiglia, hérétique dangereux. C'est à Gênes que fut arrêté (1567) le bienheureux Bartolomeo Bartoccio de Spoleto, brûlé vif à Rome (1569), qui mourut en criant : *Vittoria! vittoria!* Il paraît, d'après ce fait, que l'orgueilleuse Gênes aussi se courbait devant le fanatisme de Pie V. — Nous ne trouvons pas, au commencement du siècle, à la cour de Ferrare, des réformés italiens bien convaincus. Ce refuge des protestants français, la haute position de Renée, des Soubise, des Parthenai, de Marot, de Jamet, de Hubert Languet, de Calvin lui-même n'eurent pas d'influence sensible sur la population italienne. C'est à Ferrare surtout que la Réforme fut d'abord une affaire de goût littéraire, une indépendance de l'esprit, un fruit de la renaissance plutôt que de la conscience religieuse. Les plus sérieux, les Morata, les Sinapi, M. A. Flaminius ne manifestèrent pas ouvertement leur foi avant 1543, époque des premières persécutions et de l'accord du pape avec le duc de Ferrare. Curione après sa fuite miraculeuse des prisons de Turin contribua à Ferrare à la conversion de Pelleg. Morata et de sa célèbre fille Olympia. Elle eut beaucoup de peine à transporter son amour du grec de Platon à celui de saint Paul, si méprisé par le cardinal Bembo; mais elle le fit pourtant et fut pendant toute sa vie en relation d'amitié avec Lavinia della Rovere et Maddalena Orsini qui avaient comme Renée embrassé la Réforme. Elle eut le courage de visiter, avec Lavinia, Fannio Faentino qui fut brûlé à Ferrare, pour hérésie, en 1550, sur l'ordre du corrompu Jules III. Mariée à A. Grunthler en 1550, elle dut bientôt souffrir la persécution, qui la sépara de son mari et des Sinapi qui s'enfuirent en Allemagne. Grunthler vint la chercher peu après et tous les deux se réfugièrent en Allemagne où nous ne pouvons les suivre. Quant à Renée, les papes de 1545-1559 la firent persécuter, quoique ce ne soit qu'en France, après cette époque, qu'elle ait ouvertement professé le calvinisme à la grande joie de son maître Calvin. Ce n'est donc pas à la cour, ni dans les sociétés lettrées que nous trouvons les vrais réformés de Ferrare, déjà nombreux en 1528; c'est dans le peuple. Le chroniqueur Lancillotto (*Cronaca Modenese*) parle souvent des hérétiques qui sont si obstinés à Ferrare. En 1545 l'inquisition y fit ses premiers procès qu'elle tint secrets; mais ses rigueurs avaient déjà frappé Em. Cremellio qui s'était enfui avec P. Martyr et qui de juif s'était fait catholique et ensuite réformé. En 1550 l'Eglise de Ferrare et ses prédicateurs furent détruits, comme nous le voyons par une lettre d'Olympia à G. Sinapi, dans laquelle elle affirme que sa mère est demeurée ferme pendant la persécution. En 1551 un certain Giorgio Siculo (Sicilien) fut pendu pour hérésie; en 1568, seize personnes furent condamnées par l'inquisition aux galères et à la mort; et en 1571, quinze moines suspects de luthéranisme furent également tués pendant que le duc, dégoûté de ces cruautés protes-

tait vainement et était accusé par le pape de connivence avec les hérétiques. En outre, dans les archives du saint-office de Venise, de 1564-1591, nous voyons huit Ferrarais sous procès pour hérésie. A Modène, d'après A. Caracciolo (*Comp. Inquisit.*), les Réformés firent « plus d'affaires » que partout ailleurs (voyez *Chrétien Evangél.*, février, mars, 1878; *Etudes sur la Réforme à Modène au seizième siècle* par P. Long). Outre Morone et son vicaire, dont nous avons parlé, et qui avaient fait imprimer et répandu le livre, *Del Beneficio di Cristo*, outre une académie de novateurs capricieux qui signèrent presque tous une soumission humiliante, plusieurs membres du clergé et un grand peuple étaient fermement attachés à la Réforme. — Morone, Polo, A. Priuli, sans le vouloir envoyèrent souvent à Modène des prédicateurs hérétiques (Bertoli, fra Bernardo, Pergola, Pontremolo) qui furent tous emprisonnés et qui abjurèrent presque tous. Avant le *Beneficio di Cristo*, le *Summario della Santa Scriptura*... etc., avait été vendu, distribué et peut-être imprimé par le libraire Gadaldino. Ce traité, attribué à l'Académie, mais selon nous d'origine étrangère, dénoncé par un prédicateur de carême, avait mis en émoi la ville. Les poltrons remirent leurs exemplaires aux dominicains et il fut trouvé hérétique et digne du feu sur vingt-cinq points. Les académiciens modénais se contentèrent alors de se moquer publiquement du malencontreux prédicateur. En 1540 Paolo Riccio (Lisia Fileno), mineur conventuel, prêcha l'Evangile à Modène avec l'approbation de l'Académie et surtout du peuple qu'il allait évangéliser même dans les environs. Arrêté, convaincu d'hérésie par un chapitre de moines de son ordre, il fut condamné à mort et n'obtint la prison perpétuelle que par une grâce spéciale du duc de Ferrare (Lancillotto, *Cronaca Modenese*). En 1542 Morone, de retour de Ratisbonne, se plaint amèrement des troubles religieux de son diocèse; avec Contarini, Sadolet et Cortese il essaya de reconduire au bercail les académiciens égarés et leur fit signer une confession de foi équivoque après quelques puériles discussions de forme. L'académicien F. Porto s'enfuit avant la signature de l'ignoble contrat et plus tard il revint à Ferrare sous la protection du duc. Pendant les grandes persécutions il se retira à Chiavenna et de là à Genève où il mourut. Bèze composa son épitaphe. Après 1543 et la visite de Paul III, célébrée à la cour par la récitation des *Adelphi* de Térence, l'inquisition anéantit l'Eglise réformée de Modène et celles du duché. Le courageux libraire A. Gadaldino, qui avait vendu le *Summario*, imprimé le *Beneficio*, *de mandato Moroni* (*comp. Inquis.*) et un traité de Valdez sur l'éducation chrétienne de la jeunesse, fut arrêté avec le prêtre Bonif. Valentini, sous Paul IV. Mis sous procès par Ghislieri, B. Valentini abjura d'une manière solennelle; mais Gadaldino, comme le dit le chroniqueur Tassoni, *remansit Romæ in carceribus inquisitionis.* Philippe Valentini, neveu du précédent, détenteur de livres hérétiques, membre de l'académie et chef de l'opposition anticléricale, objet d'un bref d'arrêt de Paul III en 1545, parce qu'un académicien modénais l'avait dénoncé à Rome comme hérétique, s'enfuit à Trente. Retourné dans sa patrie en 1551,

il y fut de nouveau persécuté par le duc et par l'inquisition, sans que nous puissions connaître ce qu'il est devenu plus tard. Son caractère inflexible nous laisse croire qu'il mourut en prison ou en exil. Ludovic Castelvetro, autre académicien, emprisonné à Rome en 1565, croyait pouvoir se disculper du crime d'hérésie ; sa conscience lui défendant cet espoir il s'enfuit avec son frère, et mourut en 1571 à Chiavenna, après avoir été brûlé en effigie à Rome. Les catholiques accueillirent avec une joie trop hyperbolique la nouvelle de sa mort (Laderchi, *Annales*, 1571). On attribua la condamnation et les poursuites dont il fut l'objet à la haine du poëte A. Caro, par lui critiqué sans pitié, mais Fontanini se chargea de convaincre les incrédules que Castelvetro ayant traduit un opuscule de Mélanchthon, ayant eu des livres prohibés, etc... était bien dûment hérétique. Le *Comp. Inquisitorum* nomme plusieurs prêtres et plusieurs moines hérétiques dont l'histoire n'est pas connue et qu'il fait abjurer avec beaucoup de désinvolture; il ajoute que les réformés de Modène étaient si nombreux et si puissants qu'ils pouvaient même envoyer des secours à leurs frères d'Allemagne. Gerdès affirme que ce sont les Modénais qui les premiers en Italie se sont mis en relation avec les réformateurs étrangers.

III. Quant à la Réforme dans *le centre de l'Italie*, comme l'influence de Valdès s'y fait directement ou indirectement toujours sentir, nous commencerons par Naples, c'est-à-dire par le Midi, où se trouvait la société religieuse célèbre dont les membres divers semèrent l'hérésie en Toscane et dans les Etats de l'Eglise. Cette division de l'histoire de la Réforme est la seule compatible avec les connaissances que l'on a sur le sujet ; si elle prête facilement le flanc à la critique, cette dernière ne saurait être ici acceptée que si elle a la forme et la valeur d'un éclaircissement ou d'un fait nouveau. Si l'on peut dire, sans trop de preuves, que l'hérésie fut portée à Naples par les soldats allemands après le sac de Rome (1527) on peut, sans craindre d'être démenti, affirmer que J. Valdès ou Valdez ou Valdesso, fut choisi par Dieu pour former à l'Evangile les grandes intelligences de la réforme italienne, Ochinus, Martyr, Carnesecchi, Flaminius, l'auteur du *Beneficio* et G. Caracciolo. L'influence de cet homme qui vécut et qui mourut obscur fut considérable, et A. Caracciolo, son détracteur dit bien : « Il tua à lui seul plus d'âmes que les soldats allemands n'avaient tué de corps. » Jean Valdès, qu'il ne faut plus confondre avec son frère Alphonse, après les savantes recherches de E. Böhmer (*Cenni bibliografici sui fratelli Valdesso*, Halle, 1861) dut quitter l'Espagne pour échapper à l'inquisition, après la composition d'un dialogue satirique sur les mœurs du clergé. Il s'occupa de lettres à Rome vers 1533 et à Naples, où il s'établit vers 1535 et mourut en 1540. Il n'est pas prouvé qu'il ait été *jurisperitus* et surtout secrétaire du vice-roi. Il parait qu'après avoir été attaché à César il le quitta pour le service du Christ. Valdès composa plusieurs ouvrages de piété : les cent dix *Considérations*, des commentaires sur les épîtres de saint Paul, un traité intitulé : *De quelle manière les hommes sont conduits par ces trois esprits : l'Esprit de Dieu, le*

propre esprit, l'Esprit diabolique; un autre traité: *De quelle manière faut-il instruire les enfants des chrétiens dans la religion chrétienne*, fut publié à Modène par le brave A. Gadaldino. Les cent dix *Considérations* furent plusieurs fois imprimées et traduites en latin, en italien et en français. L'hérésie fleurissait à Naples avant 1533, puisque pour la combattre Gaetano Thiene y établit alors une branche de son ordre. En 1536 Charles V publia un écrit sévère contre les hérétiques, ordonnant au vice-roi Tolède de les détruire; mais à la même époque Ochino (né 1486) prêchait à Naples devant l'empereur, auquel il arrachait des larmes de repentance. Bernardin Ochino de Sienne, d'abord franciscain, puis capucin en 1525, après avoir cherché le salut dans les privations de la chair, commençait alors à connaître la vérité par le moyen de Valdès et des auteurs réformés qu'il put lire dans sa société et dans celle des hommes qui la fréquentaient. Il prêcha dès lors la justification par la foi aux mérites du Christ, mais d'une manière couverte, l'ensevelissant sous la prolixité et la rhétorique de ses discours. Toutefois lorsqu'il laissa Naples pour prêcher à Venise, à Florence, à Sienne, à Perugia et pour être nommé général de son ordre, il n'avait pas encore la plus petite idée d'une séparation violente d'avec Rome. Son ami Pierre Martyr Vermigli (né en 1500) était à Naples depuis 1531. Plus savant, plus profondément pieux, il fut gagné par les écrits de la Réforme suisse qu'il suivit pendant toute sa vie. Il expliquait à Naples, publiquement, les épîtres de saint Paul, avec le lecteur de san Lorenzo, Mollio de Montalcino et B. Cusano qui mourut avant les persécutions. Ces réformés et leurs nombreux adhérents étaient cependant surveillés par la haine pieuse et jalouse des théatins. Ochino lui-même, qui était revenu à Naples en 1539, était épié par eux. P. Martyr ayant écarté, dans une explication sur 1 Cor. III, 13-15, la doctrine romaine du purgatoire, fut privé de sa chaire par le vice-roi, mais bientôt réhabilité par l'intervention de Polo, Gonzaga, Bembo, Fregoso et Contarini. Ochinus publia alors aussi sept dialogues beaucoup plus explicites que ses prédications de 1538. Les théatins l'accusaient de « trop parler du Christ » et pas assez des saints. Valdès et ses amis, Flaminio, Caserta, Caracciolo, Merenda, Carnesecchi, Folegno, Giulia Gonzaga, Isabella Brisegna di Manriquez qui s'exila plus tard, Caterina Cibo de Camerino et même Vitt. Colonna se réjouissaient des succès des deux prédicateurs et espéraient. « Tout le monde dans la ville, dit un contemporain, après ces prédications, s'occupe de choses religieuses, parlant avec beaucoup de liberté de l'Evangile, de la justification par la foi et les œuvres, du pouvoir papal, du purgatoire, etc... » Il ajoute avec indignation « que même certains corroyeurs osent, sur le marché, s'occuper des épîtres de saint Paul et des passages difficiles. » Plusieurs prêtres avaient en outre des réunions secrètes de réformés. C'est alors aussi que travaillait Lorenzo Romano, qui avait connu la Réforme en Allemagne et qui abjura plus tard. Le procès de Carnesecchi (*Miscellanea di stor. Ital.*, t. X) déjà cité, nous fait voir à chaque page la puissance

de l'œuvre de Valdès à cette époque et les appréhensions de ses adversaires. C'est alors encore que le célèbre traité : *Del beneficio di Cristo*, si longtemps attribué à Paleario et dû aux plumes réunies de fra Benedetto di Mantova, moine de San Severino, et de M.-A. Flaminius, fut connu et lu pour la première fois dans la société d'élite de Valdès. Sur ces entrefaites, ce dernier mourut (1540-41) avant la fureur des persécutions qui devaient détruire son œuvre. Valdès était pieux, modeste et peut-être trop timide ; il ne fut pas antitrinitaire comme l'affirment Sand, Walch, Bock, Blandrata, Bèze, J. Baumgarten, Moreri et Bayle : sa considération CIX^me^ et d'autres passages de ses œuvres le prouvent clairement. — Lorsque Paul III établit l'inquisition romaine (21 juin 1542), Ochinus et Martyr devaient en être les premières victimes ; le premier parce qu'il avait ouvertement flétri la persécution contre Giulio di Milano et prêché la Réforme à ses moines à Vérone ; le second parce qu'il faisait, comme nous le verrons, une propagande active à Lucques. Ochinus, invité à se rendre à Rome, prévit le danger; et après avoir vu Contarini mourant à Bologne, P. Martyr, Carnesecchi et Flaminio à Florence, approuvé par eux, il s'enfuit (23 août 1542), protégé par Ascanio Colonna et Renée de France, et se retira d'abord à Genève. Une lettre inédite de Ochino, conservée dans la bibliothèque publique de Guastalla, nous fait connaître d'une manière assez naïve les motifs qui poussèrent le célèbre capucin à la fuite et éclairent son entrevue à Bologne avec le pieux G. Contarini. Cette lettre, datée de Morbegno sur l'Adda, nous laisse supposer que la route de Bormio, Tirano, Glurns, moins suivie alors que celle de Chiavenna et de la vallée du Rhin, a été prise par Ochino dans sa fuite précipitée et périlleuse. Bien que la date soit indéchiffrable, on peut sans crainte d'erreur fixer 1542. Voici la lettre : « Bien que, comme Paul l'écrivit aux Corinthiens (2 Cor. I, 18), la souveraine vérité ne soit pas oui et non, toutefois dans nos affaires particulières nous sommes changeants et quant à moi j'ai fait un pas si périlleux que les difficultés que j'y ai rencontrées me font penser que Dieu lui-même m'a fait prendre ce parti : surtout parce que allant à Rome je n'aurais plus eu la possibilité de prêcher; j'aurais dû prêcher Christ en masque et parler en jargon et *satis superque datum est hypocrisi et superstitionibus*; *imo* il m'aurait fallu ou renier Christ et le persécuter ou exposer ma vie. La première alternative est une impiété, la seconde une sottise, car je ne m'y sentais pas poussé; d'ailleurs Dieu saura bien me trouver lorsqu'il le trouvera bon. Christ par son exemple et ses paroles m'a enseigné à fuir; il a dit que n'étant pas reçus dans une ville nous devons fuir dans une autre; lui-même, enfant, s'enfuit en Egypte et plus tard en Samarie et en Galilée lorsqu'il apprit que saint Jean avait été mis en prison. Le très rév. mons. Contarino ne m'a pas dit de ne pas aller (*à Rome*), mais il m'en fit le signe. Je puis dire ceci puisqu'il est mort et que mes paroles ne peuvent plus lui nuire; j'aurais volontiers suivi son conseil, mais si tu eusses été à Bologne peut-être aurais tu été d'un autre avis et tu prierais

le Seigneur que cette mutation soit d'autant plus à sa gloire qu'elle m'a été âpre et difficile. Dieu connaît mon désir; quand je serai arrivé au terme je vous écrirai. Saluez tous les amis en Christ et priez Dieu pour moi. *Da Morbegno, l'ultimo di Agosto.*, 1542. *Fr. Bng. Sens.* » Cette lettre familière, adressée à un ami fidèle de Bernardin Ochinus et tracée dans la hâte d'une fuite dangereuse, nous fait voir que si Contarini approuvait intimement les doctrines qui faisaient citer Ochino à Rome, il n'osait toutefois se déclarer ouvertement contre l'autorité papale. — Après la fuite de son général, l'ordre des capucins faillit être dissous; plusieurs amis d'Ochino, Bartolomeo de Cuneo, Girolamo de Melfis, le vicaire de Milan, etc., furent persécutés. Les écrits d'Ochinus firent longtemps encore retentir sa voix en Italie, mais néanmoins il n'y eut pas l'influence du savant et doux P. Martyr : sa vie errante l'empêchait de pouvoir fonder des congrégations. Lorsque l'inquisition fondit sur les réformés de Naples, elle en découvrit trois mille, grâce aux dénonciations de deux apostats, Gualante et Cappone. Les chefs s'enfuirent ou se cachèrent, et les amis de Valdès, Carnesecchi, Flaminius, Priuli, B. Stella, D. Rullo et d'autres familiers de Polo devisaient paisiblement à Viterbe, chez lui, sur les questions religieuses du jour, pendant que l'astucieux Anglais leur faisait croire qu'on pouvait secrètement embrasser la Réforme sans être obligé de le manifester (voyez *Flaminius*). Le vice-roi fit tous ses efforts pour détruire l'hérésie ; il brûla les livres infestés, il ferma plusieurs académies suspectes (1544-46), il voulut même en 1542 établir l'inquisition espagnole. Tout le monde connaît la célèbre révolution populaire dirigée par Tommaso Aniello, qui obtint le maintien de l'inquisition par voie ordinaire : les hérétiques étaient livrés à Rome qui instruisait leur procès. C'est ainsi que Mario Galeota, littérateur napolitain, fut trois fois sous procès à Rome de 1552-1567. C'est de ce Mario que parle toujours le procès de Carnesecchi. Malheureusement la troisième partie de son procès fut close par son abjuration (K. Benrath, *Rivista Crist.*, février 1878). Isabella Brisegna échappa à l'inquisition en se réfugiant en Suisse. Giulia Gonzaga, bien qu'appelée *perversissima* dans le procès de Carnesecchi et bien qu'interrogée avec V. Colonna sur ses relations valdésiennes, ne se sépara jamais de l'Eglise romaine. Tout son cœur était pourtant avec les hérétiques. Voici ce que dit l'extrait du procès de Carnesecchi :... *eadem domina Julia eidem Dom. Isabella* (Brisegna) *existenti in partibus hæreticorum pecunias ministrabat; nec non eosdem Dom. Isabellam et Galeatium* (Caracciolo) *cupibat ut permanerent in eisdem partibus apud hæreticos*; *tum etiam dicta Dom. Julia dimisit Venturam et Paulum Colæ, familiares suos, qui transfugerunt ad hæreticos de suis et ipsius constituti* (c'est-à-dire Carnesecchi) *scientia; tum denique quia dicta Dom. Julia non solum improbavit indicem libr. prohib. S. R. Inq. sed etiam catholicam fidei confessionem ab Illust. D. Card. Polo in ejus testamento*... — En 1551, Galéas Caracciolo (voyez ce nom), fidèle à l'Evangile et à sa conscience, avait quitté Naples et la cour de Charles-Quintpour Genève, où il fut le fondateur de l'Eglise italienne.

SCIENCES REL. STUDIES

Les rigueurs de l'inquisition frappèrent en 1564 deux nobles napolitains, Fsco d'Aloïs de Caserta et J. Bernard Gargano d'Aversa, qui furent décapités comme luthériens après d'importantes révélations. Leur supplice remplit d'effroi les derniers réformés de Naples qui s'enfuirent. Les environs de Naples, les Calabres, la Pouille, la terre d'Otrante, avaient été évangélisés par Flaminius, par Apoll. Merenda, plus tard secrétaire de Polo, par Ludovic Manna « très mauvais hérétique, » par J. Paul Castroffiano, maître d'école, par un certain Giannetto qui s'enfuit ensuite à Genève, et par Odone da Monopoli, maître d'école dans la Pouille. Plusieurs prélats encore furent suspects dans ces contrées : Pierre Antoine de Capoue, archevêque d'Otrante, et son auditeur Ladislas avaient secrètement embrassé la Réforme et protégeaient l'apostolat de L. Manna. Il prêchait lui-même l'Evangile et était en correspondance avec Bucer (?). L'évêque de Chironia, san Felice, emprisonné avec Morone en 1557, et chassé du concile, les évêques de Catane, de Sorrente, d'Isola, de Caiazzo, de Mola, de Civita di Penna, de Policastro, de Reggio, étaient plus ou moins luthériens et lisaient avidement les ouvrages de la Réforme et de Valdès. Celui de Policastro, Missanelli, fut puni par Pie V en 1567 et suspendu de ses fonctions pendant dix ans. — Les vaudois établis dans la Calabre citérieure depuis 1315, et qui avaient occupé plusieurs villages : la Guardia, San Sisto, Vaccarizzo, Rosa, Argentina, San Vincenzo, Montalto, furent détruits par le fer et le feu ou jetés dans les prisons de Naples. Mille six cents vaudois furent alors arrêtés et tous ceux qui n'abjuraient pas durent passer par la main du bourreau ou aller sur les galères espagnoles et même être vendus comme esclaves (1558-1560). C'est alors que Lud. Pascale fut arrêté et conduit à Rome avec Negrino qui mourut de faim dans sa prison. En un seul jour, raconte un témoin oculaire *catholique*, quatre-vingt-huit hommes furent égorgés par un seul bourreau et avec le même couteau ! — En Sicile, l'inquisition établie vers 1524 fit aussi son infâme office, mais on ne peut connaître ni le nom des accusés ni leur procès. L'inquisition demeura en Sicile jusqu'en 1782, contre les hérétiques et les sorciers. M. E. Böhmer, qui a visité les archives de Palerme, y a trouvé des dénonciations contre quelques luthériens du dix-septième siècle. Dans l'interrogatoire de F. Caserta, l'évêque de Catane, N. M. Caracciolo, est accusé d'avoir lu et approuvé les écrits des réformateurs napolitains. Cet homme avait été cependant un des meilleurs amis de Paul IV ! — Rome elle-même et les feudes de l'Eglise connurent la Réforme et les doctrines de l'école de Valdès. Velletri, Viterbo, Orvieto, les duchés de Spoleto et de Camerino, Urbino, Ancona, Imola, Faenza, Bologne, Perugia, Fano, etc., avaient des hérétiques. Avant d'aller à Naples, le mineur Mollio de Montalcino avait lu et expliqué l'Evangile à Bologne, aux étudiants surtout, et avait même été accusé d'hérésie par un confrère jaloux. Il se fit absoudre à Rome par Paul III ; mais ayant repris ses prédications évangéliques, il fut chassé de l'université, se retira à Naples et devint complètement réformé dans la société de Valdès. Il

prêcha dès lors courageusement la Réforme; mais arrêté à Ravenne, après un procès éclatant dans lequel on fit abjurer devant lui, pour l'ébranler, quinze hérétiques, Mollio demeuré ferme, avec un certain Tisserando, de Perugia, fut pendu et brûlé sur le Campo de' Fiori, à Rome, le 5 septembre 1553. En 1541, Bologne était remplie de réformés, et en 1545, Altieri affirmait qu'un seigneur de la ville voulait lever un régiment de réformés pour marcher contre Paul III dans sa guerre impie de Camerino. Le *Compend. Inquisit.* indique encore J.-B. Scoto qui était en relation avec les cardinaux Polo et Morone, avec Carnesecchi avant 1558, et qui distribuait beaucoup d'argent aux réformés pauvres de Bologne. Il répandait et faisait peut-être même imprimer les œuvres de Valdès, puisqu'en 1544 Carnesecchi lui envoya un *quadernetto* de ce dernier. L'extrait du procès de Carnesecchi confirme qu'il y avait à Bologne plusieurs frères *in Domino*. Malheureusement J.-B. Scoto abjura devant le péril. Les plus célèbres hérétiques des environs de Bologne furent Fannio de Faenza, brûlé à Ferrare en 1550, M. A. Flaminius de Imola qui ne manifesta jamais ouvertement sa foi et qui mourut de maladie la même année, Didimo Faventino (pseudonyme?) qui déjà en 1521 avait publié une *Oratio pro M. Luthero Theologo*, Guido Zanetti de Fano qui avait répandu à Venise et à Rome la connaissance de l'Evangile au moyen du *Beneficio di G. C.* et qui fut condamné à la prison perpétuelle (1569) et non à la mort, parce qu'il possédait plusieurs secrets précieux pour le saint-office. Dans Rome même donc, la Réforme avait pénétré, non par le moyen des soldats de Bourbon (1527), comme l'affirment les historiens catholiques, mais par celui des membres du clergé romain et des livres des réformateurs. Tous les papes du seizième siècle à partir de Léon X furent persécuteurs et recevaient à Rome, comme un gracieux hommage, les martyrs enchaînés que leur envoyaient les villes de l'Italie. En 1559, lorsque Paul IV mourut, la populace irritée contre les dominicains les chassa de Rome, brisa la statue du pape et délivra soixante-deux hérétiques, parmi lesquels étaient Mario Galeota, B. Stella et le célèbre auteur du Covenant, l'Ecossais Craig. — C'est à Rome que furent instruits les procès des deux grands martyrs P. Carnesecchi et A. Paleario. Carnesecchi, que nous avons vu à Naples, à Viterbe, à Venise, en 1544, avait été secrétaire de Clément VII. La connaissance des intrigues et de la corruption de Rome l'avait de bonne heure convaincu de la nécessité de la Réforme. Absous dans un premier procès en 1546, il voyagea en France jusqu'en 1556, et fut en relation avec les hérétiques de Lyon et de Genève. De retour à Venise, il s'y préparait à mourir chrétiennement lorsqu'un second procès fut instruit contre lui à Rome, grâce aux dénonciations d'anciens faux amis et à la séquestration d'une partie de sa correspondance. N'ayant pas comparu en 1559, il fut condamné par contumace à la confiscation de ses biens et à être saisi par le bras séculier. Protégé par Cosme de Médicis, il obtint de Pie IV la révocation de la sentence et vécut dès lors à Florence, sa ville natale, en grande intimité avec le duc.

Cosme n'était pas l'ami de l'inquisition, il résista longtemps à la bulle *In cœna Domini* et aux sollicitations de Paul IV, tant que sa politique le lui conseillait; mais lorsque Ghislieri devint pape en 1566, Cosme, désireux de son appui et d'obtenir le titre de grand duc de Toscane, livra sans hésitation son ami à la haine fanatique de Pie V. Après un procès qui ne fut que la reproduction du premier (1566-1567) accusé et convaincu d'avoir professé toutes les erreurs de la Réforme, d'avoir assisté les hérétiques italiens de l'étranger, Carnesecchi fut décapité et brûlé à Rome avec un moine mineur conventuel de Cividale (Belluno), hérétique relaps. En 1566, dans un autodafé contre quinze hérétiques, sept d'entre eux abjurèrent, sept furent condamnés aux galères et un noble relaps, Pompeo de' Monti, fut remis au bras séculier. Lors du supplice de Carnesecchi, dix-sept condamnés abjurèrent et furent envoyés aux galères ou en prison ; parmi eux se trouvaient sept gentilshommes bolognais. En 1568, le zèle de Pie V ne laissait pas se passer un jour sans supplice et l'on dut bâtir de nouvelles prisons pour y enfermer l'affluence des hérétiques. En 1569, en présence de vingt-deux cardinaux, quatre hérétiques furent brûlés, dix abjurèrent et Guido Zanetti condamné à la réclusion perpétuelle. En 1569, le célèbre professeur de Sienne et de Milan, A. Paleario, qui dans sa ville natale (Sienne) avait déjà dû se défendre du crime d'hérésie, avec un éloquent discours *Pro se ipso* où il osait faire l'apologie d'Ochino et des réformateurs allemands, fut, après un procès inique commencé à Milan par l'inquisiteur P. Angelo de Crémone, transféré à Rome dans la Torre di Nona. Le grief le plus sérieux contre Paleario était la publication de ses lettres et de ses discours faite à Bâle en 1566 par T. Guarini et non, comme l'affirme J. Bonnet, la composition du traité *Del Beneficio di G. C.* Paleario demeura ferme dans sa foi pendant les longs interrogatoires des cardinaux inquisiteurs : Reviva, Pacheco, Gambara, les mêmes qui avaient signé la condamnation de Carnesecchi; puis, trouvé « digne du plus rigoureux châtiment » il fut exécuté en juillet 1570 (voyez le beau livre de J. Bonnet, *A. Paleario...*, Paris, 1863). En 1585, dans un nouvel autodafé, devant les cardinaux, un hérétique fut brûlé « au feu lent, » un autre étranglé avant d'être brûlé et plusieurs reconduits, morts de frayeur, dans les prisons. Jusqu'au jour où les troupes piémontaises entrèrent dans Rome par la brèche de Porta Pia, suivies des vaudois qui apportaient l'Evangile, on n'entendit plus parler de Réforme dans la ville des papes. — Disons encore deux mots d'un homme plus célèbre aujourd'hui que de son temps et qui appartient à San Ginesio, dans les Etats de l'Eglise (les Marches). Alberico Gentili, né en 1551, étudia le droit à Perugia, fut lauréat en 1572, avocat en 1575. Il connut la Réforme chez lui certainement puisqu'en 1549 les livres séquestrés à Côme par Ghislieri étaient aussi destinés à San Ginesio et qu'en 1568 San Ginesio était rempli d'hérétiques. En outre, son père Matteo était hérétique ; il s'enfuit avec lui en 1575, mais laissa Alberico en Italie jusqu'en 1579. La persécution avait sévi d'ailleurs dès 1573 à San

Ginesio et plusieurs de ses habitants s'étaient enfuis avec les Gentili. Si Alberico et son frère Scipion n'étaient pas réformés comme leur père, lors de leur fuite, ils le furent plus tard, comme on peut le voir dans l'étude étendue qu'a faite sur ce sujet M. E. Comba (*Riv. Crist.*, 1876-1877). — Nous avons été souvent, dans cette étude, appelés à nous occuper des réformés toscans. Les principaux d'entre eux, P. Martyr, P. Carnesecchi, A. Paleario, Mollio, Ochino même, ont parlé de l'Evangile dans leur patrie, autant que le leur permettaient leurs pérégrinations. Sienne, ville libre jusqu'en 1535, connut l'Evangile avant 1540 par les disciples de Valdès. Le livre de Paleario sur *La plénitude, la suffisance et la satisfaction de la passion du Christ* devait y être connu vers cette époque, surtout si on ne veut pas le confondre avec le traité célèbre *Del Benefizio di G. C. crocifisso verso i Cristiani* composé, quoi qu'en aient dit MM. J. Bonnet et avant lui Churchill Babington, qui ne connaissaient pas l'existence du premier traité de Paleario. Florence, dès 1525, connaissait la Réforme. Patrie de P. Martyr et de Carnesecchi, elle n'eut que rarement l'occasion de les voir et de les entendre; la maison des Médicis, surtout sous les papes de sa famille et quand sa politique l'y poussait, persécuta avec fureur les hérétiques. Les livres hérétiques y firent toutefois plus souvent que les réformés les frais des autodafés (1559). Lucques, avant l'œuvre de P. Martyr, qui en fit en 1540-41 une des plus importantes villes réformées, connaissait déjà les « idées nouvelles » par les livres qui venaient de Suisse et d'Allemagne. En 1525, un édit du « Magnifique Conseil » y ordonnait la séquestration des livres hérétiques; peine cinquante ducats. Vers 1540, P. Martyr Vermigli s'établit à Lucques, prieur de San Frediano, après s'être attiré la haine des augustins dont il avait puni sévèrement les abus, avec le cardinal Gonzaga ; il y fonda pour les familles patriciennes et pour ses moines un collège célèbre où enseignaient C. Martinengo, Em. Tremellio, Paolo Lacisio, Curione et Zanchi; A. Paleario n'y était pas encore, il n'y vint qu'en 1546. Les prédications de Martyr y étaient courues, puisqu'en 1541, dans l'entrevue célèbre de Charles-Quint et de Paul III, ils s'entretinrent sérieusement de la suppression de l'hérésie dans cette ville. Caraffa avait l'œil sur Vermigli depuis les débats de Naples, et il fut en effet cité à Gênes devant le chapitre de son ordre. C'était une vengeance des augustins. P. Martyr s'enfuit alors après avoir visité les Eglises de Pise et de Florence (quelques jours après Ochinus) avec Lacisio, Tremellio et Giulio Terenziano. Un mois avant la proclamation de la bulle *Licet ab initio* (juin 1542), Bartolomeo Guidiccioni, ami de Paul III, avait écrit au sénat de Lucques une lettre menaçante pour l'engager à poursuivre les hérétiques C. S. Curione et le prieur des augustins, « qui avait donné la communion zwinglienne à plusieurs personnes » (P. Martyr). Il demandait en plus l'arrestation du prieur de Fregionara et d'un moine augustin, qui s'enfuirent alors. Les menaces de l'Espagne provoquaient de sévères mesures, et de 1545-70 plusieurs édits défendent sous peine d'amende, de confiscation et de mort, en cas de récidive, la lecture, l'introduction des

livres prohibés et toute relation avec les émigrés pour cause d'hérésie. L'inquisition était exercée par les citoyens timorés et le *gonfalon* de justice. Tout le monde était obligé de faire publiquement ses dévotions, et nous ne pouvons comprendre que A. Paleario, nourrissant des opinions hérétiques, ait pu demeurer si longtemps à Lucques (1546-1454) sans être inquiété. En 1549, 1554, 1558, 1561, 1562, 1566, 1568, 1570, une foule de décrets furent promulgués pour interdire les relations avec les fugitifs dont la tête était mise à prix. Bien que Lucques n'ait jamais voulu dans ses murs l'inquisition romaine, son évêque et son gouvernement furent assez inquisiteurs pour y détruire la Réforme, puisque Pie V leur envoya, pour les récompenser de leur zèle, la fameuse rose d'or. La congrégation de P. Martyr fut anéantie par l'emprisonnement des uns, la fuite ou l'abjuration des autres. De 1558 à 1597, quarante-un Lucquois furent condamnés et punis comme hérétiques. Les familles les plus distinguées émigrèrent en France et en Suisse, et donnèrent à leur pays d'adoption des hommes éminents (Rustici, Perna, Liena, Calandrini, Balbani, Turettini, Minutoli, Micheli, Burlamacchi, Diodati, etc.). En 1679, les Lucquois de Genève furent invités par l'évêque Spinola à rentrer dans leur patrie et dans la mère Eglise ; ils répondirent qu'ils ne pouvaient désobéir à leur conscience de chrétiens. La politique frauduleuse de Cosme de Médicis ne favorisa en aucune manière la Réforme à Florence et en Toscane. S'il chassa les dominicains qu'il croyait fidèles à la mémoire de Savonarole, il donna le pouvoir inquisitorial aux mineurs conventuels. En 1551, en 1564, il livra à Rome les hérétiques avant de lui livrer lâchement, violant l'hospitalité, le martyr P. Carnesecchi. Malgré son apparente tolérance, son machiavélisme le tint sans cesse en correspondance avec les persécuteurs Pucci (card.), Guidiccioni (évêque), et Farnèse (card. pape). Nous laissons ici encore au catholicisme romain toute la gloire du personnage. — Les réformés italiens se trouvèrent souvent à Florence (Martyr, Carnesecchi, Ochino), mais il ne paraît pas que l'inquisition y ait sévi contre les personnes comme ailleurs. Après le martyre de Savonarole, jusqu'en 1630 on n'y voit que des autodafés de livres. Bien que Mac Crie affirme que plusieurs avaient embrassé la Réforme *dans leur ville même*, les sources connues ne permettent aucune certitude ; nous croyons que les réformés florentins cherchèrent de bonne heure, comme leur concitoyen P. Martyr, leur salut dans la fuite. En 1542, il y avait une congrégation réformée à Pise, puisque Martyr y administra la sainte cène avant de partir pour l'exil. Vers 1542, Curione y prêcha l'Evangile sous le nom de professeur de lettres latines, et en 1567, plusieurs étudiants y furent sous procès avec quelques prêtres qui leur avaient annoncé l'Evangile. Nous sommes persuadés, et l'histoire nous le laisse entrevoir, que la Réforme était prêchée avec succès, avant la persécution, dans plusieurs autres localités toscanes, mais nous ne pouvons rien affirmer, car les données exactes nous font défaut. Sans nous arrêter aux grands réformés de Sienne, que nous avons vu fuir ou mourir, notons en 1558 dix accusés avec la

famille Sozini; les uns abjurèrent, les autres s'enfuirent. Lattanzio Ragnone s'enfuit de bonne heure, comme Ochinus; Mino Celsi, esprit libéral supérieur, Benvoglienti et P. Spanvecchi s'enfuirent également. Sienne a l'honneur, après avoir donné Ochinus et Paleario au protestantisme italien, d'être la patrie des Sozini, dont le nom est aujourd'hui bien moins connu que ne l'est leur système théologique. Le protestantisme libéral moderne a une de ses sources dans le socinianisme (voyez ce nom), qui se rattache à son tour aux théories de Servet, répandues en Italie après 1538. Fausto, Camillo, Celso, Maria, Lelio Sozini (ou Socini) avaient tous plus ou moins ouvertement embrassé la Réforme. Lélius Sozini, le plus célèbre, n'exprima ses opinions que longtemps après son exil volontaire. Dans ses rapports avec les hérétiques de Venise et de Vicence il ne manifesta pas ses doctrines sur le Christ et la Trinité. Il quitta l'Italie avec ses frères Cornélius et Camille en 1548, et pendant son séjour à Zurich, il communia toujours avec les italiens orthodoxes. Les Sozini n'eurent d'influence en Italie que par écho et lorsque la Réforme y était déjà supprimée. Fausto Socin, pendant son séjour en Toscane, ne fit pas connaître ses doctrines antitrinitaires, quoiqu'il y fût protégé par le duc; ce n'est qu'en Pologne qu'elles firent du bruit et qu'elles le firent persécuter (voyez art. *Socinianisme*). — Les faits qui précèdent prouvent dans leur brièveté désespérante que le bras sanglant de l'inquisition romaine a eu la plus large part dans l'anéantissement de la réforme italienne. Les luttes confessionnelles y eurent leur part, à Venise surtout, où elles furent allumées par Luther et adoucies par les sages et chrétiens conseils de Bucer; mais ces luttes haineuses et odieuses se développèrent surtout à l'étranger (dans les Grisons), et nous ne croyons pas, avec les historiens catholiques, qu'elles aient signé, elles seules, la condamnation de la Réforme italienne. Pendant la persécution les luthériens, les calvinistes, les zwingliens furent fermes dans leur foi, et aucun des martyrs italiens n'est mort pour sa foi à un homme; ils ont tous été témoins du Christ. D'ailleurs la symbolique n'a pas eu le temps de se développer en Italie; s'il est vrai que les réformés italiens eurent à l'étranger des doctrines différentes, il n'en fut pas ainsi pendant leur séjour dans le pays natal. Persécutés par Rome et poussés par le devoir, ils ne perdaient pas leur temps en de vaines disputes, et si, parlant des plus célèbres, nous savons que Ochinus fut plus tard presque antitrinitaire, Martyr du parti de la conciliation, Curione orthodoxe zwinglien, P. P. Vergerius luthérien, nous pouvons toutefois affirmer avec joie qu'ils furent en Italie des témoins courageux et désintéressés du Christ (voyez *Antitrinitaires*). Sans donc nous arrêter aux disputes théologiques qui troublèrent les esprits et les consciences au seizième siècle, surtout dans les pays appelés protestants, nous dirons quelques mots sur la prédication moderne de l'Evangile en Italie. L'Evangile y fut connu dans le courant du siècle, de 1819 à nos jours, par les communautés protestantes; mais elles n'eurent qu'une influence très indirecte sur la population italienne. En 1831,

plusieurs exemplaires de la Bible étaient introduits dans les Etats de l'Eglise et dans les autres provinces, en sorte que les premières personnes qui embrassèrent la Réforme y furent presque toutes conduites par la simple lecture de la Bible. Le comte Guicciardini, les Drs De Sanctis et T. Chiesi, etc., connurent aussi l'Evangile dans lequel les voyages dans les pays protestants et la prédication évangélique les confirmèrent plus tard. En 1846, De Sanctis et quelques amis fondèrent à Malte le journal l'*Indicatore* et lors de la révolution qui chassa Pie IX à Gaëte (1848), un certain Achilli tint à Rome même des conférences religieuses privées. Quand la force revint, elle remit le pape dans sa ville et Achilli naturellement en prison, d'où il ne fut tiré que grâce aux instances de l'ambassade anglaise et de l'Alliance évangélique. En 1848, lorsque le grand duc accorda la Constitution à la Toscane, l'Evangile y fut aussi annoncé par l'ex-amiral Packenham et quelques candidats en théologie vaudois. Lors de la réaction ils en furent chassés, mais ils avaient laissé à Florence plusieurs évangéliques italiens et en 1850, MM. B. Malan et P. Geymonat prêchèrent l'Evangile à Florence même, dans la chapelle suisse. Poursuivis par la police jusque dans les réunions privées, la prédication en langue italienne fut interdite ; B. Malan s'enfuit, M. Geymonat, emprisonné, fut conduit à la frontière (1851) et sept Florentins furent condamnés à six mois de travaux forcés dans les Maremmes. La même année les époux Madiaj furent condamnés à la prison. L'Eglise vaudoise de Turin, fondée en 1848, eut dès 1850 un pasteur zélé dans la personne de M. J.-P. Meille, qui prêchait l'Evangile en langue italienne, et qui s'occupait d'évangéliser la ville et ses environs. Cette œuvre, continuée aujourd'hui encore, donne chaque année à la paroisse de nouveaux membres sortis du catholicisme. En 1852 une congrégation fut fondée à Gênes grâce à l'activité de de MM. Geymonat et Mazzarella et des exilés toscans. Dans plusieurs autres localités du Piémont et de la Ligurie l'Evangile était connu et prêché. Bientôt les congrégations de Gênes et une partie de celle de Turin se séparèrent de l'Eglise vaudoise et furent la souche de l'Eglise libre d'Italie qui s'étendit à côté de l'Eglise vaudoise dans les principales villes de la péninsule. Le Dr De Sanctis, qui s'était séparé à Turin, retourna à l'Eglise vaudoise et fut professeur à l'école de théologie de Florence. Il y mourut en 1869. Plusieurs autres dénominations vinrent ensuite semer dans le même champ ; les plus importantes sont la méthodiste wesleyenne, l'Eglise des Frères (fragment séparé de l'Eglise libre et qui se rapproche du plymouthisme), la méthodiste épiscopale et la baptiste étroite et larges. Toutes les divergences ecclésiastiques et doctrinales sont venues en peu de temps dresser leurs pavillons en Italie, et elles y entravent plus que toute autre chose l'œuvre antisectaire de l'évangélisation commencée par les vaudois. (voyez pour cette dernière partie, L. Witte, *Das Evangelium in Italien* et *R. Cristiana*, 1878). Presque toutes les dénominations ont leur journal et leurs publications religieuses dans lesquels ces dernières notices se trouvent développées et commentées (voyez *Biografia di L. Desanctis*,

anonyme, Florence, typ. Claudiana, et ses œuvres de polémique, publiées par la même typographie). L'Eglise vaudoise possède aujourd'hui (synode de 1879) en Italie, 16 paroisses, 39 églises, 32 stations et visite en outre, pour les évangéliser, 78 localités.

Sources pour l'histoire de la Réforme en Italie au seizième siècle : Les Archives du saint-office de Venise, conservées dans la bibliothèque de l'église des Frari; A. Caracciolo, *Vita di Paolo IV* et le *Compendium Inquisitorum*, mss. du British Museum et de la Casatanense; *Le Vergeriane del Mutio justino politano*, Venise, 1550; Schelhorn, *Amœnitates hist. ecclesiastic. et litt.*, I-XIV, Francfort et Leipzig, 1738. Les ouvrages de P. Martyr Vermigli avec l'*Oratio de vita et obitu P. M. V.* de I. Simler, Amsterdam et Francfort, 1656; Genève, 1624, etc...; De Leva, *Storia di Carlo V documenta*, vol. I et III, 1873; *Gli Eretici di Cittadella*, *Venezia*, 1873; dans *l'Archivio veneto*, VII, 1874; Giulio di Milano; E. Comba, *Baldo Lupetino*, Rome et Florence, 1875; *Historia della vita di G. Caracciolo* de Nicolao Balbani, Rome et Florence, 1875; La *Rivista Cristiana* (années 1873-1878) diretta del prof. E. Comba, Florence; T. Mac Crie, *Istoria della Riforma in Italia nel s. sedicesimo*, Genova, 1858; anonymes, *I. Riformatori italiani*, *La Riforma in Italia*, Florence, 1868-70 (ce sont des reproductions de Mc Crie); C. Cantù, *Gli ereteci d'Italia*, Torino, 1866, I, II, III, ouvrage désordonné et fanatique, rempli de renseignements précieux et de jugements faux, on ne peut s'y fier qu'avec beaucoup de prudence; M. Young, *The life and times of A. Paleario or a history...*, London, 1860; H. Laemmer, *Monumenta Vaticana*, Friburg in B., 1870; B. Cecchetti, *La Republica di Venezia e la Corte di Roma nei rapporti della Religione*, Venezia, 1873; *Miscellanea di storia italiana per la R. Dep. di stor. patria*, t. X, 1870; G. Manzoni, *Estratto del processo di P. Carnesecchi*; ce document est des plus importants; E. Böhmer, *Cenni bibliografici sui fratelli Giovanni a Alfonso di Valdesso*, Halle, 1861, publiés après la traduction italienne des cent dix *Considerazioni; Lettere di alcuni nobilissimi uomini*, Venise, 1864; card. Quirini, *R. Poli Epistolæ*, vol. Ier-V; *L'Archivio Storico italiano; Atti e memorie delle RR. Deputazioni di Sta patria per le provincie Modenesi e Parmensi*, t. VII et la *Chronique* de Lancillotto de' Bianchi. Tiraboschi, Fontanini, Muratori et les chroniqueurs romains doivent être consultés avec beaucoup de circonspection; J. Bonnet, *A. Paleario*, Paris, 1863; *Derniers Récits du seizième siècle*, Paris, 1876; C. Eynard, *Lucques et les Burlamacchi*, Paris, 1848, etc., etc. Les ouvrages les plus utiles à consulter sont ceux de De Leva et les cinq années de la *Rivista cristiana*.

P. Long.

ITALIE (Statistique ecclésiastique). Après avoir été séparées pendant de longs siècles, les diverses parties de la Péninsule des Apennins se trouvent de nouveau depuis 1870 réunies en un seul état, auquel le recensement de 1876 donne une population de 27,769,475 habitants. Seule, la petite république de Saint-Marin est restée indépendante du royaume d'Italie et comptait en 1874, 7,816 habitants. Les dénombrements officiels ne contiennent plus de rubrique : Cultes,

depuis 1871. Le recensement de cette année 1871 compte en Italie 26,658,679 catholiques, 58,651 protestants, 35,356 israélites et 48,468 personnes d'un autre culte et personnes ne professant aucune foi religieuse. — A ces quelques chiffres se bornent les renseignement que les statistiques officielles nous fournissent sur l'état religieux de l'Italie. Le budget de 1878 nous donnera encore quelques indications financières. Dans les recettes nous voyons figurer pour 4,450,000 lires les rentes des biens ecclésiastiques, pour 9,000,000 les intérêts sur le prix de vente des biens ecclésiastiques, pour 18,480,000 la vente des biens ecclésiastiques, pour 15,453,000 l'aliénation d'obligations ecclésiastiques, pour 7,326,801 les intérêts des obligations ecclésiastiques non vendues. Comme dépenses, nous voyons une somme de 27,744,866 attribuée au ministère de la justice et des cultes; mais nous ne connaissons pas la part de ce crédit spécialement affectée aux cultes. — Pour connaître un peu les différentes communions qui se partagent le royaume, il nous faudra donc puiser nos renseignements à des sources non officielles. A *l'Eglise catholique* se rattache nominalement la presque unanimité du peuple italien (plus 99 pour cent de la population en 1871) ; mais ce qui donne au catholicisme en Italie une importance unique, c'est la présence dans la capitale du royaume du souverain pontife et de sa cour. Avant donc d'étudier ce qui parmi les catholiques italiens est spécifiquement italien, nous croyons utile de nous arrêter un moment à la cour de Rome et d'en exposer l'organisation. La hiérarchie catholique a pour chef le pape dont le titre officiel complet est : « évêque de Rome et vicaire de Jésus-Christ, successeur du prince des apôtres, souverain pontife de l'Eglise universelle, patriarche d'Occident, primat d'Italie, archevêque et métropolitain de la province romaine, souverain du domaine temporel de la sainte Eglise romaine. — Immédiatement au-dessous du pape, est le « sacré collège des cardinaux de la sainte Eglise romaine, collatéraux et coadjuteurs du souverain pontife. » Une bulle de Sixte-Quint a fixé à 70 le nombre de ces dignitaires. Le sacré collège est divisé en trois ordres, les évêques, les prêtres et les diacres. Les cardinaux évêques, au nombre de 6 occupent les six sièges épiscopaux, dits suburbicaires, savoir : 1. Ostie et Velletri, dont le titulaire est de droit doyen du sacré collège ; 2. Porto et Sainte-Rufine, dont le titulaire est sous-doyen ; 3. Albano ; 4. Frascati ; 5. Palestrine ; 6. Sabine (pour ces quatre derniers sièges, la préséance est réglée par le rang d'ancienneté qu'ont entre eux les cardinaux qui en sont titulaires). Les cardinaux prêtres sont au nombre de 50, et les cardinaux diacres, au nombre de 14. Les cardinaux de ces deux derniers ordres portent chacun le titre d'une église de la ville de Rome ; à 51 églises est attaché un titre de prêtre, à 16 un titre de diacre, ce qui élève à 73 le nombre des titres cardinalices ; mais le nombre des cardinaux étant fixé à 70, il y a toujours au moins trois titres vacants ; le nombre des vacances est du reste presque toujours beaucoup plus considérable. Au 31 décembre dernier, le sacré collège ne comptait que 58 cardi-

naux. — Au-dessous des cardinaux figurent les patriarches au nombre de 12, 6 du rit latin et 6 du rit oriental. Puis viennent 172 archevêques, savoir: 146 du rit latin, 6 du rit arménien, 1 du rit gréco-rumène, 1 du rit gréco-ruthène, 4 du rit gréco-melchite, 4 du rit syrien, 4 du rit syro-chaldéen, 6 du rit syro-maronite; les évêques au nombre de 705, savoir: 655 du rit latin, 12 du rit arménien, 3 du rit gréco-rumène, 7 du rit gréco-ruthène, 10 du rit gréco-melchite, 8 du rit syrien, 7 du rit syro-chaldéen, 3 du rit syro-maronite; puis 18 prélats *nullius dioceseos*, savoir : 13 abbés, 1 archimandrite, 1 archiprêtre, 1 prieur et 2 prélats ; et enfin 146 prélats dépendants de la Propagande, savoir: 6 délégués apostoliques, 111 vicaires apostoliques et 29 préfets apostoliques. — La hiérarchie romaine comprend en tout 1127 titres; 1027 seulement étaient occupés au 31 juillet 1878 ; mais le nombre des membres de la hiérarchie s'élevait à 1149, grâce aux prélats retirés, aux coadjuteurs et aux évêques *in partibus infidelium*. — A la cour de Rome sont encore rattachés d'un manière immédiate les ordres religieux suivants: Chanoines réguliers: 1. De Latran, avec un vicaire général et un procureur général; 2. Prémontrés, avec un abbé général et un procureur général ; 3. De la Sainte Croix, avec un maître général. — Clercs réguliers : 1. Théatins, avec un vicaire général et un procureur général ; 2. Barnabites, avec un préposé général et un procureur général; 3. Somasques ; 4. Jésuites; 5. Clercs mineurs, tous trois avec un préposé général et un procureur général ; 6. Serviteurs des pauvres, avec un vicaire général et un procureur général; 7. De la Mère de Dieu, avec un recteur général et un procureur général ; 8. Des écoles chrétiennes, avec un préposé général, un procureur général, et un pro-procureur général. — Congrégations religieuses: 1. Passionistes, avec un préposé général et un procureur général; 2. Du Très-Saint Rédempteur, avec un grand recteur et un procureur général ; 3. Des Sacrés-Cœurs de Jésus et Marie, avec un supérieur général et un procureur général. — Congrégations ecclésiastiques: 1. Doctrinariens, avec un vicaire général et un procureur général ; 2. De la Mission, avec un supérieur général et un procureur général ; 3. Des Œuvres pies, avec un préposé général et un procureur général ; 4. Du Saint-Esprit et du Cœur Immaculé de Marie, avec un supérieur général et un procureur général; 5. Du précieux sang, avec un directeur général et un procureur général ; 6. De Marie Immaculée, avec un supérieur général et un procureur général ; 7. Institution de la Charité ; 8. Maristes, tous deux avec un préposé général et un procureur général ; 9. De la Sainte Croix; 10. De la Résurrection ; 11. Salésiens ; 12. Société pour les missions étrangères, tous quatre avec un supérieur général et un procureur général; 13. Petits frères des écoles chrétiennes, avec un supérieur général, un procureur général et un vicaire général ; 14. Petits frères de la miséricorde, avec un supérieur général et un procureur général. — Ordres monastiques : 1. Basiliens, avec un visitateur général et un procureur général ; 2. Bénédictins formant les 9 congrégations suivantes: 1° du Mont-Cassin d'Italie, 2° du Mont-Cas-

sin de la Primitive Observance, 3° de Hongrie, 4° de France, 5° de Suisse, 6° d'Angleterre, 7° de l'Amérique du Nord, 8° de Bavière, 9° du Brésil. La congrégation du Mont-Cassin de la Primitive Observance a à sa tête un abbé général, les huit autres ont chacune un président; 3. Congrégation des Camaldules, avec un abbé général; 4. Ermites camaldules, avec un major; 5. Ermites réformés de Monte Corona avec un supérieur major; 6. Ermites de Vallombreuse, avec un général; 7. Cisterciens, avec un supérieur général; 8. Cisterciens réformés, formant deux congrégations, 1° trappistes de la Grande Trappe; 2° trappistes de la Réforme de Rancé, avec chacune un ou deux vicaires généraux; 9. Bénédictins de Monte Vergine; 10. Silvestrins, les uns et les autres avec un abbé général; 11. Olivétains, avec un vicaire général; 12. Certosiniens, avec un prieur général; 13. Antoniens, 5 congrégations avec des abbés généraux, 1° chaldéens de Saint-Hormisdas, 2° maronites d'Alep, 3° maronites du mont Liban, 4° maronites de Saint-Esaïe, 5° arméniens du mont Liban; 14. Bénédictins arméniens, 2 congrégations avec des abbés généraux, 1° mékhitaristes de Venise, 2° mékhitaristes de Vienne; 15. Basiliens grecs-melchites, 3 congrégations avec des abbés généraux, 1° du Saint-Sauveur, 2° Soarita Aleppina, 3° Soarita Baladita.—Ordres mendiants: 1. Dominicains, avec un vicaire général; 2. Mineurs de l'Observance avec un ministre général (et deux congrégations séparées, les mineurs réformés de l'observance, et les mineurs récollets d'Alcantara avec des procureurs généraux); 3. Mineurs conventuels, avec un vicaire général; 4. Mineurs capucins, avec un ministre général; 5. Tiers ordre de saint François, avec un vicaire général; 6. Augustins, avec un prieur général; 7. Augustins déchaussés, avec un vicaire général; 8. Carmes de la primitive observance, avec un vicaire général; 9. Carmes déchaussés, avec un préposé général; 10. Serfs de Marie, avec un prieur général; 11. Minimes, avec un correcteur général; 12. Mercedariens, avec un vicaire général; 13. Trinitaires: 2 congrégations, 1° de l'ordre primitif, avec un vicaire général, 2° réformés, avec un ministre général; 14. Hiéronimites de la congrégation du bienheureux Pierre de Pise, avec un prieur général; 15. Hospitaliers de saint Jean de Dieu, avec un général; 16. Pères déchaussés de la pénitence, avec un général. — La cour romaine comprend, outre la hiérarchie et les ordres religieux, la famille pontificale, composée: 1. Des cardinaux palatins, 6 charges, dont plusieurs sont souvent réunies sur la même tête: le pro-dataire, les secrétaires des brefs, le secrétaire d'Etat, le préfet des sacrés palais apostoliques, l'administrateur des biens du saint-siège et le secrétaire des mémoriaux; 2. Les prélats palatins, au nombre de 4: le majordome, le maître de la chambre, l'auditeur, le maître du sacré palais apostolique; 3. Les 9 camériers secrets participants; 4. Le pasteur du sacré palais apostolique. — A la famille pontificale se rattachent encore les prélats assistants du trône pontifical (358 au 31 juillet 1878, savoir: 9 patriarches, 107 archevêques et 242 évêques) les prélats domestiques de Sa Sainteté (379), les protonotaires apostoliques (7

en fonctions, 2 émérites, 186 surnuméraires), les prélats composant la sainte Rote romaine (11), les prélats de la signature papale de justice (8 en fonctions, 85 référendaires), les camériers secrets de Sa Sainteté (5 en fonctions, 7 surnuméraires en fonctions, 97 surnuméraires, 5 camériers secrets participants de cape et d'épée, 35 camériers secrets de cape et d'épée attachés à la garde noble, 124 camériers secrets de cape et d'épée surnuméraires, 90 camériers d'honneur *in abito paonazzo*, 23 camériers d'honneur *extra urbem*, 6 camériers d'honneur de cape et d'épée, 41 camériers d'honneur surnuméraires de cape et d'épée), le collège des avocats du saint consistoire (9), les chapelains secrets (4 en fonctions, 17 d'honneur, 7 d'honneur *extra urbem*), les clercs secrets (2), les chapelains communs (6 en fonctions, 16 surnuméraires), le prédicateur apostolique, le confesseur de la famille pontificale, le sous-sacristain des sacrés palais apostoliques, les 2 adjudants de la chambre, l'écuyer secret, les *bussolanti* (18 en fonctions, 27 surnuméraires). — Pour achever le tableau de la cour de Rome, il faut encore parler des congrégations : 1. La congrégation de la sainte inquisition romaine et universelle, le pape préfet, 14 cardinaux membres, 26 consulteurs, 6 qualificateurs, 6 officiers ; 2. La congrégation du consistoire, le pape préfet, 5 cardinaux membres, 1 prélat secrétaire, 1 substitut ; 3. La congrégation de la visite apostolique, le pape préfet, 1 cardinal président, 6 cardinaux membres, 1 prélat secrétaire, 1 consulteur, 4 officiers ; 4. La congrégation des évêques et réguliers, 1 cardinal préfet, 37 cardinaux membres, 1 prélat secrétaire, 27 consulteurs, 10 officiers ; 5. La congrégation du concile, 1 cardinal préfet, 36 cardinaux membres, 1 prélat secrétaire, 5 officiers, 11 prélats adjoints ; 5 bis. Congrégation spéciale pour la révision des conciles provinciaux, 1 cardinal préfet, 8 cardinaux membres, 1 prélat secrétaire, 16 consulteurs adjoints ; 6. La congrégation de la résidence des évêques, 1 cardinal préfet, 1 prélat secrétaire ; 7. La congrégation de l'état des réguliers, 4 cardinaux membres, 1 prélat secrétaire ; 8. La congrégation de l'immunité ecclésiastique, 1 cardinal préfet, 15 cardinaux membres, 1 prélat secrétaire, 5 prélats consulteurs, 1 substitut ; 9. La congrégation de *propaganda fide*, 1 cardinal préfet général, 1 cardinal préfet de l'économie, 25 cardinaux membres, 1 prélat secrétaire, 23 consulteurs, 13 officiers ; 10. La congrégation *de propaganda fide* pour les affaires du rit oriental, 1 cardinal préfet, 17 cardinaux membres, 1 prélat secrétaire, 21 consulteurs, 3 officiers ; 10 bis. La commission de la révision et de la correction des livres de l'Eglise orientale, 6 cardinaux membres, 1 secrétaire ; 11. La congrégation de l'index ; 1 cardinal préfet, 32 cardinaux membres, 1 assistant perpétuel, 1 secrétaire, 46 consulteurs, 5 rapporteurs ; 12. La congrégation des rites, 1 cardinal préfet, 23 cardinaux membres, 9 prélats officiels, 27 consulteurs ; 13. La congrégation des cérémonies, 1 cardinal préfet, 10 cardinaux membres, 1 prélat secrétaire, les maîtres des cérémonies pontificales font fonctions de consulteurs ; 14. La congrégation de la discipline des réguliers, 1 cardinal préfet, 16 cardinaux membres,

un prélat secrétaire, 4 consulteurs; 15. La congrégation des indulgences et des saintes reliques, 1 cardinal préfet, 28 cardinaux membres, 1 prélat secrétaire, 24 consulteurs, 1 officier; 16. La congrégation de l'examen des évêques : pour la théologie, 3 cardinaux, 2 prélats, 3 religieux; pour les saints canons, 3 cardinaux, 2 prélats; 17. La congrégation de la fabrique de Saint-Pierre, 1 cardinal préfet, 7 cardinaux membres, 1 prélat économe et secrétaire, 10 officiers; 18. La congrégation de Lorette, 1 cardinal préfet, 2 cardinaux membres, 1 prélat secrétaire, 1 officier; 19. La congrégation des affaires ecclésiastiques extraordinaires, 22 cardinaux membres, 1 prélat secrétaire, 20 consulteurs, 6 officiers; 20. La congrégation des études, 1 cardinal propréfet, 16 cardinaux membres, 1 prélat membre, 2 officiers. — Il nous reste à parler encore de quelques institutions annexes de la cour de Rome : 1. La grande pénitencerie, composée du cardinal grand pénitencier, d'un régent, d'un théologien, d'un dataire, d'un correcteur, d'un sigillateur, d'un canoniste, de deux secrétaires, d'un archiviste et de quelques fonctionnaires d'ordre inférieur; 2. La chancellerie apostolique, composée du cardinal vice-chancelier et sommiste, d'un régent, d'un sous-sommiste, etc.; à la chancellerie se rattache le collège des prélats abréviateurs (4 ordinaires, 14 surnuméraires, 6 substituts, et 3 substituts surnuméraires); 3. La daterie apostolique, composée du cardinal pro-dataire, d'un sous-dataire, d'un préfet *dell'Officio*, d'un préfet *del Concessum* et d'un grand nombre de fonctionnaires d'un rang moins élevé; 4. La chambre apostolique, avec un cardinal camerlingue de la sainte Eglise romaine, un prélat vice-camerlingue, 1 prélat auditeur général de la chambre, 1 prélat trésorier général, 7 prélats clercs de la chambre, etc.; 5. Les secrétaireries du palais; les trois principales, la secrétairerie d'Etat, celle des brefs et celle des mémoires ont pour chefs des cardinaux, les autres sont dirigées par des prélats; 6. Le vicariat de Rome, dirigé par le cardinal vicaire général de Sa Sainteté, assisté d'un grand nombre de prélats; 7. Les établissements pontificaux d'instruction, dont les principaux sont : l'académie pontificale des nobles ecclésiastiques; les séminaires au nombre de 5, pontifical romain, pontifical provincial de Pie, des apôtres saint Pierre et saint Paul, du Vatican, des Français; les 7 collèges apostoliques, urbain de la propagation de la foi, germanico-hongrois, grec-ruthène, anglais, irlandais, écossais, et américain des Etats-Unis; les 8 collèges ecclésiastiques; les 3 collèges des réguliers. — Si des institutions communes au catholicisme entier, nous passons à ce qui est spécial à l'Italie, nous trouvons dans le royaume 45 archevêchés et 198 évêchés. Ce sont les 6 évêchés suburbicaires (voyez ci-dessus), puis les archevêchés et évêchés soumis immédiatement au saint-siège, savoir : dans les anciens états romains, 3 archevêchés, Camerino, Ferrare et Spolète, et 37 évêchés, Acquapendente, Alatri, Amélia, Anagni, Ancône, Ascoli, Assise, Bagnorea, Citta di Castello, Civita Castellana, Citta della Pieve, Corneto et Civita-Vecchia, Fabriano et Matelica, Fano, Ferentino, Foligno, Gubbio, Jesi, Montefiascone, Narni, Nocera, Norcia, Orvieto, Osimo

et Cingoli, Perugia, Poggio Mirteto, Recanati et Loreto, Rieti, Segni, Sutri et Nepi, Terracine, Terni, Tivoli, Todi, Treja, Verdi, Viterbe; en Toscane et dans l'Emilie, les *sedes exemtu* sont l'archevêché de Lucques, et les 7 évêchés d'Arezzo, de Borgo San-Domæo, de Cortona, de Montalcino, de Montepulciano, de Parme et de Plaisance; dans la Vénétie l'archevêché d'Udine seul relève directement du Saint-Siège; dans l'ancien royaume de Naples, les *sedes exemtæ* sont les 6 archevêchés d'Amalfi, d'Aquila, de Catane, de Cosenza, de Gaëte et de Rossano et les 16 évêchés d'Aci-Reale, d'Aversa, de Cava et Sarno, de Gravina et Montepeloso, de San Marco et Bisignano, de Marsi, de Melfi et Rapolla, de Mileto, de Molfetta, Terlizzi et Giovenazzo, de Monopoli, de Nardo, de Penne et Atri, de Teramo, de Trivento, de Troia, et de Valva et Sulmona. Enfin un évêché piémontais, celui de Luni-Sarzana est placé dans la même situation. — Les autres diocèses italiens forment les provinces ecclésiastiques suivantes : *Acerenza et Matera*, évêchés suffragants : Angiona et Tursi, Potenza, Tricarico, Venosa; *Bari*, suffragants : Conversano, Ruvo et Bitonto; *Bénévent*, suffragants : S. Agata dei Goti, Alife, Ariano, Ascoli et Cerignola, Avellino, Bojano, Bovino, Larino, Lucera, S. Severo, Telese, Termoli; *Bologne*, suffragants : Faënza, Imola; *Brindisi*, suffragant : Ostuni; *Cagliari*, suffragants : Galtelli-Nuoro, Iglesias, Ogliostra; *Capoue*, suffragants : Caiozzo, Calvi et Teano, Caserta, Isernia et Venafro, Sessa; *Chieti*, suffragant : Vasto; *Conza*, suffragants : S. Angelo dei Lombardi et Bisaccia, Campagna, Lacedonia, Muro; *Férmo*, suffragants : Macerata et Tolentino, Montalto, Ripatransone, San Severino; *Florence*, suffragants : Borgo S. Sepolcro, Colle, Fiesole, S. Miniato, Modigliana, Pistoie et Prato; *Gênes*, suffragants : Albenga, Bobbio, Brugnato, Savone et Noli, Tortone, Vintimille; *Lanciano*, suffragant : Ortona; *Manfredonia*, suffragant : Viesti; *Messine*, suffragants : Lipari, Nicosie, Patti; *Milan*, suffragants : Bergame, Brescia, Côme, Crema, Crémone, Lodi, Mantoue, Pavie; *Modène*, suffragants : Carpi, Guastalla, Massa de Carrare, Reggio; *Monreale*, suffragants : Caltanisetta, Girgenti; *Naples*, suffragants : Acerra, Ischia, Nole, Pouzzoles; *Oristano*, suffragant : Ales et Terralba; *Otrante*, suffragants : Gallipoli, Lecce, Ugento; *Palerme*, suffragants : Cefalu, Mazzara, Trapani; *Pise*, suffragants : Livourne, Pescia, Pontremoli, Volterre; *Ravenne*, suffragants : Bertinore, Cervia, Cesène, Comacchio, Forli, Rimini, Sarsena; *Reggio*, suffragants : Bova, Cassano, Catanzaro, Cotrone, Gerace, Nicastro, Oppido, Squillace, Nicotera et Tropea; *Salerne*, suffragants : Acerno, Capaccio Valle, Diano, Marsico Nuovo, Nocera dei Pagani, Nusco, Policastro; *Sassari*, suffragants : Alghero, Ampurias et Tempio, Bisarchio, Bosa; *S. Severina*, suffragant : Cariati; *Sienne*, suffragants : Chiusi et Pienza, Grosseto, Massa Marittima, Sovana et Pittigliano; *Syracuse*, suffragants : Caltagirone, Noto, Piazza; *Sorrente*, suffragant : Castellamare; *Tarente*, suffragants : Castellaneta, Orta; *Turin*, suffragants : Acqui, Alba, Aoste, Asti, Coni, Fossano, Ivrée, Mondovi, Pignerol, Saluces, Suze; *Trani, Nazareth et Barletta*, suffragants : Andria, Bisceglia; *Urbin*

suffragants : San Angelo in Vado et Urbinia, Cagli et Pergola, Fossombrone, Montefeltro, Pesaro, Sinigaglia ; *Venise* (patriarchat), suffragants : Adria, Bellune et Feltre, Ceneda, Chioggia, Concordia, Padoue, Trévise, Vérone, Vicence ; *Verceil*, suffragants : Alexandrie de la Paille, Biella, Casal, Novare, Vigevano. — L'Eglise catholique romaine est nominalement l'Eglise d'Etat du royaume ; mais les lois assurent une pleine liberté à l'exercice de tous les autres cultes. — Les évêques sont nommés par le pape, sur l'avis de la congrégation de la propagande. Mais l'autorisation royale est nécessaire à leur installation, et comme la plupart des prélats refusent de demander cette autorisation, le nombre des sièges vacants est très considérable. A la mort ou à la démission d'un évêque, le clergé élit un vicaire capitulaire qui exerce la juridiction spirituelle du diocèse pendant la vacance. Le temporel de chaque diocèse est administré par un conseil composé de l'évêque, président, et de deux chanoines élus par le chapitre. — Les privilèges du clergé, fort considérables naguère, ont été réduits en Piémont en 1850 par la loi Siccardi, qui a été étendue, en 1861, à tout le royaume. — Le nombre des prêtres et religieux est très considérable ; il résulte d'un rapport présenté en mai 1869 à la Chambre des députés, que le clergé forme plus de 7 pour 1000 de la population. — En 1865, il y avait en Italie (rapport officiel à la Chambre) 2382 maisons religieuses (1506 d'hommes, 876 de femmes) habitées par 28,991 personnes (14,807 hommes, 14,184 femmes). Les ordres mendiants comptaient 8,229 membres. Une loi de 1866 a prononcé la dissolution de toutes les congrégations et la confiscation de leurs biens, en attribuant des pensions à leurs membres. L'application de cette loi a suscité au gouvernement des difficultés dont il est loin d'être sorti. — Les protestants italiens, peu nombreux encore, appartiennent à plusieurs dénominations. 1. L'*Eglise évangélique vaudoise*, la plus ancienne, se compose de deux branches bien distinctes, les anciennes Eglises des vallées vaudoises, et la mission dans tout le reste de l'Italie. A la tête de l'Eglise se trouve la *table vaudoise*, composée d'un modérateur, d'un vice-modérateur, d'un secrétaire, tous trois ecclésiastiques, et de deux membres laïques et le *synode*, qui se réunit annuellement. Les vallées forment 17 paroisses, avec 18 pasteurs, 10 pasteurs émérites ou en congé, 196 écoles de jour, 60 écoles du dimanche, 9 professeurs, 12,130 membres, 4,622 élèves des écoles de jour, 2,620 élèves des écoles du dimanche. Les contributions pour divers objets se sont élevées en 1878 (rapport de la table au synode) à 38,836 livres, 66 c. De l'Eglise dépendent un collège, une école normale, une école supérieure de filles, une école latine, trois hôpitaux, etc. Les pasteurs font leurs études à l'école vaudoise de théologie de Florence qui comptait en 1878 3 professeurs et 17 élèves. La mission vaudoise, dirigée par le comité d'évangélisation, avait en 1878, 39 églises, 24 stations, 62 « localités visitées » réparties en 5 districts (Piémont et Ligurie, Lombardie et Vénétie, Toscane, Rome et Naples, Sicile). La mission entretient 32 ministres consacrés, 15 évangélistes, 52 instituteurs et 7 colporteurs. On compte 4,203 assistants

au culte, 2,530 communiants, 393 catéchumènes, 57 écoles de jour avec 1840 élèves, 103 écoles du dimanche avec 1749 élèves. Les membres de l'Eglise vaudoise publient 4 journaux, 1 en français, 3 en italien. — 2. L'*Eglise chrétienne libre* (dei Fratelli) 8 paroisses, 10 pasteurs, 41 stations. — 3. L'*Eglise libre italienne* : 20 paroisses et stations, 10 ministres consacrés, 11 évangélistes, 3 colporteurs, 20 instituteurs, 1,649 communiants, 200 catéchumènes, 1,203 élèves des écoles de jour, 606 élèves des écoles du dimanche. Budget (1877) : Recettes, 142,417 liv.; dépenses, 130,428 liv. — 4. L'*Eglise méthodiste wesleyenne*. District nord : 27 églises et stations, 15 ministres consacrés, 2 ministres « à l'épreuve », 2 évangélistes, 11 instituteurs, 2 colporteurs, 1270 assistants au culte, 753 communiants, 63 catéchumènes, 473 élèves des écoles du jour, 510 élèves des écoles du dimanche. District sud : 16 églises et stations, 8 ministres, 4 ministres assistants, 4 évangélistes, 523 communiants, 124 catéchumènes, 231 élèves des écoles de jour, 152 élèves des écoles du dimanche. — 5. L'*Eglise méthodiste épiscopale* : 15 églises et stations, 9 évangélistes, 1 colporteur, de 900 à 1,500 assistants au culte, 437 communiants, 215 catéchumènes, 160 élèves des écoles du dimanche. — 6. L'*Eglise baptiste* : 9 églises et stations, 9 ministres, 155 baptisés, 71 catéchumènes, 360 auditeurs (en moyenne), 2 écoles diurnes, 5 écoles du dimanche. — 7. L'*Eglise chrétienne apostolique* (baptistes de la libre communion): 7 églises et stations, 11 ministres et évangélistes; environ 500 personnes placées sous leur influence. — 8. 6 Eglises et œuvres d'évangélisation indépendantes. — 9. Eglises étrangères diverses : *Eglise réformée française*, 5 postes; *Eglise réformée allemande*, 6 postes; *Eglise libre d'Ecosse*, 5 postes; *Eglise anglicane*, 12 postes, 14 chapelains; *Eglise presbytérienne américaine*, 1 poste ; *Eglise épiscopale américaine*, 2 postes. — Sociétés principales : Agences de la Société biblique britannique et étrangère et de la Société des Traités religieux de Londres, Société biblique italienne fondée à Rome en 1873, etc. — Bibliographie : *La Gerarchia cattolica e la famiglia pontificia* (10 août 1878, 2e éd.); *Vade Mecum ad uso dei pastori e ministri delle Chiese evangeliche d'Italia*, 1869; Martin, *The Statesman's Yearbook*, 1879, Correnti e Maestri, *Annuario Statistico Italiano*, 1878; S. Muzzi, *Vocabolario geografico storico-statistico dell'Italia*, 1873-1874, etc.

É. Vaucher.

ITURÉE, Ἰτουραία, district au N.-E. de la Palestine qui faisait partie de la tétrarchie du roi Philippe (Luc III, 1). C'était un pays de montagnes, situé dans le voisinage de la Trachonite, de la Batanie et de l'Auran. Ses habitants, disséminés dans les gorges et dans les cavernes de ce pays sauvage, vivaient de brigandage; favorisés par la nature du terrain, ils pillaient les caravanes qui se rendaient à Damas. Ils avaient la réputation d'être les meilleurs tireurs d'arc. Environ cent ans avant Jésus-Christ, le roi Aristobule conquit la plus grande partie de l'Iturée et l'annexa à la Judée; il força les habitants à se circoncire. Pompée les soumit à son tour, mais leur laissa leurs princes indigènes. Sous l'empereur Claude, l'Iturée fut réunie à la

province de Syrie. — Voyez Strabon, 16, 755 ss.; Pline, 5, 19; Ptolémée, 16, 753; Virgile, *Géorgiques*, II, 448; Lucain, VII, 230, 514; Josèphe, *Antiq.*, 13, 11. 3; Tacite, *Annales*, 12, 23; Münter, *De rebus Ituræorum*, Havn., 1824; Reland, *Palæstina*, 105.

IZEDS, génies bienfaisants dans la religion de Zoroastre. Voyez *Perse*.

J

JABEL [Iâbâl; Ἰωβήλ], fils de Lamech et d'Ada, fut, d'après Gen. IV, 20, l'ancêtre « de ceux qui vivent sous des tentes. »

JABÈS [Iâbès; Ἰαβεῖς ou Ἰαβίς; chez Josèphe (*Ant.*, 6, 14. 8) Ἰαβισσος], ville de la demi-tribu de Manassé située au delà du Jourdain, au pied des montagnes de Galaad (Juges XXI, 8. 10; 1 Sam. XI, 1. 3; 2 Sam. II, 4; XXI, 12), près d'une rivière qui s'appelle encore maintenant Wadi Jabes (Burckhardt, *Reise*, 451) et se jette dans le Jourdain près de Baisan (Bethsan ou Scythopolis). Jabès fut saccagée par les Israélites, parce qu'elle n'avait pas voulu joindre ses armes aux leurs dans la guerre qu'ils firent aux Benjamites, en punition de l'outrage fait à la femme du lévite dans la ville de Gabaa.

JABIN [Iâbin], nom de deux rois d'Asor, dans la partie septentrionale de Canaan, dont le premier fut vaincu et tué par Josué, près du lac Mérom (Jos. XI), et dont le second opprima les Israélites pendant vingt ans, jusqu'à ce que Dieu, touché de leurs pleurs, suscita la prophétesse Débora et le schophet Barach qui vainquit Sisara, général des troupes de Jabin, au pied du mont Carmel (Juges IV, 2 ss.; cf. Ps. LXXXIII, 10).

JABLONSKI (Daniel-Ernest), orientaliste distingué, né à Dantzig en 1660, mort à Berlin l'an 1741. Son père, évêque des frères moraves, était originaire de Jablunka en Silésie et avait pris ce nom lorsque, fuyant les persécutions, il avait trouvé un asile en Prusse. Du côté maternel, Jablonski descendait du célèbre Amos Comenius. Après avoir fait ses études à l'université de Francfort-sur-l'Oder et visité les écoles savantes de la Hollande et de l'Angleterre, il devint successivement pasteur de l'Eglise réformée de Magdebourg, recteur du gymnase de Lissa, prédicateur de la cour à Kœnigsberg et à Berlin, conseiller du consistoire et président de l'Académie royale de Berlin. On lui doit : 1° une édition de la Bible hébraïque, publiée sous le titre de *Biblia hebraïca punctis, vocalibus et accentibus juxta Masoretharum leges debite instructa; subjungitur Jo. Leusdenii catalogus 2294 selectorum versuum quibus omnes voces V. T. continentur*, Berol., 1699; 2° une édition du *Talmud*, Berl., 1715-1721; 3° plusieurs volumes de

Sermons chrétiens, Berl., 1716 ss.; 4° *Historia consensus Sandomiriensis inter evangelicos regni Poloniæ et Lithuniæ, in synodo generali evangelicorum utriusque partis*, Berl., 1731; 5° une traduction latine des huit *Discours* de Rich. Bentley contre l'athéisme, du *Traité* de Jos. Woodward sur les sociétés pieuses de Londres et de celui de Burnet sur la prédestination et la grâce. Jablonski a été activement mêlé aux essais infructueux d'unir les luthériens et les réformés auxquels Leibnitz et plusieurs théologiens éminents s'intéressaient. — Son fils, Paul-Ernest (1693-1757), professeur de philosophie et de théologie à l'université de Francfort-sur-l'Oder, se consacra spécialement à l'étude de la langue copte. Il publia un grand nombre d'ouvrages, parmi lesquels nous relèverons : 1° *Exercitatio historico-theologica de Nestorianismo*, etc., Berl., 1724; trad. allem., Magdeb., 1752; 2° *Remphan, Ægyptiorum Deus, ab Israelitis in deserto cultus*, Francf.-sur-l'O., 1731; 3° *Dissertatio exeg.-histor. de Sinapi parabolico*, 1736; 4° *De ultimis Pauli apostoli laboribus a beato Luca prætermissis*, Berl., 1746; 5° *Pantheon ægyptianum*, 1750-52, 3 vol., excellent traité sur la religion des Egyptiens; 6° *Institutiones historiæ christianæ*, 1766 ss.; 7° *Opuscula quibus lingua et antiquitas Ægyptiorum difficilia sacrorum librorum loca et hist. eccles. capita illustrantur*, Leyde, 1804-16, 3 vol.

JABOK [Iabok; Ἰαβώχ; chez Josèphe (*Ant.*, 4, 5. 3) Ἰάβακχος], rivière ou torrent situé au delà du Jourdain, et qui a sa source dans les montagnes de Galaad. Il servait de limite entre les Ammonites et les Hébreux, et se jette dans le Jourdain en face de Sichem. Il s'appelle aujourd'hui Serka, *le bleu*. Son lit est profondément encaissé et ses bords couverts de roseaux. C'est sur le Jabok que la légende place la rencontre de Jacob et de l'ange qui lutta contre lui (Gen. XXXII, 1 ss.; cf. Nombr. XXI, 24; Jos. XII, 2; Juges XI,13).

JACHIN, nom donné à l'une des deux colonnes qui se trouvaient des deux côtés du vestibule du temple de Salomon. L'autre colonne s'appelait Booz (voyez ce mot).

JACOB [Iakob, Ἰακώβ], second fils d'Isaac, patriarche comblé de louanges par les Israélites (Ex. XIX, 3; Ps. XXII, 24; CV, 6; Es. XLV, 19; Ez. XX, 5; 1 Mach. V, 2). Sa mère Rébecca l'aida à tromper son père pour lui arracher la bénédiction promise à Esaü (Gen. XXVI), alors que déjà il avait acheté à celui-ci son droit d'aînesse pour un plat de lentilles (Gen. XXV, 29 ss.). Jacob, pour échapper à la vengeance de son frère, s'enfuit en Mésopotamie, auprès de son parent Laban (Gen. XXVII, 43-XXIX), obtint, à la suite d'un service de quatorze années la main de ses deux filles Lia et Rachel, et se rendit par ruse propriétaire d'une partie considérable des troupeaux de son beau-père (Gen. XXX, 32 ss.). Il retourna dans le pays de Canaan, se réconcilia en route avec Esaü (Gen. XXXIII), mena une vie nomade dans les pâturages de la Palestine, et se rendit, dans sa vieillesse, en Egypte sur la prière de son fils Joseph, devenu grand vizir du pharaon régnant (Gen. XLV, 9. 16; XLVI, 31 ss.). Jacob mourut dans la terre de Gosen (voyez ce mot) à l'âge de cent quarante-sept ans (Gen. XLIX). Lia lui avait donné six fils (Ruben, Siméon, Lévi, Juda, Issachar et

Zabulon); de Rachel il en avait eu deux (Joseph et Benjamin), de sa concubine Bilha deux (Dan et Nephtali) et de sa concubine Silpa également deux (Gad et Asser). De plus, Lia l'avait rendu père d'une fille appelée Dina (Gen. XXX, 21). — C'est en vain que l'on a cherché à défendre le caractère moral du patriarche Jacob par des raisons théocratiques; tout au plus pourrait-on essayer de soutenir avec Herder (*Geist der hebr. Poésie*, I, 204) et avec Niemeyer (*Charakter.*, II, 260 ss.) qu'il s'est corrigé dans la suite de ses défauts, qui étaient la défiance, la ruse, l'intérêt personnel. Il sera question des visions de Jacob et de sa lutte avec un inconnu (Jéhova) sur le chemin de Mésopotamie en Palestine (Gen. XXXII, 24 ss.), qui lui valut le surnom d'Israël (Gen. XXXV, 9 ss.), *le combattant avec Dieu*, à l'article *Théophanie*.

JACOB (Louis), de l'ordre des carmes, né à Chalon-sur-Saône en 1608, mort l'an 1670, fut conseiller et aumônier du roi. En prenant l'habit religieux, il changea son nom de famille Jacob en celui de Louis de Saint-Charles. On lui doit un grand nombre d'écrits, mais son érudition manque de profondeur et de sens critique. Nous citerons parmi eux : 1° *Bibliotheca pontificia, duobus libris distincta*, Lyon, 1643, in-4°; 2° *Elogium venerabilis sororis Joannæ de Cambri, Tornacensis monialis S. Augustini*, Paris, 1644; 3° *Bibliotheca parisina*, etc., 1645; 4° *Bibliographia gallica universalis*, etc., 1646; 5° *De claris scriptoribus Cabilonensibus libri tres*, 1652; 6° *Catalogus abbatum et abbatissarum Benedictionis Dei, ordinis Cisterciensis, diœcesis Lugdunensis*; 7° *Catalogus abbatum Caroli Loci, ordinis Cisterciensis, in diœcesi Silvaneciensi :* ces deux derniers ouvrages ont été insérés dans le *Gallia christiana*, IV. —Voyez le P. Cosme de Saint-Etienne, *Mémoire sur le P. Louis de Saint-Charles*; Nicéron, *Mémoires*, XL, p. 87 ss., etc.

JACOBI (Henri-Frédéric) naquit à Dusseldorf en 1743. Pendant son apprentissage de commerce à Genève, il se prit d'une vive admiration pour les écrits de J.-J. Rousseau. Aussi, tout en dirigeant une maison de commerce considérable et en exerçant les fonctions de conseiller des finances pour les duchés de Berg et de Juliers, il suivit avec intérêt le mouvement philosophique et littéraire de l'Allemagne, et sa maison de campagne de Pempelfort était devenue un lieu de réunion pour les esprits les plus distingués. Deux romans, *Woldemar*, 1779, et la *Correspondance d'Allwill*, 1781; des *Lettres à Mendelssohn sur la philosophie de Spinoza*, 1785; un dialogue, *D. Hume ou l'Idéalisme et le Réalisme*, 1787, et quelques écrits polémiques contre la philosophie de Kant et de Fichte le firent nommer membre de l'Académie des sciences de Munich, 1804, et président de cette compagnie, 1807; il mourut en 1819. En 1811 il avait publié son écrit principal, le livre *Sur les choses divines* (*Von den göttl. Dingen*), où il combattait la doctrine de Schelling, et en 1812 il donna une édition complète de ses œuvres, en six volumes, dont le deuxième renferme un exposé général de ses idées, fort précieux, nécessaire même; car Jacobi était plutôt un ami de la philosophie qu'un philosophe de profession, et il avait plutôt indiqué sa pensée sur divers sujets que traité d'une ma-

nière didactique une branche quelconque de la science. Il voulait même réagir contre la philosophie de l'école, telle qu'elle était alors représentée par Kant, Fichte et Schelling, et soustraire à la discussion les convictions les plus chères à l'humanité. Il serait insensé de prétendre tout prouver, car une preuve doit s'appuyer sur quelque vérité déjà certaine; il faut donc à notre science un point de départ, une connaissance première, incontestable et indémontrable, connaissance obtenue par une expérience personnelle, par une intuition immédiate, par une impression que reçoit notre sentiment. Contester la vérité de notre sensibilité, c'est nous condamner à ce nihilisme auquel la *Critique de la raison pure* nous fait savamment aboutir. Or, de même que nos cinq sens correspondent aux réalités du monde visible, de même un sens intime nous met en rapport avec les réalités du monde invisible : ce sens intime, c'est la raison (*Vernunft*); ce qu'elle atteste de Dieu, de la liberté, de la vertu, est aussi certain que le témoignage des sens au sujet des objets physiques. Le rôle ultérieur de l'entendement (*Verstand*) est d'élaborer, de transformer en notions ces deux sortes de données premières et de chercher à les relier entre elles. Toutefois ces deux domaines du naturel et du surnaturel, de la nécessité et de la liberté, sont radicalement distincts; il n'y a pas d'association à établir entre les sciences et la foi; nous ne pourrions nous élever du fini, du passager, à ce qui est vraiment éternel et infini; la nature nous cache Dieu en nous offrant partout le spectacle d'un enchaînement fatal, tandis que l'homme révèle Dieu, quand par sa vie spirituelle il s'élève au-dessus de la nature. Cette vie spirituelle est essentiellement liberté, c'est-à-dire capacité de vouloir le bien; la raison est surtout raison pratique. Notre liberté est progressive, aspirant à dominer la nature, n'y parvenant pas encore; mais elle a son point d'appui en une liberté absolue, en Dieu, qui s'atteste, s'affirme directement en notre esprit. Dieu vit en nous. Avoir une raison et savoir que Dieu est, c'est un même fait. Puisque Dieu nous a conçus à son image, nous le concevons à notre ressemblance; tel que je me pense, tel je le pense. Si nous n'avions pas ce sentiment immédiat de Dieu, aucun enseignement ne pourrait éveiller en nous l'idée de Dieu. De même le beau se révèle à moi par l'admiration qu'il m'inspire; le bon par le respect qu'il provoque. Mon immortalité n'est pas non plus l'objet d'une démonstration : dès maintenant nous nous sentons impérissables. Les arguments, l'analyse et la dialectique ne peuvent qu'ébranler ces données immédiates de la vie spirituelle. — On a objecté, avec beaucoup de raison, à cette doctrine que, tout en combattant l'idéalisme de Kant, elle n'en diffère pas au fond; car les données premières de Jacobi sont à peu près identiques aux postulats de *La Raison pratique*. On a de plus reproché à l'auteur le vague dans lequel il a laissé les termes fondamentaux (*Gemüth*, *Vernunft*, *Glaube*, etc.), et le manque d'une étude approfondie des puissances de l'âme. Mais la critique la plus forte, c'est Jacobi lui même qui, à son insu, l'a fournie : lié avec de pieux chrétiens, tels que Claudius, il regrettait de ne pouvoir s'associer à leur

vie religieuse, s'écriant : « De cœur je suis un chrétien, mais d'esprit un païen. » L'expression était paradoxale, mais elle traduisait d'une manière saisissante l'inconvénient qu'offre le dualisme de la foi et de la science. Jacobi n'était-il pas obligé d'avouer que, si nous savons que Dieu est, cependant nous ne savons qui il est? Dès lors, que deviennent cette foi et cette religion qu'on prétendait préserver des investigations de la pensée? — Voyez, outre les histoires de la philosophie moderne : F. Harms, *Ueber die Lehre von Jacobi*, mémoire lu à l'Académie de Berlin, 1876; O. Pfleiderer, *Jacobi*, dans les *Jahrb. f. prot. Theologie*, 1876, IV. A. Matter.

JACOBINS. On appelait ainsi, en France, les religieux et les religieuses de l'ordre de Saint-Dominique, parce que le premier couvent qu'ils eurent à Paris, près de la porte Saint-Jacques, était devenu un hôpital des pèlerins de Saint-Jacques, lorsqu'à la prière du pape Honorius III il leur fut donné, en 1218, par le docteur Jean, doyen de Saint-Quentin, et par l'université de Paris (voyez *Dominicains*).

JACOBITES. Voyez *Monophysitisme*.

JACOPONE. Jacopo Benedetti de Todi, en Ombrie, docteur en droit et avocat fort connu dans sa ville natale, y perdit sa jeune femme en 1268, d'une manière tragique. Une estrade élevée pour une fête publique s'écroula, et la femme de Jacopo, avec plusieurs autres matrones, fut écrasée sous les madriers. Lorsqu'il put l'en retirer et la dépouiller, il trouva sur sa poitrine un cilice cruel. Saisi par cette mort et à la vue de cet instrument de supplice, d'une douleur profonde et du sentiment de la vanité des choses d'ici-bas, il vendit tous ses biens, les distribua aux pauvres et, poussé par une étrange folie, se mit à parcourir les rues et les églises de Todi, poursuivi par les gamins qui l'appelaient *Jacopone*. Déjà affilié alors au tiers-ordre de Saint-François, ce n'est qu'en 1278 qu'il fut reçu comme frère, après avoir prouvé dans deux poésies, l'une en latin, l'autre en langue vulgaire, qu'il était tout à fait dans son bon sens. Il étudia dès lors, pendant plusieurs années, les Ecritures et la théologie scolastique, mais ne pouvant y trouver la paix, il se fit passer comme ignorant, dépourvu de sens, « fou de la folie de la croix. » Il parcourait les campagnes, commettant mille extravagances, prêchant en langue vulgaire et pleurant parce que, disait-il, « l'amour n'est pas aimé. » Dans ses *laude* ou *cantici* il attaquait les mœurs du clergé et fut pour cela considéré comme un des fondateurs des *fraticelli*. Le mépris de soi-même comme source de l'amour de Dieu et des hommes, l'amour du Christ, ses souffrances, son avilissement pris comme exemples, voilà le sujet de la plupart de ses *laude*. Les unes sont remarquables, malgré la grossièreté du langage, par la pureté de la doctrine et l'analyse du cœur humain, surtout pour ce qui concerne « la guerre cruelle » des deux hommes que nous sentons en nous (voyez *Cant.*, 3, 12, 20, 23, 24, 27, 43); les autres sont simplement ridicules (c. 48) comme celle où il implore toutes les maladies dont M. Purgon menaçait le malade imaginaire. — Ayant eu une grande part dans la lutte entre les franciscains conventuels et les franciscains spirituels

sous le court pontificat de Célestin V (1295), il entra, comme spirituel, dans la conjuration des cardinaux Colonna contre Boniface VIII, et fut avec eux excommunié et pris au siége de Palestrina. Il avait adressé au pape une satire, qui ne se trouve pas dans la plupart des éditions de ses *cantici*, et qui commence : *O papa Bonifacio, quanto hai giocato al mondo.* Emprisonné par le pape, il lui demanda souvent en vain non la liberté, mais l'absolution, et ne fut délivré qu'après la prise d'Anagni et les violences de Sciarra Colonna (1303). Il mourut en 1306 dans le couvent de Collazone, faisant cette confession de foi (le symbole apostolique), la première en langue vulgaire, et en vers : *Io credo in Dio Padre Onnipotente — Et tre persone in un esser solo — E che fe l'universo di niente — Et credo in Jesu Cristo suo figliuolo — Et nato di Maria et crucifisso — Morto et sepolto con tormento e duolo.* Béatifié par la tradition populaire plutôt que par l'Eglise, *Jacopone* est un des plus célèbres précurseurs du Dante. Il est immortel comme auteur du *Stabat Mater dolorosa* et d'un autre *Stabat* moins connu : *Stabat Mater speciosa — juxta fœnum gaudiosa — Dum jacebat parvulus.* — Sources : Le *Laude del b. frate Jacopone del sacro ordine de' frati minori de Observ. stampate nella magnifica citta di Bressa per Bernardino de' Misunti di Paira*, 1495 ; cette édition n'est citée ni par Waddingus ni par A.-F. Ozanam ; les mêmes, Scoriggio-Napoli, 1615 ; Waddingus, *Annales ord. minorum*, V, Romæ, 1733 ; A.-F. Ozanam, *Les poëtes franciscains en Italie au treizième siècle*, Paris, 1852 ; *Opus* ou *liber conformitatum vitæ B. Francisci ad vitam D. N. J. C.*, Mediolani, 1513 ; L. Tosti Cassinese, *Storia di Bonifacio VIII e dei suoi tempi*, 2 vol., Milano, 1848. Il y a quelques erreurs dans la notice de Villemain sur Jacopone, *Cours de litt. en franç. moyen-âge, treizième leçon.*

P. Long.

JACQUEMONT (François), prêtre, né en 1757 à Boën, dans le diocèse de Lyon, mort à Saint-Etienne l'an 1835, fut élevé dans les principes du jansénisme. Lors de la révolution de 1789, Jacquemont prêta le serment, mais il ne tarda pas à le rétracter et il resta caché dans les montagnes du Lyonnais et du Forez, encourageant les prêtres et les fidèles de son parti. Il refusa en 1802 de signer le formulaire qui lui fut présenté par M. de Mérinville, évêque de Chambéry, chargé de réorganiser le diocèse de Lyon. Il se tint coi sous l'empire, mais, à partir de 1814 il rompit le silence en publiant plusieurs ouvrages qui sont d'éloquents plaidoyers en faveur du jansénisme, tels que les *Maximes de l'Eglise gallicane victorieuse des attaques des modernes ultramontains, par un curé de campagne*, Lyon, 1818. Parmi ses écrits antérieurs nous signalerons : *Instruction sur les avantages et les vérités de la religion chrétienne*, 1795, et *Avis aux fidèles sur la conduite qu'ils doivent tenir dans les disputes qui affligent l'Eglise*, 1796.

JACQUES. Dans le cercle des premiers chrétiens et dans l'histoire de l'Eglise apostolique, se rencontrent plusieurs personnages de ce nom qu'il n'est pas facile de bien distinguer. Certains critiques les réduisent à deux ; d'autres en comptent trois ; d'autres, quatre. On ne peut arriver à une solution vraisemblable, sinon certaine, qu'en

procédant par ordre et en partant des textes les plus autorisés. Le Nouveau Testament connaît en tout état de cause et sans discussion possible, deux Jacques dont la figure est en pleine lumière : 1° Jacques, fils de Zébédée, apôtre et frère de Jean (Matth. IV, 21 ; Actes XII, 2) ; 2° Jacques, frère du Seigneur (Gal. I, 19 ; II, 8, 12), qui fut le chef de la communauté chrétienne de Jérusalem avant la ruine de cette ville en l'an 70. A ces deux vient s'en ajouter un troisième, Jacques, fils d'Alphée, dont le nom figure dans les quatre listes des douze apôtres (Matth. X, 3; Marc III, 18 ; Luc VI, 12 ; Actes I, 13) et à propos duquel on s'est demandé s'il doit être ou non identifié avec Jacques le frère du Seigneur. Mais ce n'est pas tout. Dans Marc XV, 40, il est question d'un Jacques surnommé le Petit, ὁ μικρὸς, fils d'une femme nommée Marie, qui est la même sans doute que cette Marie, désignée par Jean (XIX, 45) comme sœur de la mère de Jésus et femme de Klopas. Ce Jacques le Petit aurait été alors un cousin de Jésus. Habituellement on a identifié ce quatrième avec le précédent en identifiant Klopas avec Alphée, deux noms qui paraissent en effet très voisins, rapprochés surtout du nom hébreu d'Alphée, Khalipaï. Nous mêmes avons admis déjà cette identification (voyez art. *Alphée*). Il est vrai qu'on objecte que Klopas n'est pas un nom hébreu, ni une transcription grecque d'un mot hébreu, mais une contraction d'un nom grec bien connu, *Kléopatre*. En distinguant ainsi Alphée et Klopas, on est amené à admettre quatre Jacques dans l'histoire apostolique : 1° Jacques, fils de Zébédée ; Jacques, fils de Joseph, frère du Seigneur; Jacques, fils d'Alphée, apôtre, et Jacques, fils de Klopas et de Marie et cousin germain par sa mère de Jésus (voyez Renan, *Les Evangiles*, p. 458). Nous persistons à croire cependant que les deux derniers ne sont qu'un seul et même personnage. Dût-on renoncer à prendre Klopas pour une transcription grecque de Khalipaï, Alphée, il est toujours permis et vraisemblable d'admettre que, vu la coutume des Juifs de cette époque de se donner deux noms, un hébreu et un grec, de même consonnance (*Saulos*, *Paulos*), Klopas fut le nom grec porté par Alphée. Dès lors, les quatre Jacques distingués plus haut se réduisent à trois. Mais n'est-il pas possible de faire la même opération d'identification entre Jacques, fils d'Alphée, et Jacques, le frère du Seigneur, et de réduire encore ce nombre de trois ? Bien que ces deux derniers personnages paraissent en effet tout autrement distincts que les précédents, voici quelques difficultés qu'il n'est pas aisé de résoudre : 1° Après la mort de Jacques, fils de Zébédée (Act. XII, 2), le livre des Actes ne disant rien de Jacques, fils d'Alphée, l'apôtre du même nom, et parlant du rôle de Jacques le chef de la communauté de Jérusalem (Act. XV), semble les identifier aux yeux de ses lecteurs qu'il aurait eu le tort de ne pas prévenir dans la supposition contraire ; 2° Clément d'Alexandrie (d'après Eusèbe, *H. E.*, II, 1) regardait Jacques le Juste, le frère du Seigneur, comme un des douze apôtres, et ne distinguait que deux Jacques, un précipité du faîte du temple, l'autre décapité ; 3° en maintenant distincts ces deux Jacques, on arrive à constituer deux familles

parentes, celle de Joseph et celle de Klopas, qui auraient été beau-frères d'une façon bien surprenante et où l'identité des noms aurait été de règle. Non seulement les deux femmes de Joseph et de Klopas, les deux sœurs, auraient porté le même nom de Marie, mais encore dans les deux maisons il y aurait eu quatre enfants du même nom : Jacques, Jose ou Joseph, Juda et Simon (cf. Marc VI, 3, et Matth. XIII, 55, avec Marc XIV, 40 et les données d'Hégésippe et d'Eusèbe sur la famille de Klopas, *H. E.*, III). Les deux premières raisons sont les moins fortes et peuvent facilement être écartées. La troisième difficulté est inextricable si l'on admet l'historicité parfaite de tous les textes avec lesquels on reconstruit ainsi les deux familles parallèles de Joseph et de Klopas. Mais tous ces textes ont-ils la même valeur et ne faut-il pas en tenir un grand nombre en suspicion ? Dès lors, la conclusion qu'on en tire peut-elle prévaloir contre d'autres affirmations qui paraissent bien autrement documentées? Or il en est deux qui sont décisives ; d'abord, celle de Paul, qui considère bien Jacques le chef de l'Eglise de Jérusalem comme le frère de Jésus et, malgré Gal. I, 19, le distingue nettement des Douze. En second lieu, la plus ancienne tradition évangélique est unanime sur ce point que, durant la vie terrestre du Seigneur, aucun de ses frères ne crut en lui. Cela ressort très nettement, non seulement de Jean VII, 5, mais aussi de la scène racontée par Marc III, 21-34. Or, à ce moment, Jésus avait choisi ses douze apôtres et l'évangéliste certainement ne compte point parmi eux un frère de Jésus. Donc Jacques, fils d'Alphée et Jacques frère de Jésus sont distincts. Ajoutons qu'ils sont encore distincts d'après Actes I, 12-14, où les frères du Seigneur devenus croyants, sont mentionnés après les Douze. Enfin la première tradition apostolique représentée par Hégésippe a toujours distingué nettement entre les frères et les cousins de Jésus. Nous concluons donc à l'existence de trois Jacques. Mais comme Jacques, fils d'Alphée, n'a laissé absolument aucune trace dans l'histoire, celle-ci en définitive n'a à s'occuper que de deux, du fils de Zébédée et du frère du Seigneur. — I. Jacques, fils de Zébédée, riche pêcheur des bords du lac de Galilée et de Salomé, l'une des femmes qui soutenaient Jésus de leurs subsides, frère de Jean, auquel il reste toujours associé dans les Evangiles synoptiques. Son seul titre de gloire particulier est d'avoir mérité le premier parmi les Douze la couronne du martyre. Il fut mis à mort l'an 44, sur l'ordre d'Hérode Agrippa, qui cherchait à gagner ainsi les bonnes grâces des Juifs (Act. XII, 2-3). Dans la première tradition ecclésiastique, son souvenir s'efface, éclipsé par la gloire de son frère Jean. Plus tard, quand les diverses Eglises nationales, pour se donner une origine apostolique, se choisirent un patron parmi les Douze, l'Eglise d'Espagne réclama Jacques, fils de Zébédée, pour le sien. Une légende qui ne remonte pas au delà du sixième siècle, racontait que Jacques était venu, avant son martyre, prêcher l'Evangile dans la péninsule ibérique. On en doutait si peu durant la longue lutte contre les Sarrasins que les chevaliers espagnols affirmaient l'avoir souvent vu apparaître tout

armé dans les combats et mettre en déroute les infidèles. Peu à peu se forma la croyance, malgré Actes XII, 2, que San Yago devait avoir son tombeau caché quelque part en Espagne. En 829, on le découvrit près de la ville d'Iria en Gallicie. Sur un monticule du voisinage, on apercevait la nuit des feux mystérieux qui semblaient sortir de terre. Ayant fait creuser à l'endroit indiqué, l'évêque Theodomir y trouva un squelette qui fut démontré de saint Jacques par de nombreux miracles. Le roi de Castille, Alphonse le Sage, fit bâtir à l'endroit même une splendide cathédrale et, dès ce moment, le pèlerinage à San-Yago di Compostella fut le plus célèbre après celui de Rome dans toute la chrétienté (voyez *Acta sanctorum*, mois de juillet, et Walafried Strabo, *Poëma de XII ap.*).— II. Jacques le Juste, frère du Seigneur. Ce frère de Jésus devait être l'aîné de la famille, car il est toujours nommé le premier (Marc VI, 5 et parall.). Si même l'indication de la tradition patristique devait être admise, il serait mort en 62 ou 63 âgé de 96 ans, ce qui lui donnerait 34 ans de plus qu'à Jésus. On peut réduire ces chiffres, si l'on veut; il n'en reste pas moins très vraisemblable qu'il était le fils aîné de Joseph, probablement issu d'un premier mariage, ce qui fit de lui le représentant de la famille après la mort de Joseph et ce qui explique l'espèce de tutelle et de surveillance qu'il exerce sur Jésus, son plus jeune frère, dont les premières prétentions lui parurent des actes de folie (Marc III, 21 combiné avec Marc VI, 5). Non seulement Jacques ne crut pas à la vocation messianique de son frère pendant la vie terrestre de celui-ci, mais encore il semble avoir eu toujours un genre de piété et un esprit religieux au fond différent et indépendant de celui de Jésus. Sa conversion, après la résurrection, consista uniquement à reconnaître et à attendre, dans le Ressuscité, le Messie glorieux des pharisiens. Mais il serait difficile de signaler chez lui, même en admettant que notre épître de Jacques lui appartienne, une seule doctrine spécifiquement chrétienne. Sans Jésus, Jacques le Juste aurait toujours été ce qu'il a été et aurait mérité la mention qu'en a faite Josèphe (*Ant.*, XX, 9.1) comme d'une illustration singulière et importante des derniers temps du judaïsme. Non moins que sa parenté avec Jésus, cette importance personnelle explique l'influence dominante qu'il prit à Jérusalem après la mort de son frère. Il avait eu une vision particulière du Seigneur ressuscité (1 Cor. XX, 7), ce qui probablement l'avait fait entrer dans le cercle des disciples. Il y prit bientôt la première place. Dans son épître aux Galates, Paul le nomme avant Pierre lui-même parmi les trois « colonnes de l'Eglise » (Gal. II, 7). Il présidait la conférence de Jérusalem où il fit prévaloir son avis. Défenseur rigoureux de la loi et de tous les privilèges juifs, aussi fidèle au temple qu'à la synagogue chrétienne, il n'était guère moins populaire parmi les juifs que parmi les disciples de Jésus. Pierre et Barnabas semblent obéir à ses ordres à Antioche (Gal. II, 12 ss.). Paul lui-même se montre docile à ses directions (Actes XXI, 18). Il avait reçu le surnom de *juste* d'après Josèphe et celui d'*obliam* d'après Hégésippe, qui semble vouloir dire « colonne du peuple »

(cf. le mot de Paul, Gal. II, 7 : στῦλοι). Peu après le départ de Paul pour Rome, il mourut martyr à Jérusalem. La famille sacerdotale de Hannah qui était déjà chargée du meurtre de Jésus, profita de l'interrègne qui sépara la mort de Festus de l'arrivée en Syrie de son successeur Albinus, pour faire exécuter celui qui était le chef populaire de la secte des Nazaréens. Jacques fut en effet lapidé près du temple. Comme on avait peine à l'achever, un foulon lui cassa la tête avec la barre qui lui servait à apprêter les étoffes (voyez Josèphe, *Ant.*, XX, 9, 1 ; Hégésippe dans Eusèbe, *H. E.*, II, 23 et IV, 22). Ce qui confirme bien le caractère rigoureusement juif de la piété de Jacques le Juste, c'est que les pharisiens de Jérusalem déplorèrent sa mort autant que les chrétiens. Ils firent plus, ils dénoncèrent le grand prêtre Hannah auprès d'Albinus et d'Agrippa, l'accusèrent de violence illégale et d'usurpation de pouvoir et finirent par le faire destituer. La légende judéo-chrétienne devait s'emparer bientôt d'un tel personnage et en accuser plus fortement encore le trait caractéristique. Hégésippe, vers le milieu du second siècle, nous le présente comme un idéal de l'ascétisme ébionite fortement teinté d'essénisme. « Il était, nous dit-il, saint dès le ventre de sa mère ; il ne but jamais ni vin ni liqueur fermentée et ne mangea durant toute sa vie que des légumes. Jamais le rasoir ne passa sur sa tête, il ne s'oignait point d'huile et ne se baignait jamais. A lui seul, il était permis d'entrer dans le lieu saint ; il était vêtu de lin. On le rencontrait seul dans le temple, à genoux, priant Dieu pour les péchés du peuple. Il restait si longtemps à genoux priant Dieu pour le salut des siens, que ses genoux étaient devenus calleux et bossus comme ceux des chameaux. Sa sainteté extraordinaire l'avait fait nommer le Juste et Obliam, rempart du peuple » (Eus., *H. E.*, II, 23). Ce tableau, inspiré par des préoccupations ascétiques et sacerdotales, est évidemment légendaire. Il en faut dire autant de l'image que nous présente la littérature pseudo-clémentine, et des autres traditions recueillies par Epiphane (*Adv. hær.*, XXX, 16), par les autres pères ainsi que par les nombreux apocryphes mis sous le nom de Jacques : Διαμαρτυρία Ἰακώβου, ἀναβαθμοί Ἰακώβου, *Protévangile de Jacques*, etc. Dans le Nouveau Testament, nous avons une épître de Jacques. Voir l'article suivant. A. Sabatier.

JACQUES (Epître de). Cette lettre, qui se présente en tête des épîtres catholiques, a eu la plus singulière fortune et présente encore aujourd'hui à la critique une énigme impénétrable. Date et lieu d'origine, nom de l'auteur, son attitude vis-à-vis de saint Paul, le but de la lettre, le cercle des lecteurs auquel elle est adressée, son droit à la canonicité : tout autant de questions sur lesquelles la discussion est toujours ouverte et dont on a donné dans tous les temps les solutions les plus variées. Dans la première antiquité chrétienne, il est déjà surprenant que ni Papias, ni Justin Martyr, ni Hégésippe ne semblent l'avoir connue. C'est à Rome qu'on en trouve les premières traces. Clément Romain paraît l'avoir lue (1 *Ep. ad Cor.*, c. X : cf. avec Jacques II, 22. 23). Il y a peut-être une allusion dans Hermas

(*Mand.*, XII, 5; cf. Jac. IV, 7). Tertullien ne la connaît pas. Elle manque dans le canon dit de Muratori; il est douteux qu'Irénée s'en soit servi. Clément d'Alexandrie est le premier auteur ecclésiastique qui l'ait admise; il la commentait, semble-t-il, dans ses *Hypotyposes* (Euseb., *H. E.*, VI, 14 et Cassiodore, *Institutio div. Script.*, c. VIII). Mais Origène ne la mentionne qu'avec des scrupules, comme une lettre circulant dans les églises de son temps sous le nom de Jacques (ἡ φερόμενη Ἰακώβου ἐπιστολή; *Comment. in Joan.*, IV, p. 136). Aux yeux d'Eusèbe, elle reste suspecte (*H. E.*, II, 23. 24. 25). Théodore de Mopsueste, Kosmas Indicopleuste l'ont repoussée. Enfin voici le jugement de Jérôme qui jamais ne s'est montré plus hardi. *Jacobus, qui appellatur frater Domini, unam tantum scripsit epistolam quæ de septem catholicis est, quæ et ipsa ab alio quodam sub nomine ejus edita asseritur, licet paulatim tempore procedente obtinuerit auctoritatem* (*Vir. ill.*, II). On sait comment Luther, par des raisons dogmatiques, traitait cette épître de Jacques qu'il appelait une « épître de paille. » Il faut reconnaître que la critique moderne en général lui a été plus favorable que l'ancienne Eglise ou l'époque de la Réforme. Si la question d'authenticité reste aussi obscure que jamais, les théologiens de notre temps, libres de toute prévention dogmatique, ont su comprendre le genre de piété que représente notre épître, justifier sa place à côté des lettres de Paul, et mettre en lumière la valeur d'un écrit qui, dans toute supposition, demeure un joyau rare dans la littérature apostolique. Rien de plus simple, nous dirions volontiers de plus primitif, que le type doctrinal ou la conception chrétienne que nous offre cette épître. L'Evangile y est présenté comme l'accomplissement de la loi, mais de la loi morale sans aucun souci des rites mosaïques. Cette loi morale (et c'est ici qu'est le trait spécifiquement chrétien de cette conception) est considérée comme la parole de Dieu implantée dans le cœur de l'homme (λόγον ἔμφυτον I, 21) qui, étant intérieure, devient en même temps une loi de liberté (νόμος ἐλευθερίας, II, 12). Cet intérêt purement moral et pratique est partout dominant. Ce ne sont point des idées qu'il discute, ce sont des vices qu'il combat, comme l'avarice, l'orgueil, l'amour du monde. Ce sont les vertus effectives et non la croyance qui font le vrai chrétien, « l'homme accompli. » Aucune trace de la mysticité de saint Paul; aucune théorie sur la rédemption par le Christ. Celui-ci est à peine nommé deux ou trois fois. C'est l'Ancien Testament et en particulier la prédication des prophètes, les psaumes et les moralistes juifs comme Jésus, fils de Sirach, qui ont formé la première base de sa conscience religieuse qu'est venue compléter naturellement et couronner la prédication orale de Jésus de Nazareth. Aucune autre lettre apostolique ne renferme plus de réminiscences spontanées des discours évangéliques. Le sermon sur la montagne en particulier est passé presque en entier dans notre épître qui semble le commenter et le continuer dans le fond purement moral et la forme sententieuse (I. 2. 4. 5. 9. 14. 20. 22. 23. 25; II, 13-16; III, 17. 18; IV, 4; V, 2. 10. 12. 15. 16). Ce qu'il y a de remarquable, c'est que l'auteur

ne puise pas ces éléments dans les synoptiques, mais dans la tradition toute fraîche et vivante encore, et qu'on peut se demander à deux ou trois endroits, s'il ne nous a pas conservé les paroles de Jésus sous une forme plus concise et plus authentique que nos évangiles eux-mêmes. Il y a là un fait dont il faut tenir compte et qui doit nous empêcher de faire descendre trop bas la composition de cette épître. Bien d'autres traits nous ramènent en Palestine et nous replacent dans la vie intérieure de la première communauté de Jérusalem. Le pur et simple judéo-christianisme que représente notre épitre n'a pas été encore pénétré ni même atteint par les éléments théosophiques qui caractérisent l'ébionitisme du second siècle. L'auteur dédaigne toute spéculation et toute discussion. Beaucoup de paroles ne vont pas, à ses yeux, sans beaucoup de péchés. L'aristocratie du savoir lui est aussi antipathique que toute autre aristocratie. Il reste dans les antithèses qui dominent également l'enseignement de Jésus, des pauvres et des riches, des amis de Dieu et des amis du monde. Être pauvre et être saint, être riche et être pécheur ne sont pas loin d'être synonymes dans sa pensée. C'est toujours la vieille lutte des Chassidim et des Reschahim persistant durant toute l'histoire du judaïsme des derniers temps qui se continue ici. Quand il fait le portrait du riche orgueilleux et oppresseur, il est bien difficile de ne pas songer à ces familles sacerdotales, à ces sadducéens, à ces descendants de Hannah, qui avaient fait périr Jésus (V, 5) et qui feront périr Jacques lui-même. « A votre tour, riches, pleurez et lamentez-vous au milieu des malheurs qui vont fondre sur vous (ceci n'a-t-il pas été écrit avant la ruine de Jérusalem?). Votre richesse est pourrie ; vos vêtements sont devenus la proie des vers; votre or et votre argent sont mangés par la rouille qui s'élève en témoignage contre vous et qui aussi dévorera vos membres comme un feu consumant. Quels trésors vous avez amassés pour les derniers jours? Voici le salaire dont vous avez frustré vos ouvriers qui moissonnaient vos champs, crie contre vous; les cris de vos vendangeurs sont venus aux oreilles du seigneur Sebaoth. Vous n'avez songé qu'à jouir sur la terre, vous vous êtes vautrés dans les voluptés; vos cœurs se sont délectés au jour du meurtre; vous avez condamné, vous avez assassiné le Juste; il ne vous a point résisté. » Dans l'hypothèse de l'authenticité de l'épître, de tels discours tenus à Jérusalem en face des sadducéens n'expliqueraient-ils pas la condamnation et le meurtre de Jacques le Juste tels qu'Hégésippe et Josèphe les ont racontés. Nous arrivons à un point plus grave et plus délicat: Dans quel rapport se trouve notre épître avec la prédication de saint Paul? Ce rapport est fixé dans le fameux passage II, 14-26, objet de tant de commentaires depuis la violente critique de Luther. La contradiction semble bien être éclatante; le verset 24 qui est la conclusion du raisonnement de Jacques, est même la négation formelle d'une affirmation contraire de Paul, dont Jacques a soin de garder tous les termes. Paul avait dit : « l'homme est justifié par la foi sans les œuvres de

la loi » (Rom. III, 28). Jacques réplique : « Vous voyez bien que l'homme est justifié par les œuvres et non par la foi seulement. » Paul avait cité l'exemple d'Abraham à qui sa foi avait été imputée à justice (Rom. IV); Jacques le reprend en y ajoutant celui de Rahab cité par l'épître aux Hébreux, pour en tirer précisément une preuve contraire. Et cependant l'opposition entre les deux écrivains n'est pas aussi absolue qu'il pourrait le sembler au premier abord ; car ni l'un ne parle pas d'une foi sans œuvres, ni l'autre d'œuvres sans foi. Mais le contraste de leur manière de penser éclate en ceci que pour Paul, la foi est le principe générateur, l'âme des bonnes œuvres, tandis que Jacques, par un renversement de point de vue, fait de l'obéissance, l'âme intérieure de la foi, qui sans elle est morte. On le voit donc ; l'opposition porte moins sur le fait moral du salut que sur la manière de le comprendre et de l'expliquer. Quand on y regarde d'un peu près en effet, on s'aperçoit bien vite que les deux auteurs, en se servant des mêmes mots, ne les entendent pas de la même façon et qu'ainsi, tout en ayant l'air de se contredire, au fond leurs pensées ne se rencontent pas. Examinons à ce point de vue les trois termes de leur proposition : πίστις, ἔργα, δικαίωσις. Dans la notion de la foi justifiante, d'après Paul, est comprise la grâce rédemptrice et génératrice de Dieu et par conséquent aussi l'obéissance du cœur, en sorte qu'il peut définir la vie chrétienne « l'obéissance de la foi » (Rom. I, 5). Pour Jacques, au contraire, le contenu de la foi est le simple monothéisme de l'Ancien Testament, joint à l'attente du Messie glorieux, en sorte qu'il peut la trouver même chez les démons (II, 19 et II, 1) ; il est donc évident que la justification par cette *seule foi*, que Jacques nie, Paul la nierait non moins énergiquement. La différence est encore plus grande dans la notion des « œuvres ». Ce que Paul repousse ce sont les œuvres extérieures de la loi, faites sans rapport ni liaison avec la foi du cœur. Ce que Jacques réclame ce sont au contraire les œuvres de la foi, qui montrent cette foi active et efficace. Mais ni Paul ne sépare des œuvres chrétiennes le principe de la foi qui les contient toutes en germe, ni Jacques ne sépare de la foi les œuvres qui viennent au contraire la réaliser et la porter à perfection (cf. Gal. V, 6 et Jacques II, 22). L'un dit : πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη. L'autre ajoute ; ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις, καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἐτελειωθη. On voit qu'ils ne sont pas loin au fond de dire la même chose. Même remarque sur le terme de δικαιοῦσθαι. Quand Paul parle de la justification par la foi, il désigne l'acte actuel et intérieur de Dieu donnant la paix et la vie à la conscience par l'effusion du Saint-Esprit. Jacques au contraire songe au résultat final, au jugement rendu au dernier jour sur chaque homme par la justice de Dieu. Mais quand Paul parle de ce jugement suprême, il parle absolument comme Jacques et déclare que chacun sera jugé suivant ses œuvres (2 Cor. V, 10). On comprend donc qu'en présence de cette différence de langage et de notions en jeu, on ait pu nier toute contradiction réelle entre Jacques et Paul. Mais il n'en est pas moins vrai que ces différences de langage et de raisonnement dénoncent deux concep-

tions opposées, deux genres d'esprits contraires. Où l'un regarde aux faits intérieurs, l'autre s'attache aux actes extérieurs. Paul est un esprit mystique idéaliste et systématique qui voit les effets dans leur cause et s'attache à celle-ci, comme à la chose essentielle, comme à la racine d'où tout doit sortir organiquement. Jacques ne sait voir ni si loin ni si profond ; il laisse dans leur opposition vulgaire la foi simple savoir et la pratique morale ; il ne voit pas de lien organique entre la foi et la volonté : aussi additionne-t-il purement et simplement la foi et les œuvres pour faire sortir du total, la justification parfaite. C'est donc au fond, entre les deux apôtres, l'antithèse du mysticisme et de la morale pratique, de l'idéalisme philosophique et de l'empirisme populaire. Tout n'est pas encore dit par-là. Sans doute la polémique de Jacques n'atteint pas la doctrine de saint Paul ; elle frappe à côté sur ce qui n'est pas elle. Mais tout en la manquant, ne voulait-elle pas l'atteindre ? Jacques connaît les épîtres de Paul qui ont laissé des traces dans le développement de sa propre pensée et dans le style de son épître. De plus les thèses de Jacques, ses raisonnements, ses exemples sont empruntés à l'exposition de saint Paul. Il ne veut pas seulement dissiper un malentendu dans l'esprit de ses lecteurs, prévenir une méprise. C'est bien lui qui semble ne pas avoir compris l'apôtre des gentils et qui, pour cette raison, croit devoir le combattre avec une grande vivacité. En tout cas, de cette discussion il résulte que notre épître suppose l'entier développement de la doctrine paulinienne, que sa polémique directe ou indirecte, comme on voudra l'appeler, ne se comprendrait pas avant l'épître aux Galates et l'épître aux Romains, et qu'il y a là pour fixer la date de notre épître un *terminus a quo*, au delà duquel il est interdit de remonter. La polémique dont nous venons de parler n'est pas le seul point de contact entre notre épître et les lettres de saint Paul dont l'influence positive se trahit en plusieurs endroits : I, 2. 3; cf. avec Rom. V, 3 et 4 ; I, 13 avec 1 Cor. X, 13 ; I, 18 avec Rom. VIII, 23 ; I, 22 av. Rom. II, 13 ; II, 14-26 avec Rom. III et IV ; II, 19 avec 1 Cor. VIII, 4 ; II, 21 avec Gal. III, 6 et Rom. IV. 3 ; IV, 1 avec Rom. VII, 23 ; IV, 4 avec Rom. VIII, 7 ; IV, 12 avec Rom. II, 1, XIV, 4. Nous pouvons en outre citer un certain nombre de termes empruntés à la langue de l'apôtre des païens : νόμος ἐλευθερίας, δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως ou ἐξ ἔργων, προσωπολημψία, καρπὸς τῆς δικαιοσύνης, παραβάτης νόμου, παραλογίζεσθαι, ὁλόκληρος, μὴ πλανᾶσθε ; ἀλλ' ἐρεῖ τις, etc. Saint Paul a été vraiment le créateur de la langue de la piété et de la théologie chrétiennes ; il est remarquable de voir combien on subissait son influence dans les milieux mêmes où ses idées étaient si mal comprises. En tout cas, il résulte des observations que nous venons de faire qu'il ne saurait être question d'une opposition absolue et d'une inimitié radicale entre l'auteur de notre épître et l'apôtre des Gentils. Ce qui ressort maintenant c'est au contraire une certaine sympathie mêlée de quelque défiance à l'égard des conséquences de sa doctrine et de la hardiesse de sa logique. Les grandes épîtres de Paul (ce sont les seules que Jacques paraisse avoir lues) ne

sont pas les seuls écrits du Nouveau Testament avec lesquels notre épître est en contact ; il faut citer aussi la première épître de Pierre. Mais ici le rapport est renversé, et vis-à-vis de ce nouveau document, Jacques garde la priorité et l'originalité. D'où nous pouvons conclure avec une entière certitude que notre épître a été écrite après l'épître aux Romains et avant la lettre de Pierre. On a voulu trouver aussi une dépendance de Jacques à l'égard de l'Apocalypse. Les preuves qu'on en a fournies sont illusoires, et tout porte à croire que notre auteur n'a pas connu ce livre. Il paraîtrait plutôt avoir connu l'épître aux Hébreux. Mais avant d'essayer une détermination plus précise de la date de notre épître, il convient d'examiner la question des lecteurs auxquels elle était adressée. La suscription porte : « aux douze tribus de la dispersion » (I, 1). Ces mots sont bien en harmonie avec le caractère judéo-chrétien de toute l'épître. Mais que signifient-ils ? faut-il les prendre à la lettre ou dans un sens métaphorique ? A la lettre, l'épître serait adressée aux Juifs de la dispersion. Mais évidemment l'auteur parle à des juifs chrétiens, lesquels n'avaient pas cessé d'être juifs. D'un autre côté, les pagano-chrétiens sont complètement passés sous silence ; l'auteur reste fidèle au programme arrêté à la conférence de Jérusalem (Gal. II, 8) et agit exclusivement en apôtre de la circoncision. Il n'admet pas encore de rupture entre le judaïsme et le christianisme et ne suppose pas que les nations païennes puissent entrer dans l'Eglise, avant le peuple d'Israël comme peuple. Voilà pourquoi il s'adresse aux douze tribus héritières de la promesse faite aux ancêtres. Il faut ajouter qu'il s'adresse à ces judéo-chrétiens dispersés, non pas comme à des membres d'autres Eglises étrangères, mais il les considère comme des membres de l'Israël racheté, dont le centre est toujours à Jérusalem, comme faisant partie de l'Eglise même de cette ville sainte et relevant par conséquent de son épiscopat. On s'est donc complètement trompé quand on a voulu découvrir, par le genre de vices et d'écarts réprimandés dans l'épître, les Eglises particulières auxquelles écrivait l'auteur. Les uns ont indiqué les Eglises de Syrie, d'autres les Eglises de la Pérée. Tout cela est gratuit. Nous avons ici une lettre épiscopale que son auteur adresse à son église et à son diocèse ; il est vrai que ce diocèse s'étend aussi loin que la dispersion elle-même des douze tribus d'Israël. Quant aux désordres qu'il blâme, il ne faut pas les chercher ailleurs qu'à Jérusalem même ; ils sont en effet décrits comme se passant sous les yeux de l'écrivain sacré. Ainsi éclaircis, les termes de l'adresse de notre lettre, ταῖς δώδεκα φυλαῖς ἐν τῇ διασπορᾷ, nous laissent très bien deviner le lieu d'où la lettre est partie. C'est du centre que l'auteur regarde à la circonférence de la mission judéo-chrétienne. Nous ne nous trompons donc pas en affirmant qu'adressée aux juifs de la dispersion devenus ou pouvant devenir chrétiens, notre lettre est datée de la Palestine et de Jérusalem. Sous le prétexte que les premières traces de l'existence de cette épître se rencontrent dans des écrits d'origine romaine (première lettre de Pierre, Clément de Rome,

Hermas) certains critiques ont voulu placer sa composition à Rome. Non seulement une telle hypothèse est aventureuse, mais il faut dire qu'à aucun moment de l'histoire de l'Eglise de Rome, notre lettre ne peut se comprendre. Est-il donc étonnant qu'une lettre palestinienne soit allée promptement de Syrie à Rome? On ne comprendrait pas non plus qu'un écrit romain antérieur à la première lettre de Pierre, et portant le nom vénéré de Jacques, n'eût pas obtenu tout de suite et partout une fortune et une autorité égale. Si la lettre de Jacques est entrée tard dans le canon du Nouveau Testament, elle paraît avoir une vieille existence en Syrie. La Peschito la possède et Saint-Ephrem ne l'a pas mise en doute. Tout s'explique mieux dans la supposition que cette lettre est restée longtemps enfermée dans les cercles nazaréens considérés bientôt comme hérétiques, et que, sortie de ce milieu obscur et suspect, elle a eu beaucoup de peine à se frayer son chemin dans l'Eglise catholique de la fin du second siècle. Nous pouvons aborder maintenant avec quelques chances de succès la question de date. Notre épître, avons-nous dit, représente un judéo-christianisme très pur, avant aucun mélange d'éléments théosophiques; elle n'appartient donc pas au second siècle, mais au premier. L'auteur puise encore dans la tradition orale non seulement vivante et fraîche, mais pure de toute altération grave et de toute légende; il écrit certainement avant la rédaction de nos évangiles synoptiques actuels, c'est-à-dire avant 80 ou 85. Elle porte en elle-même bien d'autres traces d'antiquité. L'auteur attend à bref délai la parousie du Messie glorieux, qui forme la base de toutes ses exhortations et de toutes ses menaces. Il appelle encore l'assemblée des chrétiens συναγώγη, du même nom que les assemblées des juifs; le passage V, 1-7 ss. que nous avons examiné plus haut nous a paru s'adresser aux sadducéens de Jérusalem; il rappelle les menaces et les promesses analogues de Jésus, prédisant les mêmes catastrophes pour les uns et le même triomphe pour les autres. Ajoutons que si l'épître est partie de Jérusalem et s'explique tout entière par le tableau religieux et moral de cette cité, elle a été écrite avant la destruction de l'an 70. Nous arrivons ainsi à l'enfermer de la manière la plus vraisemblable dans cette dernière dizaine d'années, 60-70, qui vit mourir Paul, Pierre, Jacques, et vit apparaître l'Apocalypse. Dès lors, pourquoi ne pas en admettre l'authenticité? Le Jacques de la suscription ne se nomme pas « le frère du Seigneur », ni « l'évêque des évêques », comme dans la littérature clémentine, mais simplement « serviteur de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ ». Cela n'est-il pas naturel? Un écrivain du second siècle mettant un écrit sous le nom de ce grand personnage de Jacques, se serait-il contenté de ce titre qui pouvait être celui du plus humble fidèle? Nous ne voyons qu'une objection grave à l'hypothèse de l'authenticité, c'est le caractère même de la langue de notre épître. Cette langue est d'une grécité excellente; sauf l'épître aux Hébreux, il n'est aucun autre écrit du Nouveau Testament écrit d'une façon plus pure et plus correcte. Jacques, le chef de l'Eglise de Jérusalem, n'a pas dû posséder le grec à ce degré.

Mais ne peut-on pas supposer qu'il s'est servi d'un interprète ou d'un secrétaire qui aura rédigé la lettre dans la forme sous laquelle nous la possédons. Sans doute c'est une hypothèse que nous venons de développer. Mais dans l'absence de tout renseignement historique, que peut faire la critique que de chercher l'hypothèse qui explique le mieux le caractère et les particularités d'un écrit comme celui-ci? On en fait d'autres, mais qui viennent se briser contre quelque fait bien constaté. Certains critiques, comme Thiersch, Schneckenburger, Néander, Hofmann, Huther, Bunsen, Weiss la font remonter à une vingtaine d'années plus haut, avant la conférence de Jérusalem et la tiennent pour le plus ancien écrit du Nouveau Testament. Mais cette opinion se heurte au fait littéraire que nous avons signalé, de la relation et de la dépendance de notre épître à l'égard de celles de saint Paul. D'un autre côté plusieurs autres savants la font descendre trente ans plus tard jusque sous le règne de Domitien. Hilgenfeld, Zeller la croient postérieure à l'Apocalypse, y signalent des traces d'idées esséniennes et orphiques (III, 6) et expliquent par ce qui se passait à Rome sous les derniers Flaviens le chapitre V. Dans cette hypothèse, tout se brouille, tout se confond. Notre épître perd tout caractère particulier et original pour devenir une simple amplification morale sans lien avec aucun milieu historique. Voilà pourquoi nous écartons ces deux hypothèses extrêmes pour la maintenir dans l'époque et dans le cercle historique où seulement elle peut s'expliquer d'elle-même.—Littérature: *Introductions critiques générales au N. T.* (art. *Isagogique*); *Commentaires généraux sur tous les livres du N. T.* de de Wette, Meyer, Bunsen, Hofmann; *Bible* de Ed. Reuss, etc.; *Théologies bibliques* du N. T., de Schmidt, Baur, B. Weiss, Immer (1878); *Hist. de la théol. apostol.*, de Reuss, etc.; C. C. Storr, *Diss. exeget. in ep. Jacobi*, Tüb., 1784; C. Rosenmüller, *Der Brief Jacob. übers. und erläut.*, L., 1787; Herder, *Briefe zweener Brüder Jesu*, L., 1775; Schneckenburger, *Annotatio ad. ep. Jac.*, Stuttg., 1832; F. H. Kern, *Der Brief Jacobi unters. und erkl.*, Tüb., 1838; J. Cellérier, *Etude et commentaire sur l'épître de S. Jacq.*, Gen., 1850; A. Néander, *Explicat. prat. de l'ép. de S. J.*, traduit par Monod, Paris, 1851; H. Bouman, *Comm. perpetuus in Jac. epist.*, Traj., 1865; A. Boon, *De Jac. Epistol. cum Siracidæ libro convenientia*, Gron., 1860; Gaup, *Ueber den Leserkreis des B. Jacob.*, Br., 1861; Renan, *L'Antechrist*, Paris, 1875; Holzmann, *Bibel-lexicon von Schenkel*, 1871, etc. A. Sabatier.

JACQUES DE NISIBE (Saint), surnommé le Grand, né à Nisibe, sur la frontière de Perse, mort vers 350. Il menait depuis longtemps la vie d'ascète lorsqu'il fut appelé au siège épiscopal de Nisibe. Il n'en continua pas moins ses excessives austérités, eut à souffrir de la persécution de Dioclétien, assista au concile de Nicée (325) et à celui d'Antioche (341) et, lors du siège de Nisibe par Sapor II, roi de Perse, encouragea par sa fermeté les habitants à la résistance. On ignore l'époque exacte de sa mort; on sait seulement qu'elle eut lieu sous le règne de l'empereur Constance. Telle est la vie de ce personnage, dégagée du tissu de faits incroyables dont les écrivains légen-

daires se sont plu à l'embellir. L'Eglise romaine célèbre la fête de ce saint le 15 juillet. On a sous le nom de saint Jacques de Nisibe un volume intitulé : *S. Jacobi, episcopi Nisibeni, Sermones, armenice et latine, cum præfatione, notis et dissertatione de ascetis. Omnia nunc primum in lucem prodierunt*, Rome, 1756, in-f°. Le texte arménien avec la traduction latine a été inséré dans la *Bibliotheca Patrum* de Galland, Venise, 1765 ; le texte a été réimprimé à Constantinople en 1824.

JACQUES DE VITRY, Jacobus Vitriacus, cardinal, né à Vitry-sur-Seine, mort à Rome en 1244, fut d'abord curé d'Argenteuil, près Paris, où il se rendit célèbre par son érudition et son éloquence, puis chanoine régulier d'Oignies, dans le diocèse de Namur. Après avoir prêché la croisade contre les albigeois, il accompagna les croisés dans la Palestine, devint évêque de Saint-Jean-d'Acre et s'occupa activement du baptême et de l'éducation des enfants des Sarrazins faits prisonniers par les chrétiens. Il assista en 1219 au siège et à la prise de Damiette, et retourna en Europe en 1225. Grégoire IX le nomma en 1229 cardinal et évêque de Frascati ; plus tard il fut chargé des fonctions de légat en France, en Brabant et dans la Terre-Sainte. On a de lui : 1° des *Sermons*, Anvers, 1575, in-f°. ; 2° des *Lettres*, qui ont été insérées dans Martene, *Thesaur. Anecdot.*, t. III; dans d'Achéry, *Spicilegium*, t. VIII, p. 373, et dans Bongars, *Gesta dei per Francos*, t. I; 3° *Liber de mulieribus Leodiensibus*, dans le *Speculum historiale*, t. XXX; 4° *Vita B. Mariæ, Oignacensis beghinæ*, Arras, 1660, in-8° ; 5° *Historia orientalis et Historia occidentalis*, Douai, 1597, in-8°, son ouvrage principal, en 3 livres, très important pour l'histoire des croisades et la description des lieux saints. — Voyez *Elogium Jacobi de Vitriaio a Francisco Moscho, in fronte Historiæ orientalis;* Rivet, *Hist. littér. de la France*, XVIII ; Ciaconius, *Vitæ Pontific. et Cardin.*, t. II.

JACQUES DE VORAGINE, Jacopo di Voragine, ainsi appelé de Varazze (Varagium), petite ville de la Ligurie où il naquit en 1230, fut dès sa jeunesse dominicain, prédicateur zélé et savant. Nommé en 1267 provincial de l'ordre en Lombardie, il s'y maintint pendant vingt ans grâce à sa bonté et à son éloquence. En 1287 il fut envoyé à Gênes par Honorius IV pour délivrer cette ville de l'interdit prononcé contre elle, lorsqu'elle s'était unie aux rebelles siciliens pour secouer le joug de Charles d'Anjou (1282). Sa douceur, sa condescendance gagnèrent le cœur des Génois et lui valurent le titre d'archevêque de Gênes en 1292. Après avoir réformé le clergé de la Ligurie dans des synodes diocésains et éteint les haines de parti qui ravageaient la ville, il mourut en odeur de sainteté en 1298 et ne fut béatifié qu'en 1816 par Pie VII. Il composa plusieurs volumes de sermons chargés de sentences empruntées aux auteurs grecs et latins bien plus qu'à l'Ecriture, quoiqu'on lui attribue une traduction de la Bible en langue vulgaire dont la date est fixée en 1270. Bayle (art. *Balbus Joh. Jannensis*) le donne comme certain, mais Le Long, et tout dernièrement M. E. Comba (*Rivista Christ.*, novembre 1878) prouvèrent l'inexactitude de cette assertion. L'*Historia genuensis* du P. Voragine, terminée en 1295, ne mentionne, dans le catalogue de ses œuvres,

aucune espèce de traduction. Jacopo mourut en 1298 et il est difficile de penser qu'il ait pu dans les trois dernières années de sa vie traduire toute la Bible dans une langue inculte. La traduction a d'ailleurs la date de 1270. Jacopo de Voragine est célèbre comme auteur de l'*Aurea Legenda Sanctorum* où les écrivains catholiques eux-mêmes remarquent une absence totale de sens historique et critique et où nous ne saurions voir qu'un grand désordre de faits et toutes les idées superstitieuses du moyen âge. — Sources : Waddingus, *Annales ord. min.*, t. V, 176 ; *Bullarium Magnum*, 1816 ; *Sermones dominicales de temp., etc... eximii doctoris fratris Jacobi de Voragine ord. pred. quondam archiep. Janennsis*, Papie, 1499-1550 ; *Lombardica Hist. quæ a plerisque aurea Legenda sanctorum appellatur*, Argentinæ A. D., 1485.

P. Long.

JACQUES DE SARUG est l'un des représentants distingués de l'âge d'or de la littérature syriaque, dont l'un des plus illustres chefs fut Ephrem, l'étoile de l'école d'Edesse qui, se rattachant à celle d'Antioche, s'appliquait surtout à l'étude des saintes Ecritures. Il naquit à Kurkam sur l'Euphrate en 452, fut ordonné prêtre en 503 et ne devint qu'en 519 évêque de Batnam dans le territoire de Sarug, où il mourut en 521 le 29 novembre. Les Orientaux l'ont surnommé la flûte du saint Esprit, le docteur par excellence. Les Jacobites monophysites le regardent comme un de leurs saints, et c'est ce qui a fait croire que Jacques de Sarug avait professé ces doctrines répandues de si bonne heure dans toute la Syrie. Mais l'ensemble de ses écrits montre clairement que sa doctrine est orthodoxe, bien que l'expression tout orientale de ses pensées s'écarte parfois du moule officiel. Il admet les deux natures unies en une seule personne ; pour lui l'Esprit saint procède du Père et reçoit du Fils. On a de lui sept cent soixante-trois homélies ou discours en vers modelés sur la forme jacobite, des explications de l'Ecriture sainte, des hymnes, des chants et des lettres contre les nestoriens et les juifs. Les hymnes et explications de l'Ecriture sont encore en usage dans les églises syriennes : on les lit après l'Evangile. Plusieurs de ses ouvrages ont été traduits en arabe. Son éloge poétique de Siméon le Stylite, dans lequel il raconte avec emphase sa guérison merveilleuse, a été traduit en allemand par Zingerlé : *Leben des heiligen Simeon Stylites*, Innsbruck, 1855. — Sources : Rœdiger dans Herzog's *Real. Enc.*, VI, 397 ; Assemeni, *Bibliotheca Orientalis*, Rome, 1719, 28, I, 290 ; Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, II, 356.

A. Paumier.

JACQUES DE MIES. Le rite grec de la sainte cène, autorisé pendant plusieurs siècles par le saint-siège, qui voyait avec effroi les progrès du rite oriental dans les provinces slaves, avait jeté de profondes racines en Bohême ainsi que l'usage de la langue vulgaire dans le culte. On peut même observer que, tandis que la noblesse et la bourgeoisie se soumettaient définitivement à la communion latine sous une seule espèce, les paysans et le peuple restaient attachés en secret aux vieilles pratiques nationales. Au moment où les idées nouvelles émises par Jean Huss plongeaient le pays dans une agitation fébrile et pro-

voquaient les scènes tragiques et douloureuses du concile de Constance, un de ses disciples prenait en main la question de la coupe et la défendait avec autant de succès que d'énergie. Jacques de Mies, ainsi nommé de la ville de Bohême où il naquit, plus connu sous le nom de Jacobellus ou le petit Jacques, à cause de sa petite taille, était né vers le milieu du quatorzième siècle. Il fit ses études à l'université de Prague en même temps que Huss, et y prit le degré de maître ès-arts. Nommé en dernier lieu, après plusieurs postes moins importants, curé de Saint-Michel de Prague, il commença à exposer ses vues particulières sur la sainte cène. La plupart des historiens attribuent ce changement dans ses idées à l'influence d'un certain Pierre de Dresde, qui aurait professé en Bohême des vues empruntées aux vaudois. Mais, outre que ce personnage n'a qu'une existence problématique, il est bien plus naturel de rappeler l'influence du célèbre Mathias de Janow, dont Jacques de Mies aurait pu être le disciple et l'auditeur. Le 6 février 1413, au concile de Prague, réuni pour ramener la paix dans l'Eglise de Bohême, nous le voyons demander à Jean de Fer, évêque de Litomissel, si la paix qu'il propose est la paix de Dieu ou cette paix du monde qui n'est pas véritable. Il engagea bientôt une polémique ardente avec le clergé, démontrant, par de nombreux passages de l'Ecriture, parmi lesquels il cite souvent saint Jean, VI, 53, et par les témoignages des Pères, que la suppression de la coupe est une invention papale, qui ne remonte pas même à deux siècles. L'évêque de Litomissel invoque à son tour, outre l'autorité de la sainte Eglise romaine, un miracle rapporté pour la première fois par Alexandre de Halès. Un prêtre ayant voulu communier d'après l'ancien usage, aurait vu le sang du Christ jaillir de l'hostie rompue pour y rentrer, quand les deux parties se furent rejointes. En 1415 il publia un traité pour démontrer d'après les témoignages de l'Ecriture que l'octroi du calice au peuple chrétien est nécessaire. Attaqué avec violence par un anonyme et par André Boda, mais soutenu par l'autorité de son maître bien-aimé, Jean Huss, qui écrivit en sa faveur du fond de son cachot, après avoir semblé au début désapprouver sa conduite, Jacques de Mies, dans une réplique énergique, s'en prit à la transsubstantiation elle-même, soutint que le pain et le vin ne changeaient pas de substance et fit dépendre l'efficace du sacrement des dispositions intérieures du communiant. Condamné formellement par les Pères de Constance dans la session du 15 juin 1415, pris partie par le plus redoutable défenseur de l'idée catholique, Jean Gerson, Jacques de Mies publia son apologie pour la communion sous les deux espèces. Du reste, en dehors de ces points principaux, il ne s'écarta pas de l'enseignement de l'Eglise, et défendit contre les vaudois les dogmes romains du purgatoire et des prières pour les morts. Il échappa aux persécutions et aux luttes de ces temps douloureux et mourut en paix en 1429. Le docteur Von der Hardt, dans le troisième volume de son *Magnum Œcum, Constantiense concilium*, Francoforti, 1700, a publié les principaux traités de notre auteur. — Sources : J. C. Martini, *Dissertatio de Jacobo de Misa*, Altdorf, 1753; Lenfant, *Con*-

cile de Constance, 2 vol. in-4°, Amsterdam, 1714 et 1717 ; E. de Bonnechose, *Les Réformateurs avant la Réforme*, 1845, II; Palacky, *Geschichte von Bœhmen*, Prague, 1836-68. A. Paumier.

JACQUES Ier. L'histoire offre rarement d'aussi grands contrastes que ceux qui nous sont fournis par le règne de Jacques Ier d'Angleterre (qui s'appela Jacques VI tant qu'il ne fut que roi d'Ecosse). On est surpris d'une si grande fortune unie à un si rare mérite, d'une intelligence aussi étroite jointe à une lâcheté aussi notoire. Aspirant à posséder le pouvoir par droit divin, il est incapable de l'exercer un seul jour; théologien passionné, il aime le plaisir, s'enivre souvent et se livre à d'indignes favoris. Sa triste enfance explique en partie son triste règne. Fils de Henry Darnley et de Marie Stuart, Jacques naquit au château d'Edimbourg le 19 juin 1566. Dès l'année suivante, Marie Stuart faisait périr son époux pour se venger du meurtre de Rizzio et, par son mariage avec l'assassin Bothwell, provoquait une révolution qui la forçait à chercher auprès d'Elisabeth un refuge, dont on connaît les douloureuses péripéties et la tragique issue. Proclamé roi dès le 29 juillet 1567 sous le nom de Jacques VI, Jacques fut confié aux soins de Georges Buchanan, puritain étroit et pédant, qui lui apprit la théologie et l'hébreu, mais négligea son éducation morale et ne chercha en rien à développer en lui les qualités nécessaires à un roi. L'Ecosse était alors profondément troublée par les passions politiques et religieuses; d'un côté les rares partisans de Marie Stuart appuyés par les grands seigneurs des Highlands; de l'autre le parti presbytérien obéissant à la voix puissante de John Knox, défenseur intrépide des libertés chrétiennes, mais arrogant, dominateur du pouvoir civil et sans égards pour la royauté. Jacques VI ne retint de sa première éducation, en dehors d'un pédantisme outré, que la haine des superstitions de sa mère et surtout l'horreur pour un parti religieux étroit, intolérant et austère. Ce jeune homme craintif, qui se trouvait mal à la vue d'une épée nue, fut entouré de scènes sanglantes. L'assassinat de lord Murray par les Hamilton (23 janvier 1570), amena des représailles cruelles, et Hamilton, archevêque de Saint-André, mourut sur l'échafaud. Le régent Morton, tout en accordant aux presbytériens le *Book of Policy*, qui est demeuré le livre de loi de la Kirk d'Ecosse jusqu'à ce jour, et en fondant avec les biens du clergé de nombreuses écoles dans tout le royaume, inculqua au jeune roi des prétentions à l'absolutisme, qui lui firent prendre de plus en plus en horreur un presbytérianisme intolérant, dont le plus illustre défenseur était André Melvil, et qui ne lui épargnait ni les censures ni les insolences. Jacques VI, qui aimait le plaisir et la chasse, donna sa confiance à deux favoris indignes, Esme Stuart et Jacques Stuart, nommés par lui comte de Lennox et duc d'Arran, et qui, tout en corrompant ses mœurs et en flattant ses vues ambitieuses, favorisèrent en secret le parti catholique et laissèrent les jésuites pénétrer jusqu'à la cour. Les nobles protestants, réunis au château de Ruthven, réussirent à y attirer le roi dans une journée d'août 1582, qui a pris dans l'histoire le nom de *Raid de*

Ruthven, et le retinrent prisonnier, tout en letraitant extérieurement avec respect. Echappé de sa captivité, le roi se vengea en faisant déclarer ses geôliers coupables de lèse-majesté et en faisant rétablir par un parlement docile l'épiscopat dans cinq articles qui portent le nom des « Cinq articles noirs » (1584). Après l'exécution de sa mère (1587), Jacques VI, tout en protestant officiellement contre ce crime, resta l'allié d'Elisabeth, qui lui faisait espérer la couronne d'Angleterre. Lui-même avait pris comme devise cette maxime : *Qui non scit dissimulare nescit regnare*, et il lui fut fidèle jusqu'en 1603, comblant en public d'éloges l'Eglise presbytérienne, qu'il déclarait la plus pure de toute la chrétienté, tandis que pour lui il n'y avait pas d'existence possible pour la royauté sans l'épiscopat : *No bishops, no king.* C'est vers cette époque que se place le seul acte romanesque de ce triste règne. Elisabeth, qui aurait voulu que Jacques VI épousât Catherine de Navarre, sœur d'Henri IV, avait fait échouer ses négociations pour obtenir la main de la fille aînée du roi de Danemark. En 1589 le roi s'embarqua pour les Etats du Nord et en revint l'année suivante avec son épouse Anna. Il confirma en 1592 les prérogatives du clergé presbytérien, mais le peuple, indigné de l'indulgence avec laquelle il traita en 1595 les seigneurs catholiques révoltés contre lui, excita à Edimbourg un tumulte (1596) bientôt suivi d'une répression sévère, à laquelle les principaux prédicateurs n'échappèrent que par la fuite. Le roi, entré à Edimbourg à la tête de ses troupes en 1597, abolit plusieurs des privilèges du clergé presbytérien au profit de l'épiscopat. Devenu roi d'Angleterre le 24 mars 1603, Jacques Ier leva le masque, favorisa les prétentions de la haute Eglise, força les pasteurs dissidents à reconnaître le *Prayer-book* et nomma treize évêques pour l'Ecosse. Si la marine continue à se signaler sous son règne par les découvertes de Davis, d'Hudson et de Baffin, sir Walter Raleigh fut exécuté le 29 octobre 1618 sur les menaces de l'Espagne, avec laquelle le roi conclut la paix. On le vit abandonner sans appui sa fille devenue reine de Bohême, laisser aux Hollandais l'empire des mers, et mendier l'appui de l'Espagne. La conspiration des poudres (5 novembre 1605) dans laquelle furent inculpés, outre Guy Fawkes, de nombreux catholiques, fit voter en janvier 1606 par le parlement le serment d'allégeance, que le pape défendit aux catholiques de prêter, ce qui amena une polémique entre le roi et Bellarmin. En 1607, l'insurrection de l'Irlande sous Tyrone fut comprimée. Maître Jacques, comme l'appelait Henri IV, se consola de son impuissance extérieure par sa polémique avec la Hollande au sujet de l'arminien Vorstius, qu'il poursuivit de sa haine, tout en interdisant la publication dans son royaume des canons de Dordrecht, ce qui ouvrit les voies à ce latitudinarisme qu'il détestait. Pauvre poète dans sa jeunesse, il composa dans son âge mûr le Βασιλικον δωρον ou *De institutione principis*, et un traité absurde sur les sorcières, qu'il livra par centaines au supplice. S'il s'honore par le choix de Bacon de Verulam comme chancelier, il accorda sa faveur à d'indignes favoris : l'Ecossais Robert Carr, duc de Somerset, et Georges Villiers, duc de

Buckingham. Les puritains, persécutés à outrance, se réfugièrent en 1620 en Amérique ; les pères pèlerins y jetèrent les premières assises de la grande république des Etats-Unis. Les dernières années de ce triste règne, qui se termina le 8 avril 1625, furent remplies par les négociations pour le mariage espagnol, par le mariage du prince de Galles avec Henriette de France, 12 décembre 1624, et par des luttes avec le parlement, qui faisaient déjà présager les agitations de la révolution. Les œuvres du roi ont été publiées par l'évêque Montacuti, à Londres en 1619 ; l'édition la plus complète est celle de 1689. On y trouve aussi *The book of sports* dirigé contre le sabbatisme écossais ; une paraphrase de l'Apocalypse, où le pape est traité durement ; un ouvrage sur l'abus du tabac. — Sources : Outre les histoires générales de Rapin Thoyras, Lingard, Hume, A. Wilsons, *History of Great Britain being the life and reign of king James*, London, 1653 ; G. Weber, *Zur Geschichte des Reformationszeitalters*, Leipzig, 1874, II.

A. Paumier.

JACQUES II. Le règne de Jacques Ier avait causé les malheurs de Charles Ier ; le despotisme de Jacques II a fait perdre aux Stuarts la couronne d'Angleterre. Jacques II, troisième fils de l'infortuné Charles Ier, reçut à sa naissance (24 octobre 1633) le titre de duc d'York. Tombé en 1646 au pouvoir des troupes de Fairfax et enfermé avec son frère Henri et sa sœur Elisabeth dans le palais de Saint-James, il réussit en avril 1648 à échapper à ses geôliers, se retira auprès de sa mère Henriette à Paris et servit sous Turenne dans les armées françaises, où il se fit remarquer par son intrépidité et atteignit bientôt un grade élevé. Pénétré d'une admiration profonde pour le grand roi et gagné à ses idées de pouvoir absolu et de dévotion à la cour de Rome, il préparait une descente en Angleterre quand s'accomplit la restauration. Nommé en 1662 grand amiral, il se signala par son courage dans le combat naval de Solebay (1664), et se rattacha en secret dès 1668 à l'Eglise romaine. Profondément corrompu dans ses mœurs, étroit et obstiné dans ses idées, implacable à l'égard de ses adversaires, ennemi juré des libertés de son pays, il fit preuve pendant sa vice-royauté en Ecosse de la plus grande cruauté à l'égard des Covenantaires. En 1670 il gagna sa femme, Anna Hyde, à sa foi nouvelle sans oser s'opposer à l'éducation protestante de ses deux filles Marie et Anne, qui régnèrent toutes deux après lui et qui épousèrent, l'aînée Guillaume, prince d'Orange, et la seconde le prince de Danemark. Après avoir perdu en 1672 toutes ses dignités lors de la publication de l'acte du Test, le duc d'York, marié en secondes noces à Marie de Modène, sut regagner la faveur de son frère et lui succéda sans opposition en 1685 à l'âge de cinquante-deux ans. Au début de son règne les tories et l'Eglise anglicane, qui professaient sans réserve le dogme du droit divin des rois et le devoir de l'obéissance passive, les universités ardentes dans leur loyalisme, le parlement, instrument docile de ses volontés, lui prodiguèrent les témoignages enthousiastes de leur fidélité ; mais il mit bientôt tout en œuvre pour détruire le respect et la confiance dans le cœur de ses

sujets. Il célébra publiquement la messe dans son palais, fit infliger la torture à Oatès et Dangerfield, les deux derniers témoins survivants contre le complot catholique, et noua des relations étroites avec la cour de Versailles, par l'intermédiaire de l'intrigant John Churchill, frère de l'une de ses maîtresses et si célèbre plus tard sous le nom de Malborough. Plus tard il accueillit avec admiration la nouvelle de la révocation de l'édit de Nantes, et ses dragons, sous les ordres du sauvage Graham de Claverhouse, dépassèrent à l'égard des covenantaires d'Ecosse les cruautés des missionnaires bottés du grand roi. Au mois de juillet de cette même année 1685, les mécontents prirent les armes en Ecosse et en Angleterre. Deux expéditions, parties presque en même temps des côtes de Hollande, sous les ordres du duc d'Argyle et du duc de Mommouth, fils naturel de Charles II, eurent le même sort. Argyle périt sur l'échafaud à Edimbourg; Mommouth, proclamé roi à Taunton, se vit enfermé à la Tour après avoir perdu la bataille de Sedgmoor, près de Bristol, et subit le dernier supplice. Sir Jeffreys, grand juge d'Angleterre, l'un des plus affreux scélérats dont parle l'histoire, promena dans les provinces révoltées ses assises sanglantes, dont Macaulay a tracé une peinture saisissante. Les ambassadeurs étrangers pâlirent en entendant le roi raconter ces forfaits, plus froid, disait Churchill, que le marbre de sa cheminée. Le roi, la reine, les courtisans s'enrichirent à l'envi avec les dépouilles des proscrits. Arrivé dans l'automne de 1685, à l'apogée de son éphémère puissance, Jacques II s'appuya sur une camarilla de gens indignes, dont l'apostat Sunderland, l'infâme Jeffreys et le jésuite Petre étaient les chefs. Il résolut de recourir aux quakers et aux dissidents pour renverser l'Eglise anglicane et gagna un moment à ses idées William Penn, séduit par un masque de tolérance qui cachait les plus noirs desseins. Infatué de sa prérogative, il considérait comme faciles et réalisables les plans les plus téméraires, et il alla si loin que les cardinaux en vinrent à répéter qu'il faudrait frapper d'excommunication un roi assez aveugle pour détruire par sa folie les faibles restes du catholicisme en Angleterre. Convaincu de la puissance de l'exemple, Jacques II mit tout en œuvre pour gagner au catholicisme les hommes les plus éminents, permit à l'ambassadeur de l'électeur palatin d'ouvrir une chapelle catholique à Londres, et laissa les moines couvrir l'Angleterre de couvents. S'il n'osa pas persécuter ouvertement les réfugiés protestants, il fit brûler par le bourreau un livre de Claude et suspendit le parlement de 1685 pour avoir osé refuser d'abolir la loi du Test. Il fit juger et suspendre par une haute commission ecclésiastique l'évêque de Londres, Crompton, un des chefs de la résistance. Une armée de treize mille hommes campée à Hounslow avait pour but de tenir le peuple en respect, mais l'agitation protestante prit bientôt des proportions formidables malgré les châtiments infligés à de fidèles témoins de la vérité. En Ecosse le roi ne fut pas plus heureux et vit ses projets entravés par le sentiment protestant si vivace dans ce royaume. Clarendon refusa de jouer en Irlande le rôle odieux de destructeur des libertés évangé

liques et se retira devant Tyrconnel qui, animé des passions de la race celtique contre ses vainqueurs, chercha à détruire le pouvoir des nombreux colons protestants. Rochester suivit bientôt son frère Clarendon dans la retraite et, à partir de 1687, Jacques II, abritant ses desseins sous le voile de la tolérance religieuse, travailla ouvertement à ranger l'Angleterre sous l'autorité du saint-siège, auquel il avait envoyé une ambassade au mépris des lois du royaume. En 1687, le 17 février, il fit publier à Edimbourg le bill d'indulgence, en vertu duquel tous les partis, sauf les covenantaires, avaient accès aux emplois civils et militaires. En juillet il reçut en grande pompe le nonce à Whitehall, et fit même dans son aveuglement sonder les intentions de son gendre, Guillaume d'Orange. La résistance prit dès lors le caractère d'une révolution. Les universités ne voulurent pas donner des grades aux catholiques, les évêques refusèrent de faire lire l'acte d'indulgence dans les églises, et furent conduits le 8 juin 1688 à la Tour, au milieu des acclamations de la foule, qui voyait en eux des martyrs. Appelé par les vœux de toute l'Angleterre, Guillaume mit à la voile le 1er novembre, portant sur son vaisseau amiral un drapeau avec cette devise : *Les libertés de l'Angleterre et la religion protestante*. Jacques II reconnut trop tard le péril et fit inutilement des concessions auxquelles on ne croyait plus. Trahi, abandonné de tous, arrêté dans sa fuite, il trouva enfin un refuge à Saint-Germain auprès de Louis XIV, qui l'accueillit avec respect. En le voyant, l'archevêque de Reims dit à son entourage : « Voici un brave homme qui a perdu trois royaumes pour une messe. » La défaite de la Boyne en Irlande anéantit d'un coup ses dernières espérances, et, jusqu'à sa mort (16 septembre 1701) il vécut dans une retraite pieuse et austère. — Sources : Macaulay, *History of England from the accession of James II;* J.-S. Clarke, *History of the reign of James II*, London, 1816, 2 vol. in-4°. A. Paumier.

JAHEL (Iâél; Ἰαήλ), femme d'Haber ou Heber, le Cinéen, qui, poussée par son patriotisme aveugle, assassina Sisara, le général des troupes de Jabin, roi d'Asor, qui s'était réfugié dans sa tente, en lui enfonçant un clou dans la tempe (Juges IV, 17 ss.; cf. V, 6.24), au mépris des lois de l'hospitalité, doublement sévères lorsqu'il s'agissait d'une tente de femme ou harem (Pococke, *Morgenland*, II, 5).

JAHN (Jean), théologien catholique, né à Taswitz, en Moravie, l'an 1750, mort à Vienne en 1816, orientaliste et exégète distingué. Il professa à Bruck d'abord, à Vienne ensuite, les langues orientales, l'archéologie et l'herméneutique biblique, la dogmatique. Dénoncé pour la hardiesse de ses opinions critiques, il dut échanger sa chaire de professeur contre un canonicat à l'église de Saint-Etienne. Outre de bons ouvrages de lexicographie et de grammaire, et des articles insérés dans les *Archives théologiques* de Bengel, Jahn a laissé : 1° *Introduction aux saintes Ecritures de l'Ancien Testament*, Vienne, 1793, 2 vol.; 2e éd., 1802-1803, 4 vol.; *Archéologie biblique*, 1797-1805; 2e éd., 1817-1825, 5 vol.; 3° *Biblia hebraïca*, 1806, 4 vol. in-8°; 4° *Introductio in libros sacros Veteris Fœderis in compendium redacta*, 1804;

5° *Archæologia biblica in compendium redacta*, 1804; 2e éd.. 1814; 6° *Enchiridion hermeneuticæ generalis tabularum Veteris et Novi Testamenti*, 1812; 7° *Appendix Hermeneuticæ seu exercitationes exegeticæ* (*Vaticinia de Messia*), fasc. I, 1813; fasc. II, 1815.

JAIR (Iâir; Ἰαΐρ, Ἰάειρος). — 1° Fils, c'est-à-dire descendant de Manassé (Nombr. XXXII, 41; cf. 1 Chron. II, 21 ss.), qui donna son nom à un district du pays de Galaad, avec une soixantaine (ou 23) de villages habités par des bergers (Jos. XIII, 30; cf. Deut. III, 4; 1 Rois IV, 13). D'après Juges X, 3 ss., ce fut le schophet Jaïr qui donna ce nom à 30 villages à l'est du Jourdain. Tous les essais de concilier ces deux légendes ont échoué (Kanne, *Bibl. Untersuch. u. Ausleg.*, II, 112 ss.; Rosenmüller, *Alterthümer*, II, 282 ss.; Jahn, *Einleitung*, II, 63 ss.; Vater, *Comment. üb. den Pentat.*, III, 635 ss.). — 2° Jaïr, de Galaad, succéda à Thola dans la magistrature suprême d'Israël, et eut pour successeur Jephté. Il gouverna pendant vingt-deux ans (Juges X, 3 ss.). — 3° Jaïr, père de Mardochée (Esther II, 5). — 4° Jaïr ou Jaïrus, chef de la synagogue de Capernaüm, dont Jésus-Christ ressuscita la fille (Marc V, 22; Luc VIII, 41; cf. Matth. IX, 18).

JALAGUIER (Prosper-Frédéric), professeur de théologie à la faculté de Montauban, né à Quinac (Gard), le 21 août 1795, mort à Montauban le 22 mars 1864. Après avoir fait à la faculté de Montauban de solides études, il obtint en juillet 1817 son diplôme de bachelier en théologie et fut appelé peu de temps après comme pasteur suffragant de l'église de Menoblet (Gard). Nommé ensuite pasteur à Sancerre en 1821, il consacra à cette Eglise douze ans d'une activité pastorale qui a laissé des traces bénies. Tout en préparant soigneusement ses sermons et visitant ses paroissiens, qui étaient pour la plupart de modestes vignerons, P. Jalaguier continuait ses études théologiques; aussi fut-il désigné par la voix de plusieurs de ses collègues et de ses anciens professeurs à l'attention du ministre de l'instruction publique qui l'appela, le 31 décembre 1833, à remplir provisoirement la chaire de morale vacante à la faculté de Montauban. Chargé deux ans après de la suppléance de la chaire de dogmatique, il fut bientôt nommé définitivement à cette chaire qu'il occupa pendant vingt-huit ans, de 1836 à 1864. C'est pendant cette époque que Jalaguier exerça par son enseignement et par son caractère une influence profonde sur plusieurs générations d'étudiants devenus, dans la suite, des conducteurs de nos Eglises. — Le point de vue théologique auquel il se plaça dès l'entrée fut nettement biblique et supranaturaliste. Le christianisme était pour lui une révélation surnaturelle et historique, donnée à l'humanité déchue par la grâce d'un Dieu saint et miséricordieux; Jésus-Christ, centre vivant de cette révélation, lui apparaissait comme le Fils unique et éternel du Tout-Puissant, Dieu manifesté en chair; à ses yeux, la Bible, divinement inspirée, était la seule règle de la foi et de la vie, pour le théologien comme pour le fidèle. Ajoutons seulement que l'orthodoxie du professeur n'avait pas sur ce point et sur quelques autres la rigueur excessive qu'elle avait revêtue chez

plusieurs représentants du réveil religieux qui se manifestait alors au sein des Eglises protestantes de langue française avec des formes et des idées empruntées à l'Angleterre ou à l'Ecosse. Tout en faisant reposer sa foi sur le témoignage de Dieu contenu dans les Ecritures, Jalaguier ne croyait pas à l'inspiration littérale des livres sacrés ; il reconnaissait les droits de la critique, il repoussait l'idée d'un canon divin, il proclamait la présence de l'élément humain et personnel chez les auteurs sacrés, il accordait qu'il y avait même dans la Bible des erreurs de science et de raisonnement; il aimait d'ailleurs à rappeler le mot de Bengel : « Mange en paix le pur froment des Ecritures sans t'inquiéter du grain de sable qui peut s'y mêler. » Tels sont les principes et les sentiments qu'il exposa pendant trois années (1840-1842) dans la *Revue théologique de Montauban*, qu'il avait fondée avec le concours de son collègue et ami Encontre, fils du célèbre professeur et doyen Daniel Encontre. Aussi durant cette première époque l'enseignement du professeur de dogmatique fut-il plus d'une fois accusé de manquer de fermeté doctrinale. L'excellent Jalaguier, dont l'esprit sérieux et sagace voyait venir de loin la crise théologique qui allait éclater, se contentait de répondre par un sourire aux critiques ou aux insinuations parties des rangs de l'orthodoxie; il savait bien, comme il aimait à le dire, qu'il apparaîtrait bientôt aux yeux de tous comme remontant le courant auquel on lui reprochait de céder. C'est bien ainsi qu'on le jugea à partir du jour où, à la suite de la lettre de démission de M. E. Scherer comme professeur de l'Ecole de théologie de Genève, éclata la crise qu'il avait prévue, et où la *Revue théologique de Strasbourg* commença à paraître. En présence des attaques toutes nouvelles dont, à ses yeux, la révélation chrétienne et l'Ecriture qui la contient étaient devenues l'objet, P. Jalaguier prit résolument la plume. Il fallait bien toute la conscience du péril et tout le sentiment du devoir pour l'arracher à ses méditations solitaires et lui mettre en main l'épée de combat ; le professeur de Montauban était un de ces esprits modestes et recueillis qui aiment mieux lire, méditer, écrire pour eux-mêmes que de se livrer au public. De 1851 à 1855, il fit paraître cinq brochures dont voici les titres : *Le Témoignage de Dieu, base de la foi chrétienne* (1851); *Authenticité du Nouveau Testament* (1851); *Inspiration du Nouveau Testament* (1851); *Simple exposé de la question chrétienne jugée par le bon sens* (1852); *Du principe chrétien et du catholicisme, du rationalisme et du protestantisme* (1855). Enfin, peu de temps avant sa mort il publia une brochure d'un caractère plus populaire auquel il donna ce titre un peu singulier : *Une vue de la question scripturaire* (1863). Dans ces divers opuscules il défendit avec une grande fermeté, mais sans la moindre acrimonie, la réalité d'une révélation surnaturelle et l'autorité religieuse de l'Ecriture contre les écrivains de la *Revue de Strasbourg*, qui après avoir, dès le début, affirmé la prétention de s'élever par une synthèse supérieure au-dessus des deux systèmes contraires, le vieux rationalisme et la vieille orthodoxie, allaient toujours plus à la dérive et finissaient par verser dans le sein d'un rationalisme nou-

veau, plus logique et plus radical que ses prédécesseurs. Les adversaires du professeur de Montauban furent tous contraints de rendre hommage à la sagacité de son esprit et à la loyauté de ses sentiments, mais ils mirent aisément en relief les points faibles de sa méthode théologique, qui étaient aussi ceux de son enseignement. Par ses études comme par son tempérament, P. Jalaguier était resté réfractaire, sinon étranger aux recherches et aux allures de la critique moderne ; il ne connaissait les produits de la science théologique d'outre-Rhin que par des traductions en français ou en anglais ; il préférait les méditations philosophiques et religieuses aux études historiques ; il aimait à traiter les questions en bloc plus que par les détails ; il manquait enfin de cet esprit créateur et organisateur qui fait sortir d'un principe fondamental tout un système théologique fortement lié et valant à lui seul tout une apologétique. Malgré ces lacunes, les leçons et les écrits de M. Jalaguier ont laissé au sein de l'Eglise réformée des traces sérieuses et durables, et il est permis d'affirmer que, dans une certaine mesure, elles ont contribué à préparer au milieu d'elle l'avènement et les progrès de l'orthodoxie biblique. — Ce qui n'a pas moins concouru à ce résultat, c'est le caractère moral qui distinguait le pieux professeur. Chez lui, la bonté du cœur s'unissait à la fidélité aux principes ; la vie intérieure correspondait à la profession extérieure ; l'esprit de prière pénétrait et sanctifiait le travail de la méditation ; en lui surtout on sentait vivre et régner souverainement le sentiment du devoir. Peu d'heures avant sa fin, il disait encore : « Le secret du bonheur est dans l'accomplissement du devoir sous le regard de Dieu. » Tous ceux de ses anciens élèves qui lui ont survécu, quelle que soit la diversité de leurs tendences actuelles, restent encore unis dans un même sentiment de pieuse vénération pour le serviteur de Dieu qui sut parler la langue des choses divines avec un cœur d'homme et de chrétien.

N. Recolin.

JAMBLIQUE, nom de deux philosophes platoniciens, dont l'un, disciple d'Anatolius et de Porphyre, était de Chalcide, et l'autre, d'Apamée en Syrie. Plusieurs ouvrages ont été publiés sous le nom de Jamblique, sans qu'on sache lequel des deux en est l'auteur. Nous citerons seulement un écrit contre la *Lettre de Porphyre sur les mystères des Egyptiens*, Oxford, 1678, in-f°., dans laquelle le platonisme est ajusté sur le christianisme et se pare de ses lumières. G. E. Hebenstreit a publié en 1764 contre cet ouvrage une dissertation intitulée : *De Jamblici... doctrina christianæ religioni, quam imitari studet, noxia.*

JAMES (Thomas), théologien anglais, né en 1571, à Newport, dans l'île de Wight, mort en 1629. Il commença ses études à Winchester et les acheva à Oxford. Vers 1602, il fut nommé premier bibliothécaire de la bibliothèque publique de cette ville et consacra la majeure partie de son temps à écrire des ouvrages de controverse contre le catholicisme. Membre de la convocation d'Oxford dans la première année du règne de Charles Ier, il proposa de former une commission

chargée de collationner les manuscrits des Pères de l'Eglise répandus dans toutes les bibliothèques de l'Angleterre, avec les éditions données par les catholiques afin de signaler les falsifications introduites dans ces dernières. Son projet n'étant pas adopté, il résolut d'exécuter lui-même cet immense travail; mais la mort ne lui permit pas de l'achever. La liste de ses écrits est considérable. — Voyez la *Biographie britannique* et le *Dictionnaire général de biographie*, de Chalmers.

JAMESON (William), historien écossais, professeur d'histoire à l'académie de Glasgow dans la première moitié du dix-huitième siècle. Il est surtout connu par l'ouvrage suivant : *Spicilegia antiquitatum Ægypti atque vicinarum Gentium*, dans lequel il s'efforce de faire concorder la Bible et l'histoire profane. On lui attribue encore : *Sum of the episcopal controversy.*

JAMNIA ou Jabnia (I a b n è h ; 'Ιεμναί, 'Ιαμναί), ancienne ville des Philistins, située entre Joppe et Asdod, dont le roi Ozias détruisit les murs (2 Chron. XXVI, 6; cf. Jos. XV, 46). Josèphe la connaît sous le nom de 'Ιαμνια ou 'Ιαμνεια (*De bello jud.*, 1,7. 7), comme une bourgade florissante habitée par des Juifs et par des païens, avec un bon port (1 Mach. IV, 15 ; V, 58 ; X, 69 ; 2 Mach. XII, 8; cf. Ptolémée, 5, 16). Pompée l'enleva aux Juifs pour l'annexer à la Syrie (Josèphe, *De bello jud.*, 1, 7. 7). Après la destruction de Jérusalem, le sanhédrin se réunit à Jamnia, qui fut aussi le siège d'une célèbre académie juive (*Misch. rosch hasschana*, 4,1; *Sanhedr.* 11, 4 ; cf. Sperbach, *Dissert. de academia Jabnensi ejusque rectoribus*, Viteb., 1740; Lightfoot, *Academ. Jabn. histor.*, dans ses *Opera*, II, 87 ss.). Au quatrième siècle, elle fut érigée en évêché, ressortissant au diocèse de Jérusalem, sous la métropole de Césarée. Elle a eu six évêques, dont le premier, Macrin, siégeait lorsque Arius commença à répandre son hérésie. — Voyez Volney, *Reise*, II, 251; Reland, *Palæstina*, 171, 370, 408, 436, 460, 608, 822 ; Lequien, *Oriens Christ.*, III, 587 ss.

JANOW (Matthias de), l'un des précurseurs de Jean Huss. Fils d'un chevalier bohémien, il étudia aux universités de Prague et de Paris où il acquit le grade de *magister*. En 1381, après un voyage à Rome, il fut nommé chanoine à Prague et exerça jusqu'à sa mort (1394) les fonctions de confesseur à l'église cathédrale. Il réunit dans un grand ouvrage, *De Regulis Veteris et Novi Testamenti*, en cinq livres (1388-1392), dont quelques fragments seulement ont été publiés, les expériences de son ministère, s'appliquant avec une rare pénétration à démêler le vrai christianisme du faux. Il s'élève avec une grande fermeté contre les abus du temps et signale comme l'une des principales causes de la décadence de l'Eglise et de la corruption des mœurs chrétiennes la fâcheuse distinction introduite entre les laïques et le clergé. Janow plaida également en faveur de la communion des laïques, et cela *sub utraque specie.* — Voyez Neander, *Kirchengesch.*, VI, 365 ss. ; Palacky, *Gesch. v. Bœhmen*, III, 173 ss. ; Jordan, *Die Vorlæufer des Husitenthums in Bœhmen*, Leipz., 1846.

JANSÉNISME. On désigne par ce nom un système théologique sur la grâce, le libre arbitre et d'autres doctrines religieuses

ou ecclésiatiques, contenu dans un ouvrage célèbre intitulé *Augustinus*, où son auteur, Cornelius Jansénius, évêque d'Ypres, le présenta comme l'expression fidèle des enseignements de saint Augustin. Nous ne traiterons ici que de l'histoire du jansénisme; pour l'étude critique de ses doctrines, nous renvoyons aux articles spéciaux de cette Encyclopédie. — L'origine du jansénisme remonte à Baïus (voir ce nom), professeur à l'université de Louvain, qui, dans ses leçons et dans ses écrits combattant les modernes scolastiques, enseignait, ainsi que Hessels, son ami, et professeur à la même université, l'entière corruption de l'homme, son impuissance totale à faire le bien et la souveraineté de la grâce dans l'œuvre du salut. Versé dans la connaissance des Pères et en particulier de saint Augustin qu'il avait lu neuf fois en entier, dit-on, il puisa dans les ouvrages de ce docteur des vues qui lui attirèrent les censures du parti opposé dont les jésuites étaient les chefs. Malgré les différentes bulles de condamnation dont elles furent l'objet, les doctrines de Baïus lui survécurent. Reprises, après lui, par Jacques Janson (voyez l'article *Janson*), également professeur de théologie à Louvain, elles furent enseignées par ce dernier avec tant de force, de science et d'onction qu'elles se répandirent de nouveau. Au nombre des élèves qui entouraient sa chaire, Janson en avait distingué un, dont le regard vif et pénétrant, le teint pâle, le front haut et méditatif indiquaient un homme supérieur; cet élève qui devait être son disciple le plus illustre et l'interprète de ses pensées les plus chères, était Cornelius Jansénius. Ce dernier quitta bientôt Louvain pour se rendre à Paris afin d'y suivre les leçons des maîtres de la Sorbonne où il fut remarqué par plusieurs d'entre eux. Pendant son séjour à Paris, Jansénius vécut dans l'intimité d'un homme qui devait avoir sur lui une influence décisive, nous voulons parler du jeune Du Vergier de Hauranne qui fut plus tard l'abbé de Saint-Cyran. Les deux jeunes théologiens, devenus amis, semblent désormais confondre leurs pensées dans une tendance commune qu'ils ne formulent pas encore, mais dont ils ne tarderont pas à préciser l'objet. Tous deux éprouvent le besoin de se recueillir et d'approfondir par de sérieuses études les idées qu'ils n'ont fait qu'entrevoir, mais dont les germes sont déjà profondément enracinés dans leur esprit. Vers 1611, ils quittèrent Paris pour se rendre aux environs de Bayonne, dans une terre appartenant à Mme de Hauranne. Là, les deux amis se plongèrent dans un travail sans relâche; ayant pour objet l'étude de l'antiquité chrétienne, notamment de saint Augustin. « Il s'agissait de retrouver à l'origine la doctrine perdue, de ressaisir la vraie science intérieure des sacrements et de la pénitence, de vérifier en un mot ce qu'ils concevaient et pressentaient, et de le rendre démontrable par des autorités à tous les catholiques. Que le dessein fût vague encore pour eux-mêmes, il flottait au moins dans leur esprit. » — Les deux amis passèrent cinq années dans cette retraite, après lesquelles on les retrouve à Paris où ils ne séjournèrent que peu de temps, puis ils se séparèrent. De Hauranne se rendit à Poitiers auprès de M. de la Roche-

posai, évêque de cette ville, et Jansénius retourna à Louvain. C'était en 1617 ; deux ans après, en 1619, il fut reçu docteur, fut nommé principal du collège de Sainte-Pulchérie et obtint une chaire d'Ecriture sainte à l'université de Louvain. Nommé le 28 octobre 1635 par Philippe IV à l'évêché d'Ypres, il fut sacré en 1636 et mourut de la peste en 1638. De tous les ouvrages sortis de sa plume, nous ne parlerons que de celui qui a été comme le point de départ du jansénisme et l'objet des discussions les plus ardentes, c'est-à-dire du livre intitulé *Augustinus*. — Les rudes travaux de Bayonne n'avaient point été interrompus, et l'infatigable théologien, ayant poursuivi ses recherches, les résuma daus un livre qui ne devait paraître qu'après sa mort, l'*Augustinus*. Comme Baïus, comme Janson et les autres grands théologiens de cette époque, l'évêque d'Ypres était un lecteur passionné de saint Augustin. Lancelot nous dit dans ses *Mémoires* que Jansénius « avait lu plus de dix fois saint Augustin, sans parler des autres Pères, et plus de trente fois ses ouvrages de la grâce contre les pélagiens... Il avait travaillé plus de vingt ans à son ouvrage de la grâce » (Lancelot, *Mém.*, I, 104). Ce sont les ardentes discussions dont cet ouvrage fut l'objet qui donnèrent naissance au système dont il devint pour ainsi dire le code. Le nom de Jansénius a toujours servi depuis à désigner le mouvement de doctrine augustinienne qui s'est produit au sein du catholicisme à des époques différentes. Son livre parut pour la première fois à Louvain en 1640 ; on en a donné trois éditions in-f°, la première à Louvain, la seconde à Paris, la troisième à Rouen en 1652. L'ouvrage était intitulé : *Augustinus Cornelii Jansenii Episcopi, seu doctrina sancti Augustini de humanæ naturæ sanitate, ægritudine, medicinâ adversus Pelagianos et Massilienses-tribus tomis comprehensa*. — A l'époque où parut l'*Augustinus*, de singulières doctrines s'étaient introduites dans l'enseignement théologique ; les plus étranges assertions avaient été mises en avant, et les casuistes remplissaient les chaires et les livres de leur morale relâchée. Lessius en Hollande et Molina en Espagne, tous deux jésuites, étaient devenus les oracles de l'école sous l'influence des religieux de leur compagnie. C'est pour réagir contre leur doctrine pélagienne et subtile que Jansénius composa son *Augustinus* où, s'appuyant sur l'autorité du saint évêque d'Hippone, il combattait les propositions téméraires de ces nouveaux scolastiques. Le crédit de ces derniers était grand, soit auprès des princes, soit à la cour de Rome, et ils le prouvèrent par les condamnations, les prohibitions et autres mesures de rigueur qu'ils surent obtenir contre les partisans de Jansénius. En 1642, Urbain VIII rendit une sentence contre l'*Augustinus*, déclarant que ce livre renfermait des propositions déjà condamnées par ses prédécesseurs et qu'il renouvelait les erreurs du baïanisme. Les choses auraient pu en rester là, lorsque, en 1649, le 1er juillet, le docteur Cornet présenta à la faculté de la Sorbonne, dont il était alors syndic, cinq propositions rédigées par lui et qui lui semblaient résumer la doctrine de l'*Augustinus*. La Sorbonne les condamna. A partir de ce moment, la lutte devient ardente, serrée,

passionnée. Elle durera un siècle, elle engendrera des divisions profondes et fera couler bien des larmes. Sujet de tristesse pour les chrétiens, elle servira les calculs de l'incrédulité en discréditant les doctrines de la foi. Toute une époque va être agitée par cette question : les cinq propositions du docteur Cornet sont-elles dans le livre de Jansénius, ou n'y sont-elles pas? Ceux qui affirment que les cinq propositions ne se trouvent pas dans le livre de l'évêque d'Ypres seront désignés, non sans amertume, sous le nom de jansénistes; tandis que ceux qui affirment le contraire s'appelleront dédaigneusement des molinistes dans le langage de leurs adversaires. Voici maintenant ces cinq propositions si fameuses, et dont l'histoire est pour ainsi dire tout le jansénisme : 1. Quelques commandements de Dieu sont impossibles à des hommes justes qui veulent les accomplir et qui font à cet effet des efforts selon les forces présentes qu'ils ont ; la grâce qui les leur rendrait possibles leur manque. 2. Dans l'état de nature tombée, on ne résiste jamais à la grâce intérieure. 3. Dans l'état de nature tombée, pour mériter ou démériter, l'on n'a pas besoin d'une nature exempte de nécessité; il suffit d'avoir une liberté exempte de coaction ou de contrainte. 4. Les semi-pélagiens admettaient la nécessité d'une grâce prévenante pour toutes les bonnes œuvres, mêmes pour le commencement de la foi ; mais ils étaient hérétiques en ce qu'ils pensaient que la volonté de l'homme pouvait s'y soumettre ou y résister. 5. C'est une erreur semi-pélagienne de dire que Jésus-Christ est mort et a répandu son sang pour tous les hommes. — Quatre ans après, le 31 mai 1653, le pape Innocent X fit paraître une Constitution dans laquelle il condamnait ces cinq propositions. Les partisans du livre de Jansénius se soumirent à cette constitution; car, même avant sa promulgation, ils avaient reconnu, Arnauld le tout premier, que ces cinq propositions étaient erronées, mais ils se hâtaient d'ajouter qu'elles ne se trouvaient pas dans Jansénius. Cette soumission des jansénistes ne faisait pas l'affaire des jésuites; aussi travaillèrent-ils activement à faire décréter par les évêques de France que ces cinq propositions condamnées étaient dans Jansénius. On intrigua à la Cour, on effraya Anne d'Autriche et le cardinal Mazarin sur les tendances qu'on prêtait aux partisans de l'*Augustinus*. Finalement, on obtint en mai 1655, de quinze prélats réunis à cet effet, une résolution d'engager tous les évêques de France à recevoir la Constitution d'une manière officielle et authentique, en la faisant signer par tous les membres de leur clergé respectif. A partir de ce moment, il fallut que tous les ecclésiastiques, religieux, religieuses, signassent la Constitution, c'est-à-dire qu'ils reconnussent que les cinq propositions étaient erronnées, et de plus, qu'elles étaient dans les pages de Jansénius, encore bien qu'ils n'eussent peut-être jamais lu ni les unes ni les autres. Voici la formule d'acceptation arrêtée par ces quinze évêques : « Je N. reconnais être obligé en conscience de condamner de cœur et de bouche la doctrine des V propositions de Cornelius Jansénius contenue dans son livre intitulé *Augustinus*, que le pape et les

évêques ont condamnée, laquelle doctrine n'est point celle de saint Augustin, que Jansénius a mal expliquée contre le vrai sens de ce saint docteur. » Tel fut le premier « formulaire », on en fit d'autres l'année suivante et plus tard, mais toujours dans le sens de celui que nous venons de transcrire et qui avait été rédigé par M. de Marca, archevêque de Toulouse, — Le pape Alexandre VII, successeur d'Innocent X, accentua les sentences défavorables aux jansénistes, il déclara nettement que les cinq propositions du docteur Cornet étaient dans l'*Augustinus*, et qu'en les condamnant, Rome avait entendu condamner la doctrine de l'évêque d'Ypres. Son prédécesseur avait dit tout le contraire, mais il faut s'accoutumer à ces contradictions dans cette guerre terrible qu'on nommait alors les « affaires de la grâce »; les procédés souvent iniques, les intrigues, les diatribes passionnées et les violences se succèdent et s'entrecroisent avec une rapidité dont on n'a pas la moindre idée aujourd'hui. Nous ne pouvons entrer dans les détails de cette lutte qui a duré plus d'un siècle; les bulles, les brefs, les ordonnances synodales, les mandements, les pamphlets, les lettres, les dissertations sont comme les projectiles de ce champ de bataille: toutes ces pièces, au nombre de plusieurs mille, forment la vraie chaîne de l'histoire du jansénisme; presque toutes faisaient événement à leur apparition. On comprend que les bornes de cet article ne nous permettent pas d'entrer dans les péripéties de ce combat sans merci, malgré tout l'intérêt qu'elles présentent d'ailleurs; nous indiquerons seulement les faits généraux en les parcourant à tire d'aile. Lorsqu'on étudie attentivement cette histoire du jansénisme, on découvre bien vite le vrai motif que les jésuites eurent pour susciter cette guerre dans laquelle, il faut bien le reconnaître, ils se montrèrent aussi habiles qu'impitoyables. Maîtres, depuis un certain temps, de la direction des études, par le grand nombre de collèges qu'ils possédaient dans les diverses provinces de France, ils s'alarmèrent en voyant grandir la maison de Port-Royal où l'art de l'éducation et de la pédagogie atteignit une perfection inconnue jusqu'alors. Les Arnauld, les Sacy, les Lancelot, et tous les autres solitaires qui étaient venus se grouper autour du célèbre monastère, menaçaient d'éclipser par leur science et leur méthode large, la réputation des établissements de la Compagnie de Jésus; aussi voyons-nous, à partir de ce moment, la redoutable société travailler à la ruine de Port-Royal, en employant tous les moyens possibles, et en particulier celui de l'accusation d'hérésie janséniste. C'est ainsi qu'à l'occasion de deux lettres publiées en 1655 par le docteur Antoine Arnauld, sur la conduite d'un prêtre de la paroisse Saint-Sulpice, qui avait refusé l'absolution à M. le duc de Liancourt, les jésuites obtinrent de la Sorbonne une condamnation de ces lettres, et peu de temps après l'exclusion de leur auteur du sein de la faculté, ainsi que la suppression des écoles de Port-Royal des Champs. C'est cette condamnation d'Arnauld qui donna lieu à la composition des fameuses *Lettres Provinciales* de Pascal. Ici apparaît une question autour de laquelle tous les événements gravitent, question centrale qui soulèvera des tempêtes, qui

engendrera des mesures de la dernière violence, c'est la question du *fait* et du *droit*. Nous ne sommes plus habitués à ces passions ardentes pour des questions de ce genre; elles ne nous apparaissent plus que comme de vaines subtilités, mais alors, à la cour comme à la ville, en haut comme en bas, on ne parlait que de la distinction du fait et du droit. Ce que l'on appelait le droit, c'était de savoir et de déterminer si les cinq propositions étaient hérétiques. Ce que l'on appelait le fait, c'était de connaître et de démontrer si ces cinq propositions étaient dans le livre de Jansénius, si, en tout cas, dans ce livre, elles avaient un sens hérétique. — C'est à partir de 1660 et de 1661 que les ordres de la cour deviennent pressants, inéluctables au sujet du formulaire. Le Père Annat, jésuite, était alors confesseur du roi, il ne lui fut pas difficile d'amener son auguste pénitent à favoriser les desseins de sa compagnie; or ces desseins n'avaient pas d'autre but que l'anéantissement de Port-Royal. Sous l'influence de son confesseur, le roi ordonna que le formulaire serait signé par tous les ecclésiastiques, et même par les religieuses; on le présenta donc aux religieuses de Port-Royal qui, après avoir signé d'abord avec des restrictions écrites de leur main, refusèrent ensuite de mettre leur signature aux formulaires successifs qu'on leur présenta. Plusieurs de ces religieuses moururent d'appréhension ou de douleur par la crainte où elles étaient de blesser leur conscience (voir l'art. *Port-Royal*). C'est vers cette époque qu'eut lieu le miracle *de la sainte épine*, qui s'opéra sur une nièce de Pascal, la jeune Marguerite Perrier, pensionnaire de Port-Royal. Mais le récit de cet événement appartient plutôt à l'histoire de ce monastère, qu'à celle du jansénisme. Les religieuses ne furent pas les seules à résister aux ordres de la cour; quatre prélats, MM. Pavillon, évêque d'Alet, Caulet, évêque de Pamiers, Buzanval, évêque de Beauvais, Arnauld, évêque d'Angers, refusèrent de se soumettre au formulaire. La cour était résolue aux mesures les plus rigoureuses à l'égard de ces derniers, lorsque dix-neuf archevêques et évêques écrivirent au roi et au pape Clément IX qui avait succédé à Alexandre VII, pour prendre la défense de ces prélats; des négociations furent entamées et elles amenèrent un rapprochement entre les deux partis. En septembre 1668 les quatre évêques signèrent le formulaire pour la question de droit, promettant seulement de garder un silence respectueux sur la question de fait. C'est ce qui amena ce que l'on a appelé depuis « la paix de Clément IX. » Cette paix fut donnée en janvier 1669, au moyen d'un bref dans lequel le pape déclarait qu'on n'était pas obligé de croire que les cinq propositions fussent dans le livre de Jansénius. Cette paix s'était négociée à l'insu des jésuites dont elle entravait les projets. Le Père Annat, interprète des sentiments de sa compagnie, laissa échapper ce mot terrible en parlant au nonce, que « par une faiblesse d'un quart d'heure, il avait ruiné l'ouvrage de vingt ans. » Aussi, voyons-nous ces Pères travailler sourdement dès lors à amoindrir les effets de cette paix, jusqu'au moment où ils parviendront à les anéantir complètement. Il y eut toutefois, après cet événement,

une période de tranquillité relative, pendant laquelle de grands travaux furent accomplis; tels sont les ouvrages de pure édification comme la traduction de la Bible, avec les notes, par de Sacy, Du Fossé et Tourneux; et ceux de controverse comme la *Perpétuité de la foi*, par Arnauld et Nicole. Ce dernier travail, véritable monument d'érudition et de patience, avait été composé pour combattre les protestants. C'est ici le moment de relever ce fait que les jansénistes, qui étaient protestants par plus d'un côté de leurs doctrines et de leurs sentiments, se sont toujours montrés hostiles aux protestants pour lesquels ils eussent dû éprouver, semble-t-il, une certaine sympathie. Ils voulaient racheter leur dissidence aux yeux de Rome en combattant ceux dont ils étaient plus rapprochés que de Rome elle-même ; leur zèle à poursuivre sans relâche et sans pitié ces protestants qui avaient déjà tant à souffrir d'un autre côté, est une tache ineffaçable dans l'histoire des jansénistes. Ces hommes, si grands d'ailleurs, si intéressants dans leur christianisme austère et vraiment élevé, ces hommes ont frappé à terre des adversaires qu'ils auraient dû tout au moins estimer, sinon aimer. Les jansénistes, c'est un des traits qui les ont toujours distingués, ont eu le triste courage de réserver leurs coups les plus rudes, leurs paroles les plus amères et leurs outrages les plus sanglants pour ces protestants dont ils ont été en tout temps les plus aimés! Cette paix fut soudainement troublée en 1702 par la publication d'une décision de quarante docteurs de la Sorbonne et qu'on appela « le cas de conscience ». C'est à cette occasion que la guerre se ralluma. Il s'agissait de savoir si on pouvait donner l'absolution à une personne qui, tout en condamnant les cinq propositions comme étant hérétiques, refusait d'admettre qu'elles fussent dans l'ouvrage de Jansénius, et qui signait néanmoins le formulaire sans mentionner cette restriction. Le « cas de conscience » fut condamné par un bref de Clément XI en février 1703. Ce bref n'ayant pas été bien accueilli en France, on engagea Louis XIV à demander au pape une bulle sur la question de savoir si le silence respectueux suffisait sur le fait de Jansénius. Clément XI donna en conséquence le 15 juillet 1705 la bulle *Vineam Domini* où il est dit que le silence respectueux ne suffit pas pour obéir aux constitutions données précédemment sur cette affaire; la bulle se termine par une nouvelle condamnation de Jansénius dans les termes les plus énergiques, qui vont jusqu'à fulminer l'anathème. Toutefois, les choses auraient encore pu se pacifier par le besoin de repos qu'éprouvaient les deux partis après tant de luttes et de contestations, si les jésuites, toujours à l'affût d'un sujet de discorde pour anéantir leurs adversaires, n'eussent tout à coup suscité la dispute et appelé les foudres de Rome sur un livre plein de piété qu'on lisait partout avec admiration depuis plus de trente ans. Nous voulons parler des *Réflexions morales sur le Nouveau Testament*, par le père Quesnel, ouvrage sur lequel il est indispensable de donner quelques détails rétrospectifs pour l'intelligence de ce qui suit. Le père Quesnel avait fait paraître ces *Réflexions* pour la première fois en 1671, mais alors elles étaient loin

de revêtir les proportions qu'elles devaient avoir plus tard. L'ouvrage, à sa première apparition de 1671, était intitulé : *Abrégé de la morale de l'Evangile, ou pensées chrétiennes sur le texte des quatre évangélistes, pour en rendre la lecture et la méditation plus faciles à ceux qui commencent à s'y appliquer.* C'était un petit volume in-12, renfermant une traduction des quatre évangiles, accompagnée de très courtes réflexions sur chaque verset; ce volume était revêtu de l'approbation de M. Félix Vialart de Herse, alors évêque de Châlons-sur-Marne. En 1679, c'est-à-dire huit ans après, parurent en un volume in-12 des réflexions très courtes aussi sur les autres parties du Nouveau Testament. Une autre édition augmentée d'un volume parut en 1687. Toutefois, ce ne fut qu'en 1693 que l'ouvrage presque doublé d'étendue parut en quatre forts volumes in-8°. Il serait superflu de noter toutes les éditions qui se succédèrent dès lors avec rapidité. Le successeur de M. Vialart à l'évêché de Châlons, M. Louis-Antoine de Noailles qui fut plus tard archevêque de Paris et cardinal, approuva l'édition de 1695 et eut une grande part à celle de 1699 qui parut sous ce titre : *Le Nouveau Testament en français, avec des réflexions morales sur chaque verset, pour en rendre la lecture plus utile et la méditation plus aisée.* Dans son mandement pour l'édition de 1695, le cardinal de Noailles avait invité son clergé à lire les *Réflexions* qu'il qualifiait de « saintes et savantes », et comme renfermant « ce que les saints Pères avaient écrit de plus beau et de plus touchant sur le Nouveau Testament. » Le prélat ajoutait qu'en offrant ce livre à son clergé, il lui donnait un ouvrage « plein d'onction et de lumière,... où les vérités de la religion étaient traitées avec cette force et cette douceur du saint Esprit qui les fait goûter aux cœurs les plus durs. Vous y trouverez, disait l'évêque à ses prêtres, de quoi vous instruire et vous édifier... ce livre vous tiendra lieu d'une bibliothèque entière. » C'est ce livre, approuvé par deux évêques, par plusieurs docteurs de Sorbonne, et surtout sanctionné par l'usage qu'en faisaient les âmes pieuses depuis plus de vingt ans, c'est ce livre, disons-nous, que l'animosité des jésuites attaqua avec la dernière violence. Des pamphlets parurent où il était dénoncé comme une production hérétique, fausse, dangereuse et condamnable; aussi voyons-nous paraître, le 13 juillet 1708, un bref de Clément XI qui le frappe d'anathème et qui le condamne au feu. A partir de ce moment les prohibitions et les condamnations pleuvent sur les *Réflexions morales;* supprimées par arrêt du Conseil en 1711, proscrites par le cardinal de Noailles en 1713, elles sont irrévocablement condamnées le 8 septembre de la même année par la trop fameuse bulle *Unigenitus.* Dans cette bulle, étaient cent et une propositions tirées de l'ouvrage de Quesnel, et chacune de ces propositions était flétrie et condamnée comme fausse, pernicieuse, renfermant un « venin très caché, semblable à un abcès dont la pourriture ne peut sortir qu'après qu'on y a fait des incisions »; or la bulle, on le comprend, était le scalpel salutaire opérant l'incision. La bulle qualifie les cent-une propositions extraites des *Réflexions morales* de « captieuses, malsonnantes, téméraires, capables

de blesser les oreilles pieuses, scandaleuses, injurieuses à l'Eglise et à ses usages, outrageantes, séditieuses, impies, blasphématoires, suspectes d'hérésie, sentant l'hérésie, erronées, approchant de l'hérésie, souvent condamnées et hérétiques. » Or, veut-on savoir quelles étaient ces propositions stigmatisées avec tant de violence, nous n'en citerons que quelques-unes qui permettront de juger des autres. 2e *proposition condamnée :* « La grâce de Jésus-Christ, principe efficace de toute sorte de bien, est nécessaire pour toute bonne action. Sans elle non seulement on ne fait rien, mais on ne peut rien faire.» — 26me *proposition condamnée* « Point de grâces que par la foi. 27e *proposition condamnée :* « La foi est la première grâce et la source de toutes les autres. » 79e *proposition condamnée :* « Il est utile et nécessaire en tout temps, en tous lieux et à toutes sortes de personnes d'étudier l'Ecriture sainte, et d'en connaître l'esprit, la piété et les mystères. » 80e *proposition condamnée :* « La lecture de l'Ecriture sainte est pour tout le monde. » 81e *proposition condamnée :* L'obscurité sainte de la Parole de Dieu n'est pas aux laïques une raison pour se dispenser de la lire. » 82e *proposition condamnée :* « Le dimanche doit être sanctifié par des lectures de piété, et surtout des saintes Ecritures. C'est le lait du chrétien, et que Dieu même qui connaît son œuvre lui a donné. Il est dangereux de l'en vouloir sevrer. » 84e *proposition condamnée :* » C'est fermer aux chrétiens la bouche de Jésus-Christ, que de leur arracher des mains le Livre saint du Nouveau Testament, ou de le leur tenir fermé, en leur ôtant le moyen de l'entendre. » 85e *proposition condamnée :* « Interdire la lecture de l'Ecriture sainte, et particulièrement de l'Evangile aux chrétiens, c'est interdire l'usage de la lumière aux enfants de la lumière, et leur faire souffrir une espèce d'excommunication. » Telles sont ces propositions qualifiées de fausses et de scandaleuses et contre lesquelles, comme on l'a vu plus haut, la bulle entasse les flétrissures et les condamnations. — Cependant la bulle n'en fut pas moins acceptée par les évêques et enregistrée en Sorbonne. Quelques prélats refusèrent pourtant de s'y soumettre, parmi lesquels les plus célèbres étaient La Broue, évêque de Mirepoix; de Langle, évêque de Boulogne; Colbert, évêque de Montpellier; Soanen, évêque de Senez. Ces évêques en appelèrent de la bulle au prochain concile, et, avec eux, un grand nombre d'ecclésiastiques, tant du clergé séculier que du clergé régulier; de là le nom d'*Appelants* qui leur fut donné. Le cardinal de Noailles et quelques autres évêques qui avaient d'abord refusé de se soumettre à la constitution *Unigenitus*, l'acceptèrent plus tard. Une minorité assez forte persista dans sa résistance jusqu'en 1720, époque à laquelle un accommodement eut lieu entre les deux partis, par suite des négociations entamées entre la cour de Rome et les opposants, sous les auspices de l'abbé Dubois, premier ministre du Régent et archevêque de Cambrai. Les ruses et les intrigues de ce dernier obtinrent ce résultat dont le chapeau de cardinal fut la récompense. Néanmoins, une dernière fraction de cette minorité refusa de se soumettre à la « constitution », et persista dans son appel ;

elle compose pour ainsi dire le bataillon sacré et comme la dernière réserve du jansénisme agonisant. Et à mesure que le nombre de ces « appelants » inébranlables diminuait, leur foi dans la justice de leur cause augmentait; ils étaient opprimés, et cependant ils ne cédaient pas ; ils s'exaltaient en raison même de leur sincérité en face de l'opposition qu'on leur faisait. Mourir sans s'être soumis à la bulle, persévérer dans « l'appel » jusqu'au dernier soupir, devint dès lors pour cette minorité ardente et convaincue, un signe de piété exceptionnelle, une preuve qu'on était mort en odeur de sainteté. Parmi ces fidèles « confesseurs de la vérité », fut le diacre Pâris qui mourut en 1727 et qui fut enterré dans le cimetière de Saint-Médard ; son tombeau, où les « appelants » se rendirent en foule, fut témoin de guérisons qu'on déclara miraculeuses. L'exaltation était arrivée à son comble et les convulsions des pèlerins au tombeau du pieux diacre achevèrent de compromettre le parti de « l'appel », et consommèrent la ruine du jansénisme. — Depuis cette époque, le jansénisme a cessé d'être un parti proprement dit; pourtant, il est demeuré à l'état d'esprit et de tendance qui se sont fait longtemps sentir dans l'Eglise gallicane dans le domaine des institutions liturgiques et des habitudes religieuses. Ce n'est plus qu'en Hollande qu'on le retrouve, quoique très affaibli, sous une forme officielle et organisée. Nous voulons parler de l'Eglise d'Utrecht. Tandis qu'en France, le jansénisme était traqué jusque dans ses derniers retranchements et qu'il succombait sous les coups réitérés d'une cruelle oppression, il allait, chose remarquable, trouver un refuge dans le pays même où il avait pris naissance, dans les Pays-Bas. En 1699, l'archevêque d'Utrecht, Pierre Codde, dont le titre canonique était celui d'archevêque de Sébaste, fut accusé de jansénisme. Le pape Innocent XII établit une congrégation de dix cardinaux pour examiner sa doctrine ; l'archevêque fut mandé à Rome où il fut sommé de se justifier. L'affaire traîna pendant près de trois ans, puis, le 7 mai 1702, la congrégation le condamna, prononça sa suspension, et nomma pour le remplacer un certain Cock, à qui elle conféra le titre de vicaire par intérim. Mais l'autorité civile de la Hollande défendit au nouveau vicaire d'exercer ses fonctions. Le clergé et les fidèles soutinrent leur archevêque, et, lorsque ce dernier fut déposé par décret du pape Clément XI, le 3 avril 1704, ils résistèrent à la décision papale ; c'est ainsi que, quoique entièrement catholiques en toutes choses, ils se trouvèrent dès lors indépendants du siège de Rome. L'Eglise janséniste d'Utrecht ne compte plus que 5.000 personnes environ au nombre de ses membres ; elle est gouvernée par trois prélats, l'archevêque d'Utrecht, l'évêque de Harlem et l'évêque de Deventer ; elle a un séminaire à Amersfoort où son clergé est préparé avec soin dans l'esprit de l'Eglise qu'il doit servir. Les jansénistes de Hollande se distinguent encore aujourd'hui par des mœurs austères, une piété rigide et une intelligence profonde des saintes Ecritures, pour lesquelles ils ont un attachement plein de respect et d'amour. — En France, depuis l'époque du concordat, le jansénisme n'appa-

rait plus que comme un faible courant d'idées qui coule, il est vrai, dans le même lit qne le flot ultramontain, mais qui ne se mêle jamais avec lui. C'est ainsi que, complètement anéanti comme force militante et ostensible, il est demeuré dans le sein même de l'Eglise qui le repoussait, à l'état de principe latent qui s'est plus d'une fois manifesté par une sourde résistance aux envahissements de la curie romaine. Jusqu'à ces dernièrss années, il a eu des représentants dans l'épiscopat, dans les hautes régions ecclésiastiques et dans le clergé nombreux des villes et des campagnes. Formant ainsi une petite Eglise dans la grande, sa minorité timide constituait une sorte de confrérie occulte dont les membres se recherchaient avec un soin jaloux et une sollicitude touchante, se sentant frères dans le sentiment d'une communauté de convictions et d'infortunes. Ceux qui faisaient partie de cette famille religieuse avaient leurs prêtres, leurs confesseurs particuliers, leurs livres spéciaux, toujours dus à la plume autorisée de quelque docteur janséniste. Les ruines de Port-Royal étaient le lieu favori où leur piété aimait à se retremper par la méditation et la prière. Opposés à toutes les dévotions nouvelles, sobres dans celles qui ont la vierge Marie pour objet, ils s'efforçaient d'échapper aux regards de la hiérarchie ecclésiastique et de se soustraire à ses rigueurs. Il est encore à l'heure présente dans plus d'une paroisse et dans plus d'un presbytère des âmes qui gémissent sur ce qu'elles appellent « les maux de l'Eglise », et s'il est difficile de les compter, il est peut-être plus aisé de les reconnaître aux signes caractéristiques qui les distinguent, la vertu, la science, une religion exacte, une austérité allant parfois jusqu'au rigorisme, et une piété un peu sombre, mais devant le sérieux de laquelle on ne peut éprouver que du respect. Outre les dix mille ouvrages de polémique sur les cinq propositions et sur la bulle *Unigenitus*, le jansénisme a produit toute une littérature religieuse de la plus grande richesse. Commentaires, traductions des Pères, histoire ecclésiastique, théologie pratique et ouvrages ascétiques abondent dans les productions de cette école savante et profondément chrétienne. Depuis la grande Bible de Port-Royal jusqu'aux lettres de Duguet, il y a là pour l'étude et la méditation, une source d'enseignement aussi précieuse que féconde et trop peu fréquentée. Le jansénisme a eu le tempérament didactique, ce que l'on nomme l'onction semble lui avoir fait défaut ; un écrivain de nos jours, l'abbé Gerbet a pu dire : « le don de la prière lui a manqué. » La note tendre du mysticisme dont il a été l'ennemi, est absente de la phrase correcte de son rigide langage ; sous ce rapport, il a été incomplet, il faut l'avouer, mais il a été si grand, si sérieux sous tant d'autres, qu'il reste une des formes les plus vraies et les plus augustes de la piété chrétienne. — Sources : (dom Gerberon) *Histoire du Jansénisme* ; (l'abbé Racine) *Hist. ecclés.; Recueil de plusieurs pièces pour servir à l'hist. de Port-Royal* ; (Besoigne) *Hist. de l'abb. de Port-Royal* ; *Nouvelles ecclésiastiques* ; *Mémoires de l'abbé Legendre ; Recueil de pièces qui n'ont pas encore paru sur le formulaire* ; *les bulles et constitutions des papes ;*

(Cerveau) *Nécrologe (et supplément) des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité ;* (Colonia) *Biblioth. jansén.* ; (Guilbert) *Mémoires* ; *Mémoires pour servir à l'hist. eccl. pendant le dix-huitième siècle ;* (Pluquet) *Dict. des Hérés.*; (dom Clémencet) *Hist. gén. de Port-Royal* ; (Gudver) *La Constitution Unigenitus* ; (le P. Labelle) *Nécrologe des Appelants et Opposants à la bulle Unigenitus* ; (Barral) *Les Appelants célèbres* ; (Le Bas) *Dict. encyclopéd. de la France* ; *Annales pour servir d'étrennes aux amis de la vérité* ; *Abrégé chronologique des principaux événements qui ont precédé la constitution* Unigenitus ; *Explication abrégée des principales questions qui ont rapport aux affaires présentes* (s. l., 1732) ; (Bossuet) *Avertissement sur le livre des Réflex. mor.* (éd. Beaucé-Rusand, t. XXV) ; (Fouilloux) *Héxaples, ou les six colonnes de la Constitution ;* (Quesnel) *Histoire du Formulaire* ; (le P. Serry *Historiæ congregationem de Auxiliis* ; *Histoire de la congrégation* Unigenitus ; *Vie de M. Pâris, diacre du diocèse de Paris* ; (Montgeron, Carré de) *La vérité des miracles opérés à l'intercession de M. de Pâris et autres Appellans* ; (Gauthier) *La Vie de messire Jean Soanen, évêque de Senez.* A, MAULVAULT.

JANSENS ELINGA (François), dominicain, né à Bruges, mort en 1715, fut un des plus célèbres canonistes de son temps. Il professa la philosophie à Louvain, devint premier régent des études à Anvers, et fut trois fois provincial de la basse Germanie. On a de lui un grand nombre d'écrits, parmi lesquels nous citerons : 1° *Autoritas D. Thoma Aquinatis*, etc., Gand, 1604 ; 2° *Certissimum quid certissimæ veritatis pro doctrina doctoris angelici* ; 3° *Controversiæ in hæreticos opusculum*, Anvers, 1673 ; 4° *Suprema Romani Pontifis Autoritas, ejusque extra concilium generale definientis infallibilitas*, Bruges, 1689 ; 5° *Summa totius doctrinæ de Romani pontificis autoritate et infallibilitate*, 13 *articulis comprehensa*, Bruges, 1690 ; *Forma et Esse ecclesiæ Christi, quæ dum taxat est apud romano-catholicos*, 1702 ; *Dissertationes XXVI theologicæ selectæ de principalioribus quæstionibus hoc tempore in scolis disputatis*, 1707.

JANSON ou Jansonnius (Jacques) naquit à Amsterdam en l'an 1547, et mourut à Louvain le 20 juillet 1625, âgé de soixante-dix-huit ans. On sait peu de chose de sa vie qui se résume dans les ouvrages qu'il a laissés. Docteur de l'université de Louvain, il y devint professeur en théologie et doyen de l'église collégiale de Saint-Pierre. Ses ouvrages, oubliés aujourd'hui, sont les suivants : *Instructio Catholici Ecclesiastæ* ; *Enarratio Passionis* ; *In sacrum Missæ Canonem ; Commentaires sur les Psaumes*, in-4° ; *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, in-8° ; *Commentaire sur Job*, in-f° *Commentaires sur l'Evangile de saint Jean*, in-8° ; tous ces Commentaires sont faibles et manquent de science. Janson a aussi laissé quelques *Oraisons funèbres* dépourvues des qualités que demande ce genre de discours.

JANSSENS (Jean-Herman), professeur d'exégèse et de dogmatique au séminaire de Leyde, né à Maeseyk, province de Limbourg, en 1783, mort l'an 1855. Outre son *Histoire des Pays-Bas*, écrite au point de vue orangiste, Janssens a laissé une *Hermeneutica sacra seu intro-*

ductio in omnes et singulos libros sacros Veteris ac Novi Fœderis, Liège, 1818, 2 vol. in-8°; 2e éd., Paris, 1851, en 1 vol.; 3e éd. (*stereotypa, mendis innumeris expurgata*), Turin, 1858, en 1 vol., qui lui valut, dans les divers pays catholiques, une certaine réputation. Lorsque l'abbé Janssens publia cet ouvrage, il y eut de vives réclamations dans une partie du clergé belge, qui ne le trouva pas suffisamment orthodoxe. Il a été tenu compte de ses critiques dans la troisième édition; les éditeurs français (J. J. Blaise, traduction avec notes de J. J. Pacaud, Paris, 1827 et 1833, 3 vol., in-8° et in-12; l'abbé Sionnet, Paris, 1850) n'ont également publié l'*Herméneutique* de Janssens qu'avec des additions et des retranchements considérables dont quelques-uns ne paraissent nullement fondés et qui sont d'ailleurs insuffisants à le mettre au niveau de la science biblique actuelle.

JAPHET (Yâpèth; Ἰαφεθ), fils de Noé (Genèse V, 32; VII, 13; IX, 18), est cité comme l'ancêtre des nations répandues dans l'Ouest (Europe) et dans le Nord (Asie). Chez les anciens Hébreux, Japhet passait pour le troisième fils de Noé et, dans l'énumération de la Genèse, il occupe, en effet, toujours la même place (Gen. VI, 10; VII, 13; IX, 18, etc.). Dans un seul passage (Gen. X, 21), Sem est nommé le frère de Japhet le grand, c'est-à-dire de l'aîné. Toutes les interprétations ne changeront pas cette expression qui indique une conception différente de l'ordre chronologique primitif. Les peuples qui, d'après les tables généalogiques de la Genèse, descendent de Japhet, appartiennent pour la plupart au cycle des peuples indo-germaniques. Néanmoins quelques-uns d'entre eux appartiennent indubitablement à une autre race, par exemple les Mescech et les Tubal (Tibaréniens) qui habitaient au sud-est de la mer Noire. En tout cas ce n'est pas une parenté linguistique que l'auteur n'était pas en état de contrôler, mais des rapports géographiques qui caractérisent l'unité de ces peuples. Voir pour les détails les articles concernant les différents fils de Japhet. L'étymologie du nom de Japhet est incertaine. Malgré la ressemblance du nom avec Japeter, le père de Prométhée, on ne saurait en inférer une origine grecque. — Sources : Pach, *Commentaires sur la Genèse;* Knobel, *Tables généalogiques de la Genèse*, 1850; Kiepert, *Ueber die geographische Stellung der nördlichen Lænder in den phönizich-hebræischen Erdkunden* (*Annales de l'Académie des Sciences* de Berlin, 1859).

JAPON (Statistique ecclésiastique). Après avoir été longtemps pour l'Europe la terre du mystère, l'archipel japonais, ouvert depuis quelques années au commerce et à l'influence de l'Occident, livre peu à peu ses secrets aux explorateurs. Le Japon adopte rapidement, trop rapidement peut-être, les mœurs et les institutions européennes, et dans quelques années, le statisticien possédera sur les diverses branches de la vie nationale tous les renseignements capables de l'éclairer. Mais on n'est pas encore parvenu à ce point, et les chiffres officiels font défaut notamment pour tout ce qui touche à l'état religieux du pays. La population était, d'après le recensement de 1874, de 33,623,379 âmes, dont 33,312,162 pour les îles japonaises propre-

ment dites, et 311,217 pour les îles tributaires, Kouriles, Bonin, etc. Le peuple japonais paraît être un des moins religieux du monde, et son culte se réduit le plus souvent à des cérémonies et des formes, dont l'élément vraiment religieux semble complètement absent et que l'on a pu non sans raison appeler une politesse pour les ancêtres et le monde inconnu plutôt qu'une religion véritable. — Les Japonais appartiennent à trois groupes religieux principaux, le shintoïsme, le bouddhisme et la doctrine de Confucius.—1. Le *shintoïsme* ou culte des *Kamis* ou génies est l'ancienne religion du Japon. Les adhérents du culte adressent leurs hommages aux ancêtres et aux esprits qui président à toutes les choses visibles et invisibles. Mais il ne semble pas que ce culte repose sur des croyances arrêtées. Les témoignages les plus sérieux ne sont pas d'accord, même sur des questions fondamentales. Est-ce seulement le souvenir d'êtres anéantis que l'on révère, ou bien à des êtres existant actuellement que s'adressent les hommages? Les rapports des voyageurs diffèrent sur ce point, cependant la majorité des témoignages semble établir que les shintoïstes croient à l'existence de l'âme après la mort. Le souverain du Japon, le *daïri* ou *mikado* est en même temps le grand pontife du shintoïsme, et passe pour le descendant de la première des déesses, de *Ten-sio-daï-siu*. Les prêtres étaient en 1874 au nombre de 8,804. Pour honorer les esprits, on leur élève des *miya* ou temples de bois, dont le nombre est de 27,000 environ. Ces temples ne contiennent point d'idoles, mais des symboles de la divinité ; ces symboles consistent en bandes de papier attachées à des bâtons de bois de thuya. Les sacrifices offerts à ces symboles se composent surtout de comestibles, riz, gâteaux, etc. Le shintoïsme est la seule religion qui figure au budget de l'Etat japonais. Nous y trouvons, sous la rubrique « clergé et sanctuaires » 180,600 yens en 1875-76, 220,000 yens en 1876-1877, 180,600 yens en 1877-78, (le yen vaut un peu plus de 5 francs). — 2. Le *bouddhisme* a été apporté de Corée au Japon, vers l'an 543 de notre ère ; il y fit de rapides progrès tout en se mélangeant plus ou moins au shintoïsme. Il y a vingt ans encore, la religion née de ce syncrétisme était celle de la majorité des Japonais. Les révolutions qui ont rendu au daïri l'intégrité de son pouvoir politique, ont été le point de départ d'une réaction en faveur de l'ancien culte national et d'un mouvement de recul du bouddhisme. Néanmoins les adhérents de cette religion se comptent encore par millions au Japon ; on évalue le nombre de leurs temples à 122,280, et le recensement de 1874 a constaté l'existence de 198,363 bonzes et de 7,680 religieuses bouddhistes. — 3. La *doctrine de Confucius* est professée par un assez grand nombre de membres des classes élevées; mais, même parmi eux, elle est le plus souvent mélangée d'éléments empruntés au shintoïsme ou au bouddhisme. — Enfin, dans les districts montagneux du Nord, les populations, presque sauvages, croient à une sorte de fétichisme dualiste, sur lequel on ne possède encore que fort peu de renseignements. — Quant au christianisme, il a jusqu'à présent fort peu pénétré au Japon. Cependant, il y a un certain nombre d'adhérents,

tant européens qu'indigènes convertis. Les étrangers chrétiens sont au nombre de 1,838 (1874) tant catholiques que protestants. Quant aux convertis des missions, il est difficile d'en apprécier le nombre. — Les missions catholiques furent entreprises en 1549, par des jésuites sous la conduite de François-Xavier. D'abord assez bien vus par le gouvernement, ils réussirent à convertir un grand nombre de personnes et, vers la fin du siècle, on évaluait à 150,000 le nombre des catholiques japonais. Mais les dispositions bienveillantes du pouvoir ne tardèrent pas à se modifier, les jésuites furent expulsés en 1635 et de terribles persécutions firent presque disparaître le catholicisme du Japon. Cependant l'œuvre n'a jamais été complètement interrompue, et depuis que le pays est ouvert aux étrangers, la mission a repris une certaine activité. Dans la hiérarchie catholique, la contrée forme deux diocèses, les vicariats apostoliques du Japon méridional et du Japon septentrional. Le nombre des convertis est encore fort minime. — Moindre encore est celui des missions protestantes. Seuls admis pendant longtemps à commercer avec le Japon, les Hollandais ne tentèrent rien pour y répandre leur foi. Les missions n'ont vraiment commencé que dans ces dernières années ; plusieurs sociétés sont à l'œuvre, et l'on peut espérer que les fruits répondront aux efforts tentés. — Bibliographie : *Almanach de Gotha*, 1879 ; M. Du Pin, *Le Japon*, Paris, 1868 ; C. H. Eden, *Japan. Historical and Descriptive*, Londres, 1877 ; Wm. Ellist. Griffis, *The Mikado's Empire*, New-York, 1876 ; B. Taylor, *Japan in our day*, New-York, 1871, etc.

E. Vaucher.

JAPON (Religions du). Voyez *Orient* (Religions de l'extrême-).

JAQUELOT (Isaac), pasteur et publiciste protestant, né à Vassy, le 16 décembre 1649. Il fit de fortes études, reçut de son père, pasteur à Vassy, une éducation très distinguée et très sérieuse, et acquit tout jeune une grande réputation oratoire. Il fut le collègue de son père à Vassy. A la révocation de l'édit de Nantes il se réfugia d'abord à Heidelberg, puis à La Haye, où il fut nommé pasteur en 1686 par le corps des nobles. Le roi de Prusse, Frédéric Ier, le désira pour chapelain. Jaquelot, à la suite de démêlés pénibles avec Jurieu, quitta volontiers la Hollande, et, après un séjour à Bâle, il se rendit à Berlin en 1702 et demeura jusqu'à sa mort (1708), prédicateur de la cour. — On peut ranger sous ces quatre chefs les écrits de Jaquelot : les traités philosophiques, les traités polémiques, les sermons, les écrits apologétiqnes. Les traités philosophiques sont : *Dissertation sur l'existence de Dieu, où l'on démontre cette vérité par l'histoire universelle de la première antiquité du monde, par la réfutation du système d'Epicure et de Spinosa, par les caractères de divinité qui se remarquent dans la religion des juifs et dans l'établissement du christianisme*, La Haye, 1697 ; *Examen d'un écrit qui a pour titre Judicium de argumento Cartesii pro existentia Dei petito ab ejus idea*, Basil., 1690. Jaquelot exposait et défendait le spiritualisme au milieu des tendances contraires du moment. Le scepticisme avait son représentant brillant et infatigable dans l'illustre Bayle. Le dogmatisme sincère, violent, rigide de Jurieu

ne dédaignait pas d'emprunter certains arguments du scepticisme, en particulier sur la corruption radicale de la conscience et de la raison et sur la nécessité logique du don surnaturel de la foi. Le sensualisme naissait avec Locke qui s'efforçait de ruiner le spiritualisme et la doctrine de Descartes. Jaquelot lutta contre ces tendances extrêmes. Ses écrits philosophiques, auxquels on peut reprocher un étalage fatigant d'érudition, furent particulièrement estimés, placés même au-dessus des traités de Fénelon sur la matière et même exaltés par les catholiques. — Les écrits polémiques occupent une grande place dans l'œuvre de Jaquelot. Il eut à se défendre contre Jurieu et contre Bayle. Jaquelot est arminien et, comme tel, il eut des démêlés avec Jurieu, l'intraitable calviniste. Il fut cité par Jurieu au synode de Leyde (1691), comme suspect de tendances modérées et universalistes. D'un autre côté Jaquelot eut avec Bayle une longue polémique. Bayle avec son scepticisme prétendait confirmer la religion, en démontrant l'absolue impuissance de la raison. Jaquelot au contraire considérait la religion comme répondant aux besoins de la raison et de la conscience ; et ruiner la raison et la conscience c'était, pour le théologien árminien, ruiner la religion. Contre Jurieu : *Avis sur le tableau du socinianisme de M. Jurieu ; De Jésus-Christ, qu'il est le Messie et le vrai Dieu*, 1692, La Haye ; quatre *sermons* pour effacer l'impression que les attaques de Jurieu avaient faite dans les esprits. Contre Bayle : *Conformité de la foi et de la raison ou défense de la religion contre les principales difficultés répandues dans le Dictionnaire critique de M. Bayle*, Amsterdam, 1705 ; *Examen de la théologie de M. Bayle répandue dans son Dictionnaire critique, dans des Pensées sur les comètes, et dans ses Réponses à un provincial, où l'on défend la conformité de la foi et de la raison contre la réponse*, Amsterd., 1706 ; et enfin *Réponse aux entretiens composés par M. Bayle contre sa conformité de la foi et de la raison et l'Examen de sa théologie*, Amsterd., 1707. — Jaquelot est surtout célèbre comme orateur. « Il parlait en maître, » dit Nicéron. En dédiant à la reine de Prusse l'ouvrage d'apologétique de son mari, sa veuve dit : « J'ose espérer que ma témérité me sera pardonnée en considération de l'honneur qu'a eu feu mon mari de prêcher, avec une approbation générale, pendant plusieurs années dans la chapelle du roi. « Jaquelot appartient à l'école nouvelle qui se dégage de la vieille méthode, de l'interprétation purement littérale du texte, pour saisir la pensée même et l'exposer en ses traits généraux. « Il prenait un plus haut vol, dit Basnage de Beauval, et réduisait le sens de son texte à ce qui était plus propre à instruire et à édifier. » Il paraît que les moyens oratoires extérieurs, la voix au moins, lui faisaient défaut. Ses sermons sont divisés avec soin, mais non pas suivant une méthode rigoureuse. Ils sont réunis en deux volumes in-12, sous ce titre : *Sermons sur divers textes de l'Ecriture sainte*, Amsterdam, 1710. Le second volume est composé surtout de sermons de solennités chrétiennes, le premier volume s'occupe de sujets essentiellement pratiques : De l'utilité des afflic-

tions, de l'humilité du cœur, de l'utilité des bonnes œuvres, une suite de sermons sur la parabole des vierges. La tendance pratique, modérée, arminienne de l'orateur se montre dans tous ses discours, mais en particulier dans le discours intitulé : *Conformité de la morale évangélique avec les lois naturelles*, le douzième du tome premier. Tous ces discours furent prêchés avec un grand succès devant le roi, dans la chapelle de la cour de Berlin. — L'œuvre apologétique de Jaquelot doit être avant tout étudiée dans le livre intitulé *Traité de la vérité et de l'inspiration des livres du Vieux et du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1715, réimprimé souvent. Ce n'est pas du tout une introduction aux Livres saints, comme le titre pourrait le faire croire, c'est une apologétique complète. Tous les critiques regardent ce traité comme le chef-d'œuvre de Jacquelot. La mort le surprit au moment où il achevait ces études, qui, nous dit son éditeur « faisaient le plaisir de M. Jaquelot et pour ainsi dire son sort. Il y travaillait avec joie et effusion de cœur, comme il l'a écrit à un de ses amis peu de temps avant sa mort. » L'apologétique de Jacquelot est toute pénétrée de vie chrétienne, d'ardente foi. La méthode est essentiellement éthique, interne, subjective. On croirait entendre un apologète de notre école moderne en lisant cette conclusion si ferme, si décisive de Jaquelot : « Il ne reste plus qu'à conclure que l'Evangile porte en soi les preuves de sa divinité, dans l'excellence de ses promesses, dans la sainteté de ses préceptes, dans la pureté de son culte et dans toutes les maximes qui doivent régler la sanctification et la piété des chrétiens » (*Traité*, II, 72). — Voyez l'analyse et l'appréciation de l'apologétique de Jaquelot dans mon *Histoire de l'apologétique réformée*. A. Viguié.

JARCHI, plus connu dans le monde savant sous le nom de Raschi, célèbre rabbin du onzième siècle (1040-1105), s'appelait proprement Salomon-ben-Jarchi. Il vécut et mourut à Troyes (Champagne), où il avait suivi les leçons de R. Jacob-ben-Jakar et de R. Gerschom. Savant modeste et studieux tout à la fois, il fut peu connu et apprécié de son vivant. Après sa mort, la légende s'attacha à son nom. D'après les uns, il parcourut pendant sept ans le monde, pour expier les péchés de son père. D'après les autres, il fut un kabbaliste si habile que, consulté par Godefroy de Bouillon sur l'issue de sa croisade, il sut, en se rendant invisible, différer sa réponse jusqu'après l'obtention d'un sauf-conduit. D'autres enfin, par une hérésie chronologique inconcevable, le mettent en rapport avec Maimonidès. La notoriété de Jarchi date du jour où ses gendres publièrent ses ouvrages qui, aujourd'hui encore, sont classés parmi les plus importants de la littérature rabbinique. Jarchi est le type du véritable savant juif ; étranger au monde qui l'entourait, sans connaissances scientifiques aucunes, il sut s'assimiler à un degré singulier la science rabbinique de l'époque. Les critiques juifs ne lui attribuent pas un esprit transcendant, mais ils sont unanimes à reconnaître l'honnêteté de ses recherches scientifiques. Eloigné de toute polémique et de toute idée d'innovation, Jarchi voulait remonter à la source de la religion et

expliquer, commenter et critiquer les doctrines antérieures à son époque. C'est dans ce but qu'il entreprit un commentaire de l'Ecriture sainte et du Talmud, en expliquant grammaticalement ou par des paraphrases, parfois même au moyen de la langue française, le contenu de ces deux ouvrages. Son but unique est de reconnaître le sens que ses prédécesseurs attachaient à tel ou tel passage ; la vérité du texte ne lui importait que fort peu. C'est là le caractère distinctif de l'école talmudico-française qu'il représente et dont les tendances furent poursuivies, après lui, par les juifs de France, et tout particulièrement ses petits-fils R. Samuel-ben-Mëir et R. Jacob-ben-Mëir (Rabbenu Tham). Toutes ces annotations furent réunies définitivement sous le nom de *Thosapath* (additions) et se trouvent en marge de tous les bons textes du Talmud. E. Scherdlin.

JAROUSSEAU (Jean), fils d'Isaac Jarousseau et de Jeanne Raby, petit-fils de Samuel Jarousseau et arrière petit-fils de Benjamin, tous les deux ministres du saint Evangile et morts à la tâche du Seigneur, naquit à Mainxe (Angoumois) en 1729, et embrassa la périlleuse carrière pastorale. Après avoir rapidement étudié à Lausanne, il fut consacré dans les Cévennes par Paul Rabaut. Il arrivait, le 21 septembre 1761, à Saint-Georges de Didonne, pour y exercer le ministère, sous la protection du maréchal de Senneterre, gouverneur de la province, qui s'efforçait de ne pas voir les assemblées, et pour lequel les protestants priaient publiquement (voir le très curieux Psautier imprimé à la Rochelle en 1768). Le colloque de Saintonge et d'Angoumois, tenu les 16 et 17 décembre 1761, lui assigna pour paroisse Royan, Didonne, Meschers, Coze, Mortagne, Saint-Fort, Gémozac et Pons. Ses collègues Sollier, Dugas, Martin, avaient des paroisses à peu près de la même étendue. Seul Louis Gibert, dit le grand Gibert, restaurateur des Eglises saintongeoises, n'avait pas de poste fixe et circulait dans toutes les paroisses. Le colloque le désigna pour aller faire une tournée dans l'Agenais qui demandait du secours. Il fut tué, l'année suivante, d'une balle reçue en pleine poitrine, pendant qu'il prêchait à la *Combe de la Bataille*, sur la lisière de la forêt de Valeret. Jarousseau, qui allait lui succéder comme apôtre de la Saintonge, l'assistait dans cette assemblée. Au mois de novembre 1764, il visita à son tour les Eglises de l'Agenais, et notamment celles de Tonneins-Dessous, qui étaient le quartier des *schismatiques*. Pour les ramener, Jarousseau fit preuve d'une grande tolérance, et alla jusqu'à bénir le mariage du pasteur dissident, infraction à la discipline sur laquelle le synode provincial du haut et bas Agenais et du Périgord, tenu au mois d'août 1765, demanda des explications à la province de Saintonge. Le temple de Pons, dans lequel Jarousseau avait prêché à plusieurs reprises, fut fermé en 1763 ; la tannerie dans laquelle il prêcha ensuite fut également interdite en 1768. En 1774, on crut pouvoir rouvrir les temples ; mais, deux ans plus tard, arriva l'ordre (du reste inexécuté) de les démolir. Jarousseau parait avoir été blessé et fait prisonnier dans une assemblée qu'il tenait au *trier Têtu*, sur le bord de la forêt de Suzac. En 1780, il se rendit à Versailles, et

appuyé par Malesherbes, il osa demander à Louis XVI la liberté de conscience, dont l'heure n'avait pas encore sonné. Ce pasteur du Désert, qui avait vu la Révolution et la Restauration, s'éteignit, le 18 juin 1819, au village de Chenaumoine, dans sa quatre-vingt-dixième année. — Son petit-fils, qui habite sa maison de Saint-Georges, que Michelet appelait « un temple de l'humanité », l'écrivain sénateur Eugène Pelletan (qui descend aussi sans doute des galériens huguenots de ce nom), a fait revivre sa mémoire dans un admirable petit livre, récemment couronné par l'Académie française : *Le pasteur du Désert*, Paris, 1855 et 1877, in-12. Voir aussi le *Bullet. de l'histoire du prot.* O. Douen.

JASON. Quatre personnages de ce nom sont mentionnés dans la Bible : 1° Jason, fils d'Eléazar qui fut envoyé à Rome, avec Eupolème, par Judas Machabée, pour renouveler l'alliance des Juifs avec les Romains (1 Mach. VIII, 17). — 2° Jason, juif natif de Cyrène, qui écrivit, en cinq livres, *l'Histoire des Juifs* sous Séleucus Philopator, Antiochus Epiphane et Eupator, et dont la deuxième partie du IIe livre des Machabées est, en grande partie, un extrait (2 Mach. II, 24). — 3° Jason (proprement Jésus, Josèphe, *Ant.*, 12, 5. 1), fils du grand prêtre Simon II et frère du grand prêtre Onias III, qui acheta la charge de grand prêtre des mains d'Antiochus Epiphane pour une somme importante (2 Mach. IV,7 ss.) et s'appliqua avec ardeur à familiariser ses compatriotes avec les mœurs et la religion grecques. Il fonda, dans ce but, un gymnase à Jérusalem, non loin du temple, envoya des ambassadeurs aux jeux de Tyr et fit un don en argent à l'Hercule syrien. Au bout de trois ans (172 av. J. C.), Jason se vit obligé de déposer son pontificat et fut remplacé par Ménélaüs, frère de Simon (2 Mach. V, 23) ou bien son propre frère (Josèphe, *Ant.*, 12, 5. 1). Il tenta, mais en vain, de rentrer en possession de ses fonctions sacerdotales, et il se réfugia chez Arétas, roi des Arabes, qui l'expulsa de ses Etats, puis en Egypte, où il éprouva le même sort. Il mourut misérablement à Lacédémone. — 4° Jason, chef de la synagogue à Thessalonique, qui hébergea l'apôtre Paul et ses compagnons, lors de leur passage par cette ville (Actes XVII, 5 ss.; cf. Rom. XVI, 21), ce qui causa une grande sédition parmi les Juifs, qui traînèrent Jason devant les magistrats et exposèrent la vie de Paul au plus grand péril. L'Eglise a fait de Jason un parent de l'apôtre des gentils et l'a canonisé. Les Grecs célèbrent sa fête le 29 avril et les Latins le 12 juillet.

JAUCOURT (De), illustre famille de Bourgogne, fondée en 1463, divisée en sept branches (De Villarnoul, De Vau, de Ménétreux, D'Espeuilles, De la Vaiserie, De Chazelles et De Bonnesson), et alliée aux Turquet de Mayerne, aux Du Cayla, aux De Vivans, aux D'Angennes, aux La Trémoille, aux Sully, aux Mornay. Elle embrassa la Réforme de bonne heure, prit une part brillante aux guerres de religion, à la lutte contre la Ligue, et servit ensuite le protestantisme non seulement sur tous les champs de bataille de l'Europe, mais dans les synodes, les assemblées politiques, et les fonctions difficiles de com-

missaire de l'Edit et de député-général. Jean de Villarnoul, gendre de Du Plessis-Mornay, représentait les Eglises réformées près de Henri IV, qui le combla de faveurs. A la révocation de l'Edit de Nantes, la plus grande partie de la famille émigra en Brandebourg, en Hollande, et y occupa des positions élevées dans l'armée. Mme de Villarnoul et ses filles, mises à la Bastille et au Nouvelles Catholiques, entre les mains du convertisseur Fénelon, donnèrent un bel exemple d'inflexible fidélité à leurs convictions religieuses ; il fallut les expulser du royaume, en 1688, comme inconvertissables. François de Jaucourt, marquis d'Ausson, était revenu de Hollande, déguisé, pour soustraire sa mère et ses sœurs à la persécution ; mais il avait échoué dans sa périlleuse tentative, et avait ensuite gagné le Brandebourg, où il était devenu lieutenant-colonel de cavalerie. Voulant revoir la France avant de mourir, il en demanda et en obtint la permission, mais à des conditions trop humiliantes pour être acceptées ; aussi répondit-il au ministre qui la lui avait accordée : « Les pays d'inquisition ne sont pas de mon goût, M. le comte de Saint-Florentin en serait persuadé, s'il me connaissait sous un autre titre que celui de réfugié, titre fort méprisé du pays où il est, et que je préfère pourtant à son secrétariat d'Etat. » — Bien qu'ils eussent abjuré lors des dragonnades, et qu'il se soumissent dans les cas indispensables à la religion officielle, les De Jaucourt restés en France conservaient précieusement dans leurs cœurs la foi persécutée. Leur hôtel de la rue de Grenelle Saint-Germain à Paris, était comme une sorte de refuge, à la porte duquel tous les malheureux, et surtout les protestants, allaient frapper. On l'appelait la *maison des huguenots*. C'est dans cette maison fréquentée par Malesherbes, que le grand citoyen se convainquit de l'impérieuse nécessité de rendre un état-civil aux réformés, et qu'il puisa l'énergie nécessaire pour faire signer à Louis XVI l'édit de 1787. C'est là qu'était né, en 1757, l'ami de Malesherbes, Arnail-François, marquis de Jaucourt, qui fut baptisé le jour de sa naissance par le curé de Saint-Eustache, et n'en devint pas moins l'un des plus glorieux soutiens de notre Eglise. Il n'avait pas seize ans lorsqu'il fit ses premières armes sous le prince de Condé (depuis la Ligue, le premier gentilhomme des Condé était toujours un Jaucourt) ; en 1789, il était colonel. Deux ans plus tard, le département de Seine-et-Marne l'envoya à l'assemblée législative. Après le premier août, il fut jeté dans les prisons de l'Abbaye, d'où Mme de Staël le fit sortir la veille des massacres de septembre. Il s'enfuit en Angleterre, puis en Suisse, et ne revint qu'en 1799, pour être aussitôt nommé membre du Tribunat, dont il devint le président. En 1802, il fut chargé avec Lucien Bonaparte de soutenir, devant le corps législatif, la partie afférente aux Eglises protestantes du projet de loi sur le rétablissement des cultes. Sénateur et commandeur de la Légion d'honneur en 1804, il accompagna Joseph Bonaparte à Naples, en qualité de premier chambellan. Louis XVIII le fit pair de France et ministre intérimaire des affaires étrangères, pendant que Talleyrand était au congrès de Vienne. Il suivit le roi à Gand dans les Cent jours,

et fut mis hors la loi par l'empereur. La seconde restauration lui valut le ministère de la marine, la lieutenance-générale du royaume et la grand-croix de la Légion d'honneur. Il avait passé à l'opposition avant la révolution de juillet, et se retira de la vie politique, sous le règne de la branche cadette, pour se consacrer tout entier au développement et à la prospérité des deux œuvres importantes qu'il avait contribué à fonder : la *Société biblique protestante de Paris* et la *Société pour l'encouragement de l'instruction primaire*. Sa mort, arrivée en 1852, fut un deuil pour toute la France protestante. Les Eglises des environs de Meaux, qui lui doivent leurs temples et leurs écoles, conservent précieusement la mémoire de cet homme de bien, en qui la fortune et les plus hautes dignités n'avaient altéré ni les sentiments religieux, ni la bienveillance active et dévouée à l'égard de ses coreligionnaires. — Son grand-oncle, le chevalier de Jaucourt, qui embrassa toutes les sciences, avait été l'ami de Tronchin et de Necker, et le seul encyclopédiste dont la piété fût connue et respectée de tous. — Voir *la France prot.*, le *Bullet. de l'hist. du prot.*, I, 399, et *l'Encyclopédie des gens du monde*. O. Douen.

JAUFFRET (Gaspard-Jean-André-Joseph), archevêque d'Aix, né à la Roque-Brussane, en Provence, l'an 1759, mort à Paris en 1823. En 1791, il fonda les *Annales de la religion et du sentiment*, journal dans lequel il se prononça contre la constitution civile du clergé ; et, après la Révolution, il était un des principaux rédacteurs des *Annales religieuses*. En l'absence du cardinal Fesch, il administra le diocèse de Lyon, et c'est sous son administration que les séminaires de Lyon furent établis, et qu'on y réorganisa les frères des écoles chrétiennes et les sœurs de Saint-Charles. Appelé à Paris comme secrétaire de la grande aumônerie, il fit autoriser les missions étrangères, les sœurs hospitalières et institutrices et d'autres établissements catholiques. Il déploya le même zèle en qualité d'évêque de Metz (1806) et d'archevêque d'Aix (1811). Parmi ses nombreux ouvrages nous citerons : 1° *Méditations sur les souffrances de la croix de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 1800; 2° *Entretiens sur le sacrement de la confirmation*, 1809; 3° *Du culte public*, 1795, 2 vol.; 3e éd., 1815. — Son frère, Joseph (1789-1836), secrétaire général au ministère des cultes et maître des requêtes au conseil d'Etat, a laissé des écrits empreints d'un grand esprit de modération sur les rapports entre l'Eglise et l'Etat. Nous signalerons, entres autres : 1° *Examen des articles organiques publiés à la suite du concordat de* 1801, Paris, 1817; 2° *Examen du projet de loi relatif au nouveau concordat*, 1817; 3° *Mémoires historiques sur les affaires ecclésiastiques de France pendant les premières années du XIXe siècle*, 1819-1824, 3 vol., qui contiennent un grand éloge de Portalis; 4° *Des missions en France*, 1820; 5° *Des nouvelles officialités*; 6° *Des recours au Conseil d'Etat dans les cas d'abus en matières ecclésiastiques*, 1825; 7° *Du célibat des prêtres*, 1828.

JAVAN (Yâvân). — 1° D'après la table chronologique de la Genèse (Gen. X, 1 et 4; cf. 1 Chron. V, 5 et 7), Javan est l'un des sept fils de Japhet et l'ancêtre des peuples Elam, Tarsis, Chittîm et Doddanîm,

c'est-à-dire le représentant des Japhétites du Sud-Ouest. Les Grecs désignaient par le nom de Javan les Grecs en général (asiatiques et européens), car, Esaie LXVI, 19 et Daniel VIII, 21, Alexandre est appelé « roi de Javan ». Tout d'abord le nom de Javan se rattachait particulièrement aux Grecs de l'Asie Mineure, mais plus tard il passa de ces Ioniens d'Asie (Ἰαονες ; voyez Homère, *Illiade*, XVI, 685) au peuple grec tout entier. La table généalogique de la Genèse ramène toutes les races grecques et leurs colonies à cet ancêtre unique : Javan (Jon). D'accord avec elle, Josèphe (*Antiq.*. 1, 6. 1) fait descendre les Grecs et les Hellènes de Javan et le scholiaste d'Aristophane (*Acharn.*, 104) remarque que « les barbares appelaient Ioniens tous les Grecs » (cf. Eschyle, *Les Perses*, v. 178, 563). — 2° Ville de l'Arabie heureuse (Ezéchiel XXVII, 19), qui expédiait ses produits manufacturés (épées) sur le marché de Tyr. Tuch (*Commentaire sur la Genèse*, p. 210) a pensé que cette ville était une colonie grecque, mais comme il n'a fourni aucune preuve scientifique à l'appui de cette hypothèse, les commentateurs modernes l'ont rejetée à juste titre. — Voyez Knobel, *Völkertafel* (1850); Pott, *Etymologische Forschungen*; Schrader, *Die Keilinschriften*, et tous les commentaires modernes sur la Genèse.

JAY, nom d'une famille rochelloise qui a donné aux Etats-Unis d'Amérique un de leurs plus illustres citoyens. A la révocation de l'édit de Nantes, Pierre Jay, armateur, après avoir subi les violences des dragons et avoir été jeté en prison, sans que ces vexations l'aient détourné de sa foi, se rendit en Angleterre au prix de mille dangers, pendant que tous ses biens étaient confisqués en France. De son mariage avec Judith François, il eut entre autres enfants Auguste, qui se réfugia à New-York où il mourut en 1751, âgé de 86 ans, laissant de son union avec Anne-Marie Bayard, trois filles et un fils nommé Pierre, marié avec Marie van Courtland, laquelle lui donna dix enfants. Le huitième, Jean Jay, avocat distingué, fut élu par ses concitoyens au congrès de Philadelphie, 5 septembre 1774, puis au congrès de 1775. Il fut chargé avec Jefferson et Franklin de correspondre avec les amis de la cause américaine en Europe, présida le comité chargé de rédiger la constitution de la jeune république, fut nommé membre de l'assemblée législative, *chief justice* ou président de la Cour suprême de l'Etat de New-York, enfin président du congrès de 1778, ce qui était la plus haute magistrature américaine. Il renonça à cette dignité pour accepter le poste de ministre plénipotentiaire en Espagne, dans lequel il espérait rendre plus de services à ses compatriotes. Chargé de la négociation du traité avec la Grande-Bretagne, il fut l'objet de la haine de la populace et brûlé en effigie. Mais on ne tarda pas à lui rendre justice, il fut nommé secrétaire des affaires étrangères, reprit, à l'élection de Washington, la charge de chief justice, et fut nommé gouverneur de l'Etat de New-York. Retiré à Bedfort, il termina sa vie en 1829, entre la culture des terres, l'étude et la méditation des choses saintes, justifiant la chrétienne devise de ses ancêtres : *Deo duce perseverandum !* Patriote ardent, dévoué à la cause de la liberté, jusqu'à lui sacrifier ses plus chères affections et sa fortune, inflexible

dans l'accomplissement du devoir, d'une probité puritaine, d'un dévouement sans bornes au pays, orateur et écrivain éminent, Jay fut un noble et loyal caractère. Chrétien fervent et charitable, il présida longtemps la Société biblique américaine et eut pour successeurs dans cette noble tâche de la propagation de l'Evangile, son fils William, président de la Société des amis de la paix et son petit-fils John qui lutta en faveur de la cause de l'émancipation des noirs et devint ministre plénipotentiaire des Etats-Unis d'Amérique à Vienne. Il est rare de voir une succession de tels hommes pendant trois générations consacrer leurs forces et leur zèle à l'œuvre du Seigneur, et démontrer par leur exemple que la Bible est le rempart des nations et la base des institutions durables.— La vie de l'honorable John Jay a été écrite par son fils William. On peut consulter également : *Lives of the chief justices of the United States* by Flanders, N.-Y., 1875, et la notice lue à la séance publique de l'académie de la Rochelle le 21 décembre 1878 par le signataire de ces lignes. L. DE RICHEMOND.

JEAN-BAPTISTE (Johannan, Ἰωάννης, grâce de Jahveh), surnommé le Baptiste ou le baptiseur, à cause du rite qu'il pratiqua et pour le distinguer entre plusieurs autres personnages qui ont porté le même nom, est considéré par la tradition chrétienne comme le précurseur de Jésus-Christ, à l'histoire duquel sa propre histoire reste intimement liée. En tout cas, cet ascète du désert de Judée, ce prophète de la repentance garde une valeur indépendante et une physionomie bien originale. Pour apprécier l'une et reconstruire l'autre, nous possédons deux classes de sources : des sources juives et des sources chrétiennes. Les premières se réduisent à Josèphe (*Anti.*, XVIII, 5, 2) et à quelques traditions rabbiniques qui n'ont pas grande valeur, tandis que le récit de Josèphe au contraire est du plus grand prix. Les sources chrétiennes sont toutes enfermées dans l'enceinte du Nouveau Testament. Le troisième évangile nous a conservé une tradition populaire sur la naissance de Jean-Baptiste (Luc I, 5 ss.). Les trois synoptiques et le quatrième évangile racontent ou peignent avec plus de sûreté son activité religieuse et sa mort violente (Matth. I, 1-17 ; XIV, 1-12 ; Marc, I, 1-8 ; VI, 14 ss.; Luc III, 1-20 ; IX, 7-9; Jean, 1, 5 ss., 19-37 et III, 22-36); à quoi il faut joindre quelques indications éparses dans les Actes des Apôtres (Actes I, 5; X, 37; XIII, 25; XIX, 4). Mais au-dessus de tous ces documents, il faut mettre un témoignage plus ancien et plus sûr, je veux dire les discours de Jésus sur le Baptiste, discours dont l'authenticité n'a pas besoin de démonstration et qui renferment de cette figure historique une image forte, lumineuse et précise (Matth. XI, 2-19 ; XVII, 12-13; XXI, 23. 32). La concordance de ces indications diverses, de Jésus, des Evangiles et de Josèphe donne une base absolument certaine sur laquelle la critique peut essayer de reconstruire la vie publique de Jean-Baptiste. — Les commencements de la vie de Jean restent dans une grande obsurité. On ne saurait prendre pour de l'histoire positive le premier chapitre de l'évangile de Luc. C'est une *agadda* araméenne, c'est-à-dire un de ces récits édifiants qu'affectionnait la piété juive

et où se mêlent quelques données de la tradition aux fictions symboliques de l'imagination chrétienne. Dans la parenté des deux saintes familles de Jean et de Jésus et dans ce rapprochement de leurs berceaux, il ne faut voir sans doute qu'un reflet poétique de leur rencontre historique qui eut lieu plus tard. Toute cette narration est composée avec des réminiscences de l'Ancien Testament et des traits de détails empruntés aux enfances et naissances célèbres d'Isaac, de Samson et de Samuel. Peut-on dégager les quelques données traditionnelles renfermées dans ce récit de cette poétique et merveilleuse enveloppe? C'est un trait bien remarquable que Jean-Baptiste est présenté comme un Judéen et comme le fils d'une famille sacerdotale. Ce n'est pas à cela qui devaient conduire naturellement son rôle de prophète et ses rapports avec Jésus de Galilée. Nous pouvons donc retenir le nom de son père Zachariah et celui de sa mère Elischeba, tous deux de la race d'Aaron et appartenant à l'une des classes inférieures du sacerdoce. Mais il n'est plus possible de préciser ni le temps ni le lieu de sa naissance. Habituellement on lui donne l'âge de Jésus. Cette indication ne paraît pas vraisemblable. Son activité prophétique aux bords du Jourdain, l'autorité de ses actes et de ses discours, le respect, la vénération même avec laquelle Jésus parle de lui semblent indiquer un homme d'âge plus avancé. Quant à sa patrie, Luc désigne vaguement « le pays montagneux » et « une ville de Juda » (εἰς πόλιν Ἰούδα). Cette opposition est assez étrange, et l'on a conjecturé une faute : Ἰούδα mis au lieu de Ἰούτα. Ce serait alors la ville de Jutta qui se trouverait indiquée. D'autres ont vu dans cette ville anonyme de Juda la ville sacerdotale de Hébron. Dans tous les cas, ce ne peut être Jérusalem. Rien n'est plus admissible que l'éducation théocratique de Jean au sein d'une famille pieuse, rattachée au parti des pharisiens plutôt qu'à celui des sadducéens, où se sera formée sous de saintes influences la conscience religieuse qui le poussera d'abord dans le désert et la conscience prophétique qui lui fera élever sa voix sévère au milieu d'Israël (Luc I, 80). — Avant d'être prophète, Jean fut donc un anachorète du désert de Judée. Ce n'est point là une apparition extraordinaire ou exceptionnelle en Palestine à cette époque. Les ascètes et les anachorètes abondaient. Sans nous arrêter aux esséniens, Josèphe, dans sa biographie (*Vit.* 2) nous parle d'un autre ermite nommé Banus, qui fut son maître pendant quelques années et s'était acquis par son genre de vie tout à fait analogue à celui du Baptiste, un grand renom de sainteté et de sagesse. Il y a pourtant, sous la ressemblance du costume et des habitudes, cette différence entre Jean et Banus, que celui-ci ne poursuit qu'un but de sanctification personnelle par des ablutions et des privations volontaires et que celui-là est surtout préoccupé des péchés et du salut de son peuple. Aussi le premier n'est-il qu'un moine assez parent des esséniens, tandis que le second se rapproche des anciens prophètes. Entre l'essénisme et Jean-Baptiste, il n'y a pas eu de lien, car, outre que l'idéal et l'activité du prédicateur du Jourdain sont d'une nature essentiellement différente, nous rencontrons chez lui une indépendance de caractère et d'attitude, et le sentiment

jaloux d'une mission spéciale qu'il tient de Dieu seul et que seul il doit remplir au sein du peuple, qui rendent absolument invraisemblables son affiliation et sa soumission à un ordre ou à une secte quelconque. C'est vers la quinzième année du règne de Tibère, s'il faut admettre la chronologie de Luc III, 1, que commence son activité prophétique, peu de temps avant les débuts mêmes de Jésus. Les trois premiers évangiles nous donnent un vivant et fidèle résumé de sa prédication dans ces solitudes qui s'étendent entre Jérusalem à l'Ouest et le Jourdain et la mer Morte à l'Est. « Convertissez-vous, car le royaume des cieux est proche. » Autour de lui l'affluence était grande; on venait de Judée, de Galilée, de la Pérée pour l'entendre. Cette action de Jean est d'autant plus remarquable que sa parole n'était accompagnée d'aucun miracle (Jean X, 41). De ceux qui désiraient une régénération morale, il exigeait d'abord la confession de leurs péchés, puis il les conduisait dans les eaux du Jourdain, d'où ils sortaient avec l'engagement de mener une nouvelle vie. Ces deux idées de la conversion d'Israël et de la prochaine venue du règne de Dieu étaient certainement liées et solidaires dans la pensée du Baptiste. La seconde devait être la conséquence de la première. Mais d'un autre côté, il ne faut pas douter qu'il ne se fit de la venue du règne de Jehovah, l'idée que s'en étaient faite les anciens prophètes. Ce règne devait commencer par un terrible jugement. « La cognée est déjà à la racine de l'arbre... Il a son van dans la main, il nettoiera parfaitement son aire, ramassera le froment dans ses greniers et brûlera la balle et la paille à un feu que rien ne pourra éteindre. » Les circonstances politiques et religieuses du temps, les sacrilèges de l'administration romaine, le désespoir des âmes pieuses, les progrès mêmes de l'impiété, tout devait concourir à affermir dans la pensée du sévère prédicateur que l'heure si longtemps attendue, l'heure solennelle du triomphe de Jehovah allait sonner. Ce qui étonne davantage, c'est l'adjonction du rite du baptême à cette prédication. Il ne faut point l'expliquer par le baptême des prosélytes qui probablement n'existait pas encore, ni comme un emprunt à l'essénisme, dont les ablutions devaient être répétées plusieurs fois le jour et la nuit, tandis que le baptême de Jean certainement n'avait lieu qu'une fois pour chacun. C'est ici une création originale du prophète, inspirée peut-être par certains passages de l'Ancien Testament (bain de Naaman le lépreux dans le Jourdain, 2 Rois V, 10 et Ps. LI, 4; Ezéch. XXXVI, 22; Es. XLIV, 3, etc.). Le mérite de Jean, en tout cas, a été de donner à une forme peut-être connue, un contenu tout nouveau. Ce baptême n'était pas seulement, à ses yeux, un symbole de la purification morale, c'était une purification morale et physique tout ensemble, une préparation et une consécratien, une mise à part, pour le règne de Dieu imminent. C'était une manière de recruter dans l'Israël déchu, un Israël nouveau et fidèle à qui seul étaient faites les antiques promesses. Aussi faut-il y voir, outre un symbole, un lien d'association religieuse au moins provisoire entre tous ceux qui le recevaient. C'est ce que prouvent : 1° le fait qu'il a

eu comme Jésus un cercle de disciples ; 2° que jusqu'à la fin du premier siècle il y a eu des communautés religieuses se rattachant à son nom (Actes XIX, 3); 3° les expressions de Josèphe : βαπτισμῷ συνιέναι qui semblent bien faire allusion à un lien moral entre les baptisés. — Jusqu'ici, l'harmonie essentielle entre les données de Josèphe et celles de la tradition évangélique, permet de se faire une idée claire et sûre de l'activité prophétique du Baptiste. Mais quand on en vient à ses rapports avec Jésus, le contrôle de Josèphe manque à la critique, et les données des évangiles sont à la fois obscures et contradictoires. Pour éclaircir cette question, le plus sûr est de partir ici des discours de Jésus sur Jean-Baptiste. Quand on les lit avec attention, il en ressort avec une entière évidence que Jésus a connu personnellement et entendu directement le prédicateur du Jourdain, que cette parole dans laquelle il a reconnu l'accent et la voix des anciens prophètes, que cette personnalité qui lui a fait l'impression d'un second Elie ont excité dans son âme une vive admiration et un grand ébranlement. Ce contact n'a pas été d'un seul moment, mais s'est prolongé un certain temps. Cela ne ressort pas seulement de Jean III, 22, où nous voyons Jésus et ses disciples prêcher et baptiser à côté de Jean ; mais aussi des récits synoptiques. Non seulement Jésus y apparaît particulièrement instruit des habitudes ascétiques de Jean, des causes de sa mort, mais encore il est en relations privées avec les disciples du Baptiste qui viennent lui annoncer la mort de leur maître. L'ambassade du prisonnier racontée Matth. XI, 1 ss. suppose ces rapports particuliers. Enfin Jésus commence son ministère en répétant exactement la prédication de Jean : « Convertissez-vous, car le royaume des cieux est proche. » Il n'y a pas lieu davantage de mettre en doute le baptême de Jésus par Jean, que tous nos Evangiles racontent ou supposent. Plus tard, avec l'idée qu'on se faisait de la divinité du Christ, on ne pouvait imaginer un tel fait. Loin de pouvoir l'inventer, on en était plutôt embarrassé et l'on cherchait des explications plus ou moins ingénieuses pour lui enlever ce qu'il avait de scandaleux, comme le prouvent le récit de Matthieu et celui de l'évangile des Hébreux. Ce baptême fut un événement décisif dans la vie de Jésus et marque l'éveil de sa conscience messianique. A toutes ces données positives, si nous ajoutons les restrictions que Jésus a jointes à ses éloges et la critique qu'il fait de l'ascétisme de Jean et de l'étroitesse de son point de vue (Matth. XI, 11 et IX, 14), nous pouvons nous faire une idée fort nette de ce que Jésus a pensé du Baptiste. Mais qu'est-ce que celui-ci a pensé de Jésus ? Voilà le point réellement obscur. Tous les récits de nos Evangiles, à des degrés divers, sont dominés par l'idée dogmatique que Jean avait été envoyé de Dieu pour préparer la voie au Christ et pour lui rendre témoignage, et dès lors ils nous présentent sa mission comme trouvant son point culminant et son terme dans le baptême de Jésus et la manifestation éclatante de sa messianité. Mais n'est-ce pas là une idée postérieure qui est venue s'imposer après coup aux événements et leur donner une signification précise que peut-être ils n'avaient

pas ? Le fait est qu'à ce point de vue se présentent d'insolubles difficultés : 1° Comment Jésus peut-il s'exprimer si sévèrement sur le compte de son précurseur, si celui-ci a aussi bien rempli sa mission que la tradition se plaît à le dire ? Comment le met-il au-dessous du plus petit de ceux qui ont su le reconnaître (Matth. XI, 11 et IX, 14.) ? Comment dit-il à propos de Jean-Baptiste : « Heureux celui qui ne trouvera pas en moi un sujet de scandale ? » 2° Pourquoi Jean-Baptiste, s'il a eu le sentiment d'être le précurseur de Jésus, refuse-t-il le titre de second Elie, au lieu d'en remplir la mission, en proclamant la messianité de Jésus solennellement devant tout le peuple ? Comment continue-t-il à baptiser, après avoir reconnu le Christ, comme s'il ne s'était rien passé d'extraordinaire ? Pourquoi le corps de ses disciples reste-t-il opposé à la personne et aux disciples de Jésus, non seulement du vivant de leur maître (Matth. IX, 14; Marc II, 18 ; Luc V, 33 ; XI, 1 ; Jean III, 25), mais aussi après sa mort (Matth. XIV, 12; Act. XVIII, 24 ; XIX, 2) ? De tous ces faits, il résulte que Jean n'a pas eu la christologie si spirituelle et si profonde que lui attribue le quatrième évangile, ce que l'on concède généralement aujourd'hui, mais aussi que la scène du baptême de Jésus n'a pas dû être accompagnée de l'éclatante révélation que racontent les synoptiques. Quand du fond de sa prison il fait demander à Jésus s'il est « celui qui doit venir », ou s'il faut en attendre un autre, il est bien remarquable que Jésus, au lieu de lui rappeler cette scène du Jourdain pour dissiper ses doutes, le renvoie au contraire simplement aux miracles qu'il fait actuellement en Galilée. Si l'on ne veut pas se perdre en vaines suppositions, il faut se tenir, sur le degré de connaissance et de foi du Baptiste, à l'appréciation même de Jésus. Le Seigneur exalte sans doute la connaissance prophétique de Jean ; il reconnaît en lui le plus grand des prophètes, l'Elie des derniers temps ; mais il fait également sentir la limite qu'il n'a pas franchie ; le prophète messianique n'a pas su reconnaître sous l'humilité de son apparence la personne du Messie ; il est venu jusqu'aux frontières du pays de la promesse, il n'y est pas entré. Il reste dans l'ancienne alliance, alors que la nouvelle a déjà commencé (Matth. XI-9, 14). Mais si l'on ne peut prendre de l'attitude de Jean vis-à-vis de Jésus l'idée que les auteurs de nos Evangiles ont voulu nous en donner, suit-il de là que le prophète du Jourdain n'ait rien attendu ni rien pressenti en Jésus de Nazareth qu'il venait de baptiser ? Son attention était éveillée. Il attendait la prochaine manifestation du règne de Dieu. De plus il avait le sentiment très net que son œuvre n'était que préparatoire ; il ne regardait pas son baptême comme l'incorporation directe au royaume de Dieu, mais comme quelque chose de provisoire. Ce n'est pas lui qui était chargé d'ouvrir cette porte ; il devait seulement annoncer qu'elle allait s'ouvrir. « Voici, il en vient un après moi qui est plus fort que moi et dont je ne suis pas digne de délier les sandales. Je baptise d'eau : il vous baptisera d'esprit et de feu. » Voilà bien nettement annoncé « celui qui doit venir » (ὁ ἐρχόμενος). Dans ces dispositions que dut-il éprouver en se trouvant en présence de ce néophyte de Naza-

reth qui venait lui demander le baptême? Il put lire au fond de son âme dans l'entretien qu'il eut avec lui avant de le baptiser. Est-il étrange de supposer que Jésus dut produire sur lui l'impression qu'il faisait sur toutes les âmes droites? Le héraut de la repentance n'entrevit-il pas alors le prince de la justice, et ne se demanda-t-il pas si ce n'était pas là celui que Dieu réservait pour la délivrance d'Israël et l'accomplissement des promesses? Ne put-il pas même le désigner en sa qualité de prophète à quelques-uns de ses disciples intimes comme l'agneau de Dieu, le fidèle serviteur de Jehovah ainsi que le raconte le quatrième évangile? Ce n'est pas là une gratuite hypothèse. Sans ce pressentiment antérieur, il est impossible de comprendre comment, du fond de sa prison, il songe précisément à Jésus pour lui poser la question qu'il lui adresse : « Es-tu celui qui doit venir? » Car cette question prouve évidemment deux choses, d'abord que Jean n'avait pas reconnu en Jésus le Messie d'Israël, et d'autre part, qu'il n'avait pu se défaire de l'impression qu'il en avait reçue sur les bords du Jourdain et qui lui avait fait concevoir de lui de grandes espérances. Où se trouvait donc l'obstacle qui arrêtait Jean Baptiste? Non ailleurs que dans l'idée traditionnelle qu'il se faisait du Messie. Il attendait un Messie glorieux, et les commencements du ministère de Jésus ne répondaient nullement à cette attente. Voilà la pierre du scandale contre laquelle il trébucha. N'oublions pas que Jésus lui-même hésita longtemps devant cette idée messianique, qu'il la repoussa tout d'abord, qu'il lutta contre elle et ne l'accepta qu'après l'avoir transformée. C'est cette dernière victoire de l'esprit sur la lettre et sur la chair que le prophète du Jourdain ne sut pas remporter; aussi Jésus a-t-il eu raison de dire qu'il était resté hors du royaume et que le plus petit de ses vrais disciples était plus grand que lui. — Les derniers jours du prophète du Jourdain sont mieux éclairés. C'est qu'ici le récit de Josèphe revient compléter et confirmer ceux des Evangiles. Tous s'accordent à dire que c'est Hérode Antipas qui arracha le Baptiste à son ministère public. Ils diffèrent sur la nature des motifs. La tradition évangélique fait valoir des motifs personnels; Josèphe des motifs politiques. On connaît le récit de nos Evangiles (Matth. IV, 12, et XIV, 1 ss. et par.). Jean aurait reproché à Hérode son union avec Hérodias la femme de son frère. Voici le récit de Josèphe, moins connu : « Redoutant l'éloquence et la popularité de Jean, car les Juifs étaient prêts à suivre tous ses conseils, Hérode trouva bien meilleur de prévenir tout mouvement populaire qu'il risquait de susciter et de le faire périr, que d'avoir, une fois la révolution déchaînée, à gémir sur la catastrophe » (*Ant.*, XVIII, 5. 2). Ce motif politique est trop naturel, est trop en situation, pour ne pas s'imposer. Mais il n'exclut pas absolument le motif personnel mis en avant par les Evangiles. Le premier explique l'emprisonnement du Baptiste; le second s'applique à sa décapitation. Il n'est pas vraisemblable en effet qu'Hérode se soit rencontré avec Jean sur les bords du Jourdain. S'il a eu des entretiens avec lui, ce n'est qu'après son emprisonnement. Il s'écoula en effet un certain temps entre cet emprisonnement et l'exé-

cution qui y mit un terme. Les sadducéens de Jérusalem furent les complices d'Hérode. Livré par eux (Matth. IV, 12, παρεδόθη) Jean fut enfermé dans la citadelle de Mackerus (voyez ce mot) située à l'orient de la mer Morte, sur les frontières méridionales de la Pérée. Cette captivité semble avoir été assez douce dans les commencements. Hérode ne tenait pas à exaspérer le sentiment populaire; il subissait, par moments, l'ascendant moral de son prisonnier (Marc VI, 20); Jean pouvait recevoir parfois la visite de quelques-uns de ses disciples; il faisait parvenir un message à Jésus. Il fallut donc un nouveau motif pour amener sa mort. Ce fut la haine d'Hérodias. Le prophète de la justice reprocha sans ménagement à Hérode son adultère. Ainsi atteinte la reine se vengea et, durant une fête, le meurtre du prophète et sa tête sanglante servirent d'assaisonnement et de décoration à une scène d'orgie royale. Ses disciples vinrent réclamer son corps et l'ensevelirent pieusement (Matth. XIV, 1-12). La date de la mort de Jean-Baptiste ne saurait être précisée. Cette question chronologique reste liée à la chronologie même de la vie de Jésus. Le résultat des calculs varie entre les années 27 et 34. Ce qui est certain c'est que Jean mourut avant Jésus et lui montra la voie du martyre. — On est habitué à faire aboutir toute l'œuvre de Jean-Baptiste à celle de Jésus comme à son but et à son terme, et à l'y absorber entièrement. L'histoire nous présente autrement les choses. Elle nous a montré Jean-Baptiste gardant son indépendance et poursuivant sa mission parallèlement à celle de Jésus. Elle nous montre ses disciples gardant la même attitude vis-à-vis des disciples du Christ, assez longtemps encore après sa mort. Le livre des Actes mentionne un groupe de douze disciples de Jean à Ephèse, qui ne savaient pas encore qu'il y eût un baptême d'esprit et que Paul fait entrer définitivement dans l'Eglise (Act. XIX, 1-9, cf. XVIII, 25). Le quatrième évangile, sans pouvoir être expliqué tout entier par une intention polémique contre des disciples de Jean, vise pourtant bien dans plusieurs passages, des groupes où l'on était tenté de voir, dans Jean, le Messie lui-même (I, 8. 20 ss.; l'intention intime des morceaux I, 35 et III, 22-36, n'est pas moins évidente). Epiphane mentionne parmi les sept hérésies juives et après celle des pharisiens, celle des héméro-baptistes qui paraît s'être rattachée à Jean. Du moins celui-ci apparaît comme un héméro-baptiste dans les *Homélies clémentines* (II, 23). Les *Recognitiones* nous parlent d'une secte qui le tenait pour le Messie (I, 54, 60). Est-ce à cette même lignée que se rattachent les mendéens, découverts au dix-septième siècle à l'embouchure du Tigre et de l'Euphrate par le missionnaire carme du nom d'Ignace (*Narratio originis rituum et errorum christianorum sancti Johannis*, Rom., 1652) et introduits dans l'histoire depuis cette époque sous ce nom singulier de chrétiens de Saint-Jean? S'il en était ainsi, il faudrait alors admettre que l'œuvre du prophète du Jourdain s'est continuée jusqu'à nos jours sans avoir encore été absorbée tout entière par celle du prophète de Nazareth. En tout cas, le livre sacré des mendéens, tout pénétré de gnosticisme grec et chrétien, regarde Jean-Baptiste comme l'unique prophète, le

révélateur et le restaurateur de la pure religion primitive (voyez l'article *Mendéens*). Ce qui n'a pas empêché l'Eglise catholique de lui faire une place parmi ses saints. Elle célèbre sa fête le 24 juin. — La littérature sur Jean-Baptiste se trouve en grande partie dans les *Vies de Jésus*. On trouvera dans Winer, *Real-Wörterbuch*, toute une série de monographies; voir aussi Hausrath, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, I, 1868, et Schürer, *idem*. A. Sabatier.

JEAN (Iohannan, Ἰωάννης,) apôtre de Jésus-Christ, frère puîné de Jacques et fils d'un pêcheur aisé du lac de Génézareth, Zébédée, et de Salomé, que l'on trouve parmi les femmes qui entouraient Jésus et le soutenaient de leurs subsides (Luc VIII, 2. 3; Marc XV, 40; Matth. XXVII, 56; Marc XVI, 1). C'est la mère sans doute qui, dans la famille entretenant la tradition de piété et d'espérance qui animait tout israélite fidèle, avait de bonne heure préparé ses enfants à l'appel de Jean-Baptiste et de Jésus de Nazareth. Un jour même, d'après Matth. XX, 20, elle serait venue demander au Christ pour ses fils les deux premières dignités dans son royaume. Cette prière, en tout cas, nous introduit dans le cercle d'idées et d'images qui hantaient les imaginations pieuses de ce temps-là. Jacques et Jean semblent avoir eu le même genre de piété. — Jésus les appela et se les attacha immédiatement après un autre couple de frères, Pierre et André, qui formèrent avec eux le cercle intime du Maître (Marc I, 19. 20; Matth. IV, 21. 22; Luc V, 9. 11). Entre leurs condisciples, Jacques et Jean se distinguaient par leur nature ardente, ambitieuse, passionnée, qui les fit surnommer *benei-regech*, « fils du tonnerre »(Marc III, 17). Ce sont eux que l'on soupçonne surtout d'avoir occasionné, dans le cercle des disciples, les disputes et les rivalités touchant les premiers rangs dans le règne du Messie, rivalités et disputes qui affligèrent le cœur de Jésus dans les derniers jours (Marc X, 35. 45). Plus d'une fois, Jean s'attira de ce chef de sévères réprimandes. Il ne pouvait supporter que quelqu'un prêchât ou fît des miracles au nom du Christ sans le suivre (Marc IX, 38; Luc IX, 49). Une autre fois, il demande que le feu du ciel descende sur une bourgade samaritaine qui a refusé de le recevoir (Luc IX, 54). Il est digne de remarque que le nom de Jean ne revient dans les synoptiques qu'avec des reproches que les rédacteurs ne cherchent pas à atténuer par le souvenir de ce que le même apôtre serait devenu plus tard. Il y a là surtout un singulier contraste avec l'image du disciple bien-aimé, qui se penche sur la poitrine de Jésus, reçoit ses confidences intimes, semble seul le comprendre, quand tous les autres se méprennent, de ce disciple idéal enfin qui se cache et se dévoile en même temps dans le quatrième évangile. Cependant les Actes des Apôtres nous montrent Jean à côté de Pierre. Il est vrai qu'il l'accompagne et ne prononce aucun discours; mais dans le quatrième évangile « le disciple bien-aimé » ne parle pas davantage. Quoi qu'il en soit, Paul le rencontra encore à Jérusalem, et il nous confirme le rôle prééminent de Jean à cette époque dans la première communauté chrétienne (Gal. II, 9). Il était le troisième

membre du triumvirat apostolique. A partir de ce moment, il disparaît pour nous dans le nuage mystérieux de la tradition ecclésiastique, sous lequel il est bien difficile de le reconnaître et de constater son identité. Nous retrouvons, en l'an 69, à la veille de la destruction de Jérusalem, le nom de Jean à la tête de l'Apocalypse ou Révélation, adressée sous forme épistolaire, aux sept Eglises d'Asie Mineure. L'antiquité chrétienne a reconnu dans le Voyant de Patmos, le fils de Zébédée. Le fait est qu'on ne voit pas de sérieuses raisons de penser autrement. Un tel livre répond assez bien au tempérament de celui que Jésus appelait l'enfant du tonnerre. Le seul argument qu'on fait valoir contre cette opinion est que, d'après Apocal. XXI, 14, les Douze semblent morts à ce moment. C'est une induction que rien ne justifie. Si l'Apocalypse a été écrite par Jean, l'apôtre de Jésus-Christ, elle établirait, d'une manière inébranlable la tradition d'après laquelle Jean se serait établi en Asie Mineure, et aurait dirigé avec une autorité suprême les Eglises de ce pays. Il est vrai que cette tradition attaquée d'abord par Vogel (1801), puis par Reuterdahl (*De fontibus historiæ ecclesiasticæ Eusebianæ*, 1826), et ensuite par Lützelberger (*Die kirchliche Tradition über den Ap. Joh.*, 1840) a semblé récemment près de succomber sous la critique plus pénétrante et plus hardie de Keim, Scholten et Wittichen qu'ont suivie Hausrath, Holzmann, Schenkel. Il est vraisemblable cependant qu'elle triomphera encore de ce nouvel assaut. A la fin du second siècle, elle est unanimement acceptée et particulièrement défendue par les évêques mêmes de l'Asie Mineure (Irénée, d'après Eusèbe, *H. E.*, III, 23, 3 ; *Adv. hær.*, II, 22, 5 ; cf. III, 1 ; 1, 3, 4 ; V, 30, 1 ; voyez en outre les deux lettres d'Irénée citées par Eusèbe, l'une à Florinus, *H. E.*, V, 24 ; l'autre à Victor, évêque de Rome, à l'occasion de la controverse pascale, V, 28). Nous possédons encore une lettre officielle émanant des évêques d'Asie vers l'an 190, et que Polycrate d'Ephèse adressa au même Victor de Rome au sujet de la même controverse, et dans laquelle les évêques justifient leur célébration du 14 nisan, par l'exemple de Jean dont le tombeau est, disent-ils, à Ephèse. A ces témoignages, il faut joindre celui de Clément d'Alexandrie (*Quis dives*, cap. XLII ; cf. Eusèb., III, 24). Il est vrai que les plus anciens Pères de l'Eglise, Papias, Clément de Rome, Ignace, Polycarpe dans sa lettre aux Philippiens, Justin martyr, ne disent rien de ce séjour de Jean à Ephèse. Mais leurs ouvrages sont trop rares, trop vides d'indications historiques, trop suspects, pour qu'on puisse rien baser de certain sur leurs affirmations, encore moins sur leur silence. Ceux qui exploitent ce silence et le changent en preuve, nous paraissent se méprendre complètement sur le caractère de cette littérature. D'ailleurs, Justin martyr reconnaît Jean l'apôtre comme l'auteur de l'Apocalypse, et, dès lors, confirme le séjour de Jean en Asie Mineure. Polycarpe, s'il ne parle pas de Jean dans son épître, invoquait son exemple et sa tradition devant Anicet, évêque de Rome. Enfin, les fragments de Papias, conservés par Eusèbe, sont plutôt favorables que contraires au fait de ce séjour. Il est vrai qu'on a fait quelque

bruit d'un passage publié en 1862 (*Theol. Quartalschrift.*, Tubing.) de la Chronique de George Hamortolos (neuvième siècle) où se lisaient ces mots : « Après Domitien, Nerva régna pendant un an, lequel, ayant rappelé Jean de l'île, lui permit de demeurer à Ephèse. Resté seul survivant entre les douze disciples, après avoir composé son évangile, il fut jugé digne du martyre ; car Papias, évêque de Hiérapolis, qui fut témoin du fait, raconte dans le second livre des *Discours du Seigneur* qu'il fut tué par les Juifs, accomplissant ainsi aussi bien que son frère, la parole que le Christ avait prononcée sur eux. » Que faut-il penser de cette indication ? La citation de Papias a paru à bon droit suspecte. En tout cas, il est absolument arbitraire de ne retenir de ce morceau que les mots: « fut tué par les Juifs » et en second lieu plus arbitraire encore d'en conclure que, d'après Papias, Jean aurait été tué à Jérusalem. Si Jean n'a pas été en Asie Mineure, il reste à expliquer la naissance de la tradition qui l'y fait venir. Elle n'aurait d'autre cause, d'après les uns, qu'une erreur moitié involontaire, moitié voulue d'Irénée, qui aurait confondu dans ses souvenirs Jean le presbytre et Jean l'apôtre, erreur déjà signalée par Eusèbe. Malheureusement cette erreur qu'Irénée semble bien avoir commise n'explique point l'origine de la tradition ecclésiastique qui existait avant lui et indépendamment de lui, comme le prouvent le témoignage de Clément d'Alexandrie, celui de Polycrate, celui de Justin Martyr et de ceux qui attribuaient, comme Papias, l'Apocalypse à saint Jean, ou de Polycarpe alléguant l'autorité de Jean devant Anicet. Obligé de convenir du fait que la tradition existait avant Irénée, M. Scholten a pensé qu'elle avait sa racine dans l'Apocalypse, dont on prit de bonne heure l'auteur pour le fils même de Zébédée, et qui paraissait avoir été composée en Asie. De cette façon la question du séjour de Jean en Asie Mineure revient à celle de l'auteur de l'Apocalypse ; mais nous avons vu qu'il n'est rien de moins sûr que de la lui refuser. Qu'Irénée ait confondu Jean l'apôtre et Jean le presbytre, il n'y a là rien d'étonnant ; mais encore faut-il songer que cette confusion n'a été possible que si déjà la tradition faisait vivre Jean à Ephèse. Irénée nous dit en effet avoir connu plusieurs presbytres qui, en raison de leurs relations avec l'apôtre Jean, témoignaient de l'authenticité du chiffre 666 dans l'Apocalypse, en opposition avec la variante 616. La coutume spéciale aux Eglises d'Asie Mineure de célébrer le 14 nisan, toute la controverse pascale que ces Eglises soutiennent avec acharnement pendant plus d'un siècle contre Rome au nom de l'apôtre Jean, le mouvement du montanisme, qui se rattache à ce même nom, enfin le fait qu'on lui a attribué à tort ou à raison l'Apocalypse, les lettres johanniques, le quatrième évangile (joignez le témoignage de l'appendice, ch. XXI) sont autant d'arguments non affaiblis d'un séjour prolongé de Jean en Asie Mineure. C'est là que la légende nous le montre tantôt en lutte avec Cerinthe, tantôt courant après un jeune homme égaré qu'il arrache à sa vie de brigand et qu'il ramène à l'Eglise; tantôt, vieillard affaibli, se faisant porter dans les assemblées chrétiennes et y répé-

tant jusqu'au bout sa touchante prédication : « Mes petits enfants, aimez-vous les uns les autres » (Irén., III, 3, 4 ; Clément d'Alex., *Quis dives*, 42 ; Jérôme, *Epît. aux Gal.*, vi, 10). Jean a bien dû avoir une longue existence, puisqu'on avait fini par croire qu'il ne mourrait pas à propos d'une parole que Jésus lui aurait dite (Jean XXI, 22) : « Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ! » paroles que les auteurs de l'appendice du quatrième évangile, qui avaient vu mourir l'apôtre, éprouvent le besoin d'expliquer autrement. Tout cela ne fit pas disparaître cette étrange croyance que Jean n'était pas réellement mort. Augustin, dans son traité 124 sur l'évangile de Jean, rapporte qu'au dire de plusieurs, l'apôtre vivait encore, dormant paisiblement dans son tombeau d'Ephèse, où l'on voyait la terre doucement agitée par son haleine. Isidore de Séville (*De ortu et obitu patrum*, 71) raconte à son tour que Jean, sentant sa fin prochaine, fit creuser son sépulcre et, disant adieu à ses frères, s'y coucha comme dans un lit, ce qui fait que plusieurs prétendent qu'il vit encore. On a été plus loin : d'après les *Acta Johannis*, il aurait été enlevé au ciel, sans passer par la mort comme Enoch et Elie. Les dates diverses de la mort de Jean que l'on recueille dans les Pères de l'Eglise n'ont pas plus de valeur historique que ces légendes. D'après Jérôme, il serait mort 68 ans après la passion du Christ, c'est-à-dire vers l'an 100 ; d'après Irénée et Georges Hamartolos, il aurait atteint le règne de Trajan (98). Suidas affirme de son côté qu'il aurait vécu 120 ans, ce qui nous porterait jusqu'au règne d'Adrien. Il vaut mieux renoncer à un calcul dont les éléments manquent absolument. Dans la tradition de l'Eglise chrétienne l'image de Jean, formée de tous les traits que nous venons de passer en revue, apparaît imposante. Elle est à côté de celle de Pierre et de Paul et les domine même par un air de douce lumière et de sereine grandeur. Ils sont les apôtres du passé ou du présent. Lui est l'apôtre de l'avenir, du millenium triomphant, de l'Eglise invisible se reposant dans la paix et la joie de la victoire parfaite. Il a l'aigle pour symbole et sa parole est la fin des révélations divines sur la terre. Mais on ne peut se dissimuler que cette séduisante figure, plus idéale que celle de Pierre et de Paul, est par cela même moins historique et qu'on cherche vainement à la retrouver dans le siècle apostolique. En l'examinant avec attention, on s'aperçoit bien vite que l'imagination chrétienne y a réuni et fondu en les émoussant des traits fort contradictoires et fort divers d'origine; traits pris tour à tour aux évangiles synoptiques, aux Actes, à l'Apocalypse, au quatrième évangile, aux épîtres johanniques, à la légende. Or, bien de ces données semblent s'exclure. S'appliquent-elles à un seul personnage ou à plusieurs? De l'enfant du tonnerre que grondait Jésus à l'apôtre de l'amour, à la figure du Jean ecclésiastique en passant par le voyant de Patmos, il y a une telle distance que si une seule âme d'homme l'a parcourue tout entière même pendant une vie de cent ans, nous nous trouverions en présence du plus prodigieux développement psychologique dont l'histoire humaine fasse mention. Aussi le doute s'impose-t-il à l'esprit et nous devons recon-

naître que la vie de Jean, l'apôtre de Jésus-Christ, comme l'origine de la littérature qui porte son nom, reste encore un mystère non éclairci. A. Sabatier.

JEAN (Epîtres et Evangile de). Au nom de Jean, apôtre de Jésus-Christ, sont rattachés par la tradition, outre l'Apocalypse, quatre livres du Nouveau Testament : trois courtes épîtres et l'évangile. L'identité d'auteur de ces quatre derniers écrits est généralement admise ; ils forment une famille intime, un groupe original au sein de la littérature apostolique. Le christianisme y apparaît élevé au-dessus des antithèses judéo-chrétiennes et pauliniennes, à une hauteur où tous les contrastes et toutes les oppositions se fondent dans l'unité d'un spiritualisme et d'un mysticisme d'une incomparable sérénité. Venus après tous les autres livres du Nouveau Testament, ils en sont comme la conclusion magnifique ; ils couronnent à la fois les écrits historiques et les écrits épistolaires ou théologiques, faisant la conciliation suprême du fait et de l'idée, portant l'histoire au niveau d'une doctrine et posant les premières assises de la dogmatique édifiée par les âges suivants. Un second caractère de cette littérature dite johannique est d'être anonyme et mystérieuse. La première épître est sans adresse ni signature. Dans les deux autres, l'auteur se nomme du nom indéterminé de πρεσβύτερος. On discute pour savoir ce que cache le nom de « la Dame élue » à qui la seconde est adressée. Les manières mystérieuses de parler ne manquent pas non plus dans la troisième (v. 7 et 9). Dans le quatrième évangile, l'auteur, présent partout, reste toujours invisible et impénétrable. Tout en se montrant, il se cache et s'enveloppe de voiles. Enfin le XXIe chapitre, qui est un appendice à l'évangile, offre le même caractère. Les témoins qui doivent garantir le récit de leur maître ne se nomment pas et ne se laissent pas deviner. On remarquera que cet anonymat persistant n'est pas un simple accident, mais un système ; comme dans toutes les écoles mystiques, le mystère semble être ici un devoir de piété. Si nous consultons la tradition ecclésiastique, nous n'obtenons pas beaucoup plus de lumière. En partant des témoignages d'Origène et de Tertullien (200) et remontant avec Clément d'Alexandrie, Irénée, Polycrate d'Ephèse et Théophile d'Antioche (180), puis avec Celse, le fragment de Muratori, Athénagore, Tatien, Héracléon et les Valentiniens (170), nous atteignous aisément l'époque de Justin Martyr et des Homélies clémentines qui attestent également la présence du quatrième évangile vers l'an (150). A ce moment, la tradition devient plus incertaine et plus contestée. Cependant Papias et Polycarpe, qui ont connu la première épître de saint Jean, Basilide et Valentin qui ont cherché des appuis à leur spéculation dans l'épître et le prologue de l'évangile, le *Testament des douze Patriarches*, écrit avant la guerre juive d'Adrien et qui suppose nos écrits johanniques, sans parler des lettres d'Ignace, nous permettent de faire un pas de plus et d'arriver jusqu'en l'an 130, comme date où nos écrits sont pleinement connus et adoptés par l'Eglise. N'existent-ils que de ce moment ? Le témoignage du chapitre XXIe remonte sans nul doute plus haut encore. Cet

appendice de l'évangile se trouve dans les plus anciens manuscrits, il a toujours fait corps avec l'ouvrage lui-même, et, dès-lors, nous permet de remonter au moins dix ou quinze ans plus haut. C'est ainsi qu'on peut atteindre approximativement le règne de Trajan (voyez pour cette discussion des témoignages externes du quatrième évangile : Zeller, *Die æusseren Zeugnisse über das Dasein und den Ursprung des vierten Ev. Theol. Jahrbb.*, 1845 et 1847 ; Riggenbach, *Die Zeugnisse für das Ev., Johannis untersucht*, programme de 1866; Godet, *Introduction au Comment. sur l'Ev. selon saint Jean*, 2e éd., 1876, etc.). Tous ces anciens témoignages, aussi bien que le caractère de la littérature johannique, nous conduisent à Ephèse comme à son berceau. Bien que les quatre documents qui la composent respirent le même esprit et soient écrits d'un même style, est-il absolument certain qu'une seule main y a travaillé ? L'appendice du quatrième évangile nous montre un cercle de disciples entourant et appuyant le maître principal et ajoutant pour les Eglises leur garantie à ses affirmations. Il faut donc supposer à Ephèse, vers les premières années du second siècle, un cénacle mystique, une école johannique d'où nos écrits sont issus. Il est remarquable que c'est de cette même région qu'était partie l'Apocalypse trente ans auparavant. Nous persistons à affirmer que ce livre et le quatrième évangile ne sont pas sans relations intimes. C'est une autre question de savoir s'ils ont été rédigés par le même auteur. On ne pourrait le soutenir qu'en supposant dans la vie de Jean, le voyant de Patmos, une révolution si radicale et si entière qu'elle ne pourrait guère tenir dans le cadre psychologique d'une seule existence humaine. On trouve dans l'Apocalypse le germe de la piété mystique qui s'est développée plus tard à Ephèse; mais une fois ce point réservé, il faut reconnaître que le style, les idées, le point de vue général, tout le reste enfin décèle un autre horizon religieux, une autre éducation et une autre époque. Que l'auteur ou les auteurs de la seconde littérature johannique à Ephèse aient été en rapport avec l'apôtre Jean qui paraît bien être l'auteur de l'Apocalypse ; que celui-ci même, prolongeant sa vie en Asie Mineure, leur ait servi de patron et leur ait apporté une tradition évangélique indépendante des synoptiques, c'est l'hypothèse qui nous paraît la plus vraisemblable et le mieux expliquer tous les faits. Mais elle doit être éprouvée par l'examen interne du quatrième évangile lui-même. Chose étrange et singulière, nous rencontrons dans la tradition une donnée nouvelle qui vient compliquer encore ce problème déjà si obscur. Nous rappellerons, en effet, que la tradition ecclésiastique des premiers siècles connaît à Ephèse, vers la fin ou au commencement du second siècle, deux personnages du nom de Jean : l'apôtre et le presbytre. Plusieurs Pères, comme Jérôme, les ont confondus ; d'autres, comme Eusèbe, les ont distingués. Il sera toujours bien difficile de faire la part qui peut revenir à chacun d'eux dans ce dernier chapitre de la littérature du Nouveau Testament.

I. Epitres. Les épîtres, la première en particulier, rappellent la théologie du quatrième évangile dont elles ne sont que l'application

pratique. Mais est-il permis d'en conclure qu'elles sont postérieures ? Il ne faut pas oublier que l'auteur a prêché assez longtemps sa doctrine avant de la résumer et fixer dans son grand ouvrage, où seulement elle apparaît complète, arrondie et mûre. C'est en effet une doctrine prêchée, non écrite, que rappelle l'auteur de la première épître (ἀπαγγέλλομεν, I, 3). Aussi a-t-elle ici quelque chose de plus flottant et de moins développé que dans l'évangile. On peut relever quelques différences dans la nuance de la pensée qui confirment cette impression générale. L'espérance de la parousie imminente du Christ est plus accentuée dans l'épître, moins idéale et plus voisine de l'espérance primitive des apôtres. Nous y surprenons la notion de l'Antechrist en transformation. Elle n'a pas encore disparu comme dans l'évangile ; mais ce n'est plus celle de l'Apocalypse. Elle n'est plus qu'une abstraction désignant essentiellement l'erreur ou l'hérésie en opposition avec la vraie foi. La doctrine de l'expiation y a une forme plus juive que dans le quatrième évangile et s'exprime par le terme ἱλασμός qui manque à ce dernier. Le jugement et la résurrection y sont conçus plus extérieurs et d'une façon moins exclusivement psychologique et morale. L'auteur semble donc ici faire son évolution suprême, se dégager de l'eschatologie judéo-chrétienne et monter vers les hauteurs de son idéalisme mystique. Nul écrit du Nouveau Testament ne se prête moins à l'analyse que celui-là. On peut même se demander si nous sommes en présence d'une lettre s'adressant à des lecteurs particuliers avec un but spécial. On dirait plutôt une homélie familière, pleine sans doute d'une idée dominante, mais où les pensées de détail se succèdent sans ordre logique, appelées par les incidents du discours, par le dernier mot qui vient d'être écrit. Aussi renoncerons-nous à les distribuer ici dans un cadre quelconque. Il suffira de noter l'idée inspiratrice et le sentiment particulier qui résonnent sous toutes les lignes et en font l'unité. pour ne pas dire la monotonie. Cette idée, exprimée dans le premier verset, c'est la réalité et l'incarnation de la parole de vie dans la personne du Christ, qui se communique et se propage par la foi dans tous les croyants. D'un autre côté, toute la richesse de cette communion et de cette foi vivante se manifeste dans l'amour, le commandement nouveau qui résume et accomplit tous les autres. C'est cette prédication répétée qui a valu à son auteur le surnom d'apôtre de l'amour. A quels lecteurs l'épître est-elle adressée ? Ils restent aussi mystérieux que l'auteur lui-même. Aucune circonstance historique ou géographique ne permet de les deviner. On les a cherchés un peu partout jusqu'au pays des Parthes. Les manuscrits latins depuis Augustin renferment en effet la suscription *ad Parthos* qui n'est peut-être qu'une mauvaise forme de πρὸς παρθένους, suscription qu'au dire de Clément d'Alexandrie portait la seconde épître et qui aura été transportée à la première. On sait que Jean avait aussi reçu dans la tradition le titre de παρθένιος. On peut donner une autre explication : la lettre, sans nul doute, est encyclique, adressée aux membres dispersés de l'Eglise, *ad dispersos*, comme l'épître de

Jacques, qui, précisément, porte cette indication chez Victor de Capoue. C'est peut-être de là, par corruption et par la faute des copistes, que sont venues les leçons postérieures et latines, *ad Parthos* ou *ad Spartos*, comme le porte encore un manuscrit de Genève. Le seul point un peu plus clair, c'est la tendance hérétique combattue par l'auteur. Deux erreurs, qui sans doute dérivaient de la même source, sont signalées et condamnées avec énergie. La première est un libertinisme mystique qui, croyant posséder par l'extase gnostique, le Père et le Fils, n'avait plus aucun scrupule moral, et prétendait ne plus connaître le péché (I, 8.10). La seconde est le docétisme qui niait le Christ venu en chair et que l'auteur déclare être proprement la doctrine de l'Antechrist. A cette polémique se rapportent non seulement les versets II, 22; IV, 2; 2e Epit., 7; mais aussi la déclaration solennelle qui ouvre la lettre. « Ce que nous avons entendu dès le commencement, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nos mains ont touché de la parole de vie, nous vous l'annonçons; » déclaration qui est moins celle d'un témoin historique de Jésus, que celle d'un croyant et de tous les croyants, ayant l'assurance de la réalité de cette manifestation, non seulement dans leur foi, mais aussi dans la tradition apostolique. Ces deux erreurs combattues nous placent en présence d'un gnosticisme chrétien qui avait déjà pénétré dans l'intérieur de l'Eglise et menaçait d'en dissoudre le fondement. Plusieurs critiques ont cru reconnaître ici l'hérésie de Cerinthe; les preuves ne sont pourtant pas suffisantes. Tout ce que nous pouvons dire, c'est qu'il faut descendre jusqu'à la fin du premier siècle ou au commencement du second pour rencontrer le milieu que la lettre suppose. Plusieurs théologiens, surtout l'école de Tubingue, ont voulu l'attribuer à un autre auteur que le quatrième évangile : c'est là de l'hypercritique au plus haut degré, que le bon sens et la première et naïve inspection des faits suffisent à réfuter. On pourrait aussi aisément inventer des auteurs différents pour les deux petites épîtres attribuées à Jean et écrites par l'Ancien à des amis. La conclusion n'en serait pas moins excessive. Le style trahit sinon une plume identique, du moins un même cercle intime. Il est vrai qu'on hésite devant ce titre de πρεσβύτερος que se donne l'auteur, ne sachant s'il faut l'expliquer par l'âge ou par la dignité ecclésiastique. Dans ce dernier sens, on serait amené à penser à Jean le presbytre, cette ombre de Jean l'apôtre, qu'il est aussi difficile de bannir de l'histoire que de bien discerner. Mais ce n'est là sans doute qu'un rapprochement fortuit. De ces deux billets, le dernier est le plus clair; il est adressé à un certain Gaius, ami de l'auteur. Il fait allusion à un Diotréphe qui tyrannise une communauté chrétienne et que l'Ancien se prépare à châtier comme il le mérite. Il est question aussi d'un Démétrius, disciple fidèle, également inconnu. La seconde épître est plus qu'une énigme. Dans cette phrase, ὁ πρεσβύτερος ἐκλεκτῇ κυρίᾳ, on se demande où est le nom propre et même s'il y en a un; on peut traduire en effet de trois manières : « L'Ancien à l'élue Kyria », ou encore « l'Ancien à la dame Eclecté », ou enfin « l'Ancien à la dame élue » sans autre désigna-

tion. Tout cela importe peu, car ce qui paraît certain, c'est que le billet n'est pas adressé à une personne particulière, mais à une communauté cachée sous cette personnification, comme Jérôme et Clément d'Alexandrie l'avaient déjà indiqué. C'est à l'épouse du seigneur (κυρία féminin de κυρίος) qu'écrit l'Ancien. De cette manière seulement on comprend qu'il puisse lui dire que ses enfants sont connus et aimés de tous, et faire entendre en même temps qu'il en est qui sont tombés dans une grave hérésie. Ne serait-il pas dès lors possible de relier intimement cette seconde épître à la troisième, et de voir dans cette Eglise, l'Eglise même de Gaius ou de Diotréphe, en rapportant à la seconde les mots de la troisième : « J'ai écrit à l'Eglise ? » (v. 9). Nous aurions alors deux billets envoyés dans la même localité où existaient des troubles intimes ; l'un public et l'autre privé. Quoiqu'il en soit, ces deux dernières épîtres n'ont pas eu dans l'Eglise la même bonne fortune que la première ; tandis que celle-ci est connue dès la plus haute antiquité (Papias, Polycarpe) et reste toujours un homologoumène, c'est-à-dire un livre incontesté, les deux autres demeurent longtemps inconnues (ce qu'explique aisément leur petitesse), n'apparaissent qu'à la fin du second siècle, et n'ont cessé d'être suspectées jusqu'à Jérôme. Le canon dit de Muratori leur est certainement défavorable ; la Peschito ne les a pas reçues. Tertullien, Cyprien, Irénée ne semblent connaître qu'une lettre de Jean. Origène oppose les deux dernières comme contestées à la première qui est généralement admise. Denys d'Alexandrie ne se prononce point. Eusèbe les place parmi les antilégomènes et Jérôme le suit. Aujourd'hui, la critique plus indépendante des circonstances extérieures et plus large ne porte pas sur elles un autre jugement que sur leur aînée.

II. Evangile. L'évangile selon saint Jean devrait son origine, d'après la tradition, à la prière que les disciples du vieil apôtre lui auraient adressée de mettre par écrit la vie du Seigneur, pour réfuter les erreurs naissantes au sein de l'Eglise (canon de Muratori, Clément d'Alexandrie, chez Eusèbe, *H. E.*, VI, 14 ; Eusèb., III, 24 ; Irénée, *Adv. Hær.*, III, 11 ; Jérôme, *In Matth. proœmium*). Aux yeux de l'école d'Alexandrie, les trois premiers évangiles paraissaient insuffisants. Ils n'avaient donné que le corps matériel, l'écorce extérieure de l'histoire. Jean écrivit l'histoire spirituelle et en donna la vérité idéale et profonde ; dès lors, son évangile fut opposé aux trois autres comme le πνεῦμα au σῶμα (Clément d'Alexandrie, dans le passage d'Eusèbe cité plus haut). Origène, qui voyait dans les évangiles la couronne de toute l'Ecriture, faisait du quatrième la couronne de l'histoire évangélique elle-même. Les autres Pères de l'Eglise ont une vue moins profonde. Ils se contentent de dire que notre écrit a eu pour effet de combler les lacunes historiques des trois premiers. En général et sauf Jérôme (*De viris illust.*, 9), les Pères font composer le quatrième évangile par Jean, en Asie, après l'Apocalypse. Cette tradition du second au quatrième siècle, n'a guère rencontré que l'opposition obscure des marcionites et des aloges, qu'il est permis de négliger. Ce n'est que de notre temps que l'authenticité de cet évangile est devenue une grosse

question, la plus grosse et la plus discutée de tout le Nouveau Testament. En Angleterre, dès 1792, elle est posée ouvertement par Evanson (*The dissonnance of the four generally recived Evangelists and the evidence of their respective authenticity examined*). Les objections du critique anglais furent accueillies et fortifiées en Allemagne par Erkmann (1798), Cludius, Schmidt et surtout par Vogel qui assigna au tribunal du jugement dernier, l'évangéliste Jean et ses commentateurs (*Der Ev. Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht*, 1801). A cette première attaque répondirent si bien Priestley et Simpson en Angleterre, Storr, Süskind, Wegscheider, Eichhorn en Allemagne, que Eckermann et Schmidt rétractèrent leurs objections. La lutte recommença en 1820 par le petit livre de Bretschneider, intitulé : *Probabilia de evangilii et épistol.Johannis apost.indole et origine* (1820). Ici, la critique était supérieure, les observations plus riches et plus fines, les causes de doute plus nombreuses et plus graves. De Wette ébranlé, déclara que l'authenticité de l'évangile n'était plus chose évidente. Cependant, la défense conduite par Lücke, dont le riche commentaire date de cette époque, fut si forte et si complète, que le quatrième évangile triompha encore de ses adversaires et que Bretschneider lui-même se déclara satisfait. Schleiermacher et son école firent de cet écrit leur évangile préféré ; ils lui sacrifiaient volontiers les trois autres et y appuyaient presque exclusivement leurs travaux historiques aussi bien que leurs spéculations. Cependant ce triomphe n'était qu'apparent ; les opposants ne manquaient pas et la mêlée allait recommencer plus acharnée et plus grave. Conservateurs et rationalistes devaient se battre sur cet évangile, comme autrefois les Grecs et les Troyens autour du corps de Patrocle. Les nouvelles attaques de Strauss et de Lützelberger (1835 et 1840), furent le signal de cette troisième lutte. Strauss un instant hésita, douta de ses doutes et laissa voir qu'il y avait dans le système de la négation de l'authenticité plus de parti pris que de véritable conviction historique (3e éd. de la *Vie de Jésus*, préface). C'est qu'on n'avait encore étudié cet évangile que du dehors, pour ainsi parler, et qu'on n'en avait pas pénétré la nature intime. La critique négative ne le comprenait pas. Baur se mit à l'œuvre. Le premier, il fit voir que la question d'authenticité n'était pas ici la chose essentielle ni le point décisif ; qu'il s'agissait surtout d'en apprécier le caractère et la valeur historique. Par une analyse rigoureuse de l'organisme interne et des parties constitutives de cet écrit, il en mit en pleine lumière la nature dogmatique. Ce qu'on avait pris pour de l'histoire n'était plus qu'une construction métaphysique, une spéculation où venaient se concilier et se fondre les antithèses et les conflits de l'Eglise primitive (*Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evang.*, 1847). M. Reuss arrivait à peu près à la même conclusion. Moins systématique, son exégèse était peut-être plus capable de convaincre. Aussi depuis lors, malgré toutes les réfutations, il n'a plus été permis de méconnaître le caractère théologique de l'évangile. Ce fait a mis fin à tous les essais d'harmonistique tentés entre les trois premiers et le quatrième,

car il n'est pas possible de réunir dans un même cadre ou même de comparer ce qui n'est pas de même nature. Cependant tout n'était pas dit. Les origines de cet évangile n'étaient point expliquées. L'authenticité niée par l'école de Tubingue fut défendue non seulement par Ebrard (*Das Ev. Joh. und die neueste Hypothese über seine Entstehung*, 1845), par Bleek, Fromann, Luthardt, Meyer, mais encore par Hase, Reuss, Ewald, qui montraient par là que l'origine apostolique de l'écrit n'était pas inconciliable avec la négation de son caractère historique. Baur et Zeller en avaient placé la composition vers l'an 170. Il fallut abandonner cette position et reconnaître l'existence de l'évangile vingt ou trente ans plus tôt. Hilgenfeld essaya d'en expliquer l'origine en le faisant sortir du gnosticisme et en particulier de l'école valentinienne ; il a dû renoncer en grande partie à cette hypothèse (*Hist. Kritische Einleit. in das N. T.*, 1875). Keim en avait d'abord reporté la date au règne de Trajan : il est plus tard descendu à celui d'Adrien. C'est ainsi qu'après avoir triomphé sur le fait du caractère théologique de l'ouvrage, la critique de l'école de Tubingue était vaincue dans ses hypothèses diverses sur ses origines historiques. Les opinions extrêmes souffraient tour à tour d'éclatantes défaites. Il était impossible qu'on ne tentât pas dès lors une voie moyenne en essayant de faire la part de tous les faits dûment constatés. Déjà Weisse (*Die evangeliche Geschichte kritisch und philosophisch bearbeited*, 1838 ; *Die Evangelienfrage*, 1856), Alexandre Schweizer (*Das Ev. Joh. nach s. innern Werthe kritisch untersucht*, 1841), à des points de vue divers, avaient essayé de distinguer dans l'évangile un noyau apostolique et primitif et une amplification postérieure. Ces essais de séparer l'authentique de l'inauthentique ne pouvaient réussir, condamnés à l'avance par la vivante et profonde unité de la composition. Y tracer à l'intérieur une ligne de démarcation, c'était vouloir déchirer la robe sans couture du Seigneur. Et cependant ces critiques ne se trompaient pas tout à fait. Il est certain que le quatrième évangile n'a pas qu'une seule face. Après en avoir nettement constaté le caractère dogmatique, Weizsæcker n'a pas moins réussi à en démontrer le côté et la valeur historiques (*Untersuchungen über die evangelische Geschichte*, 1864), seulement il s'est gardé de séparer le fait de l'idée, l'histoire de la doctrine qui se pénètrent et se reflètent réciproquement d'un bout à l'autre. Depuis lors, la plupart des nouveaux critiques à des degrés différents reconnaissent dans le quatrième évangile une tradition positive et originale sur la vie de Jésus. MM. Renan, Holzmann, Michel Nicolas, auxquels est venu se joindre M. Reuss (*Littérature johannique. Bible*, 1879) ont développé une manière de voir analogue, tandis que M. Godet dans son *Commentaire* (2e éd., 1876) défend encore énergiquement l'opinion traditionnelle. Ceux qui font valoir le double caractère de l'évangile devaient aussi aboutir à une opinion intermédiaire sur la question d'authenticité et faire écrire l'ouvrage par un disciple qui aurait développé et systématisé ce qu'il avait pu entendre raconter à l'apôtre de Jésus. M. Renan a fini par s'arrêter à Jean le presbytre (*Orig. du Christianisme*, VI, 1879). Il n'y

qu'une difficulté dans cette conclusion : c'est qu'il faut alors avouer que le disciple inconnu, quel qu'il soit, reste infiniment plus grand que celui qui lui a servi de patron. — Ce qui frappe en effet tout d'abord c'est la puissance véritablement magistrale avec laquelle l'auteur domine et traite la matière de son récit. Sa réflexion religieuse l'a pénétrée de part en part et la façonne avec une aisance incomparable au but religieux qu'il se propose. Ce but est nettement indiqué dans le dernier verset de l'évangile : « Ces choses (entre beaucoup d'autres) ont été écrites pour que vous croyiez que Jésus est le fils de Dieu et que par cette foi vous ayez la vie » (XX, 31). Sans doute le récit synoptique n'est point désintéressé. Matthieu, Marc et Luc veulent aussi produire la foi chez leurs lecteurs. Mais ce dessein chez eux plane en quelque sorte au dessus de l'histoire sans la pénétrer ni l'organiser. Il en est tout autrement dans le quatrième évangile. L'auteur a longtemps considéré en elle-même cette idée de la divinité de Jésus et l'a formulée dans le théorème philosophique du *logos* ; elle devient l'âme intérieure du récit qui n'en est plus que l'explication et l'épanouissement dans la sphère des réalités sensibles. De là, ce simple et admirable prologue qui domine tout l'évangile. Jésus n'est plus seulement le Messie attendu de son peuple. Toute son histoire est arrachée au cadre géographique et national qui l'enfermait d'abord pour prendre une signification absolue et universelle. Elle est pour les hommes de tous les temps et de tous les pays la révélation suprême de la « vérité », le rayonnement de la « lumière, » la source et l'épanchement de la « vie ». Les réalités contingentes, les événements historiques du ministère de Jésus, sans disparaître, se transforment et se transfigurent dans cette doctrine du Verbe fait chair. Le personnage de Jean-Baptiste n'a plus rien de son originalité, de son indépendance, de son caractère si pittoresque. Son rôle est réduit à celui d'un témoin, et son témoignage déposé, il n'a plus rien à faire dans l'histoire et s'évanouit. Les miracles sont moins nombreux que dans les synoptiques; mais ils sont autrement importants et significatifs. Là c'étaient des actes de charité que Jésus se laissait arracher par la pitié ou la prière des malheureux. Ici ce sont des actes révélateurs préparés, réfléchis, j'ai presque dit calculés pour manifester progressivement la gloire toujours plus haute du Fils de Dieu. Ce sont des σημεῖα, c'est-à-dire des signes d'une idée particulière qui s'y voile sous une enveloppe matérielle. N'y voir que le fait extérieur ce n'est pas les comprendre. L'auteur en a fait autant de symboles ou de mythes théologiques dont la foi doit pénétrer et retenir le contenu spirituel et éternel. Qu'est, par exemple, dans la pensée de l'évangéliste, le miracle de la multiplication des pains, sinon la manifestation concrète de la vérité dont Jésus développe ensuite dans son discours sur le pain de vie, ou la guérison de l'aveugle-né et la résurection de Lazare, sinon la mise en scène de ces autres vérités de la foi : « Je suis la lumière du monde ; je suis la résurrection et la vie ? » Il ne faut plus s'étonner dès lors de la prédominance des discours sur les miracles. Non seulement ils tiennent une plus large place, mais ils sont autrement

importants. La foi que le miracle seul produit n'est pas encore la foi véritable. Jésus en fait peu de cas. La foi supérieure vient de la parole. C'est la réception du *logos* de Dieu dans l'âme qui aime la lumière et vient à elle. Dans les discours le Fils de Dieu se révèle entièrement et sans voile. On a beaucoup discuté sur leur fidélité historique. Il suffit de les comparer d'un côté aux discours authentiques de Jésus dans les trois premiers évangiles et de l'autre au style de la première épître de Jean pour se convaincre que la rédaction au moins en appartient à l'évangéliste. Dans leur suite logique et leur progrès calculé, ces discours particuliers de Jésus ne forment en réalité qu'un seul discours où se développe une seule idée : « Je suis le chemin, la vérité, la vie. » Aussi Jésus, en parlant, renvoie-t-il parfois à ce qu'il a dit plus haut, comme si ses auditeurs n'avaient pas changé. Au lieu de brèves sentences frappées en médailles d'un relief extraordinaire, nous n'avons ici que des développements souvent monotones de la même pensée. On dirait une spirale où la pensée s'enroule en s'élevant. La parabole, si originale dans la bouche du Maître, devient allégorie. Le mot de circonstance ou paradoxal, même quand il est conservé intact, comme II, 19 ou III, 3, perd son caractère d'actualité concrète ou pittoresque dans l'interprétation théologique de l'auteur. Un de ses procédés habituels correspondant fort bien au dualisme fondamental de l'évangile où se heurtent la lumière et les ténèbres, c'est de présenter les interlocuteurs de Jésus comme incapables de comprendre sa pensée spirituelle et s'achoppant toujours au sens matériel et extérieur de ses paroles (Nicodème, la Samaritaine ou les juifs de Capernaüm, etc.). Quelquefois les allocutions de Jésus ne sont pas même motivées. Tel discours, comme celui du chapitre XII, 44, n'est que le résumé des précédents, la formule générale de toute une période. On sent très bien, au peu de souci que l'auteur a des interlocuteurs de Jésus ou de ses auditeurs, qu'il songe beaucoup moins à eux, en rédigeant ces discours, qu'à ceux qui les liront et qui doivent en profiter. La même raison explique sans doute aussi le caractère des personnages mis en scène dans l'histoire évangélique. Ce ne sont pas seulement des acteurs individuels ; ce sont des types représentant des classes particulières. Nicodème, la Samaritaine, Simon Pierre, Thomas marquent les échelons gradués d'une foi toujours plus lumineuse et plus haute. Enfin la même idée mère de l'évangile en explique seule la composition et le plan profondément réfléchi. Deux principes opposés, la lumière et les ténèbres, indiqués nettement dès le prologue, dominent l'histoire qui n'est plus que le développement tragique de leurs conflits. D'où l'idée si profonde et si neuve de la κρίσις ou jugement (III, 16-22) qui n'est plus, comme dans les synoptiques, le jugement dernier, mais la séparation progressive accomplie dans le monde par la revélation du *logos* entre les enfants de lumière et les enfants des ténèbres, chacun retournant au principe même de sa nature. A mesure que la foi d'un côté se développe et grandit, l'incrédulité, de l'autre, se prononce, devient de l'hostilité, et amène logiquement la catastrophe

finale. A ce point de vue, notre évangile est un drame admirable d'unité profonde et de conséquence fatale; il se divise de lui-même en trois actes bien distincts. Le premier, qui comprend les six premiers chapitres, est la révélation du *logos*; il amène la séparation entre les juifs hostiles et les disciples fidèles et trouve sa conclusion dans la déclaration de saint Pierre : « A qui irions-nous qu'à toi? Tu as seul les paroles de la vie éternelle; nous avons cru et nous avons connu que tu es le Saint de Dieu » (VI, 69). Le second acte qui va de VII, 1 à XII, 50, nous présente la lutte morale et dialectique du Christ, lumière et vie du monde, contre l'incrédulité représentée d'abord par les frères mêmes de Jésus et personnifiée plus généralement dans le peuple juif tout entier. Le Christ réfute toutes les objections, dissipe les malentendus, les prétextes hypocrites, les raisonnements spécieux et met à nu la racine première de cette opposition, qui est une pensée diabolique, la haine de la vérité et de la lumière. Le troisième acte enfin amène le dénouement. Tout entretien avec les adversaires cesse et serait désormais inutile. L'incrédulité démasquée et vaincue n'a plus de recours qu'à la violence, à cette pensée de meurtre qu'elle portait en elle dès le commencement. Par contre, Jésus se rapproche de ses disciples, s'épanche en effusions touchantes, les console, leur donne sa paix et sa joie, sa lumière et sa force pour qu'ils puissent le remplacer et continuer son œuvre. Enfin le dénouement arrive. La condamnation portée par Caïphe sur Jésus, trouve un exécuteur malgré lui dans Pilate, le gouverneur romain. Mais la violence accomplit une œuvre qui la trompe. La croix qui devait être la honte et la défaite du Christ est, au contraire, son exaltation et son triomphe. Il ressuscite pour les croyants plus glorieux et plus fort, tandis qu'il semble rester mort pour les incrédules. Ce dernier acte à la fois du supplice et de la glorification va du chap. XIII à la fin du chap. XX. On sait que le chap. XXI est un appendice et n'appartient pas au corps même de l'évangile. Tel est le plan organique de cet écrit où l'équilibre littéraire, l'harmonie savante de toutes les parties ne sont pas moins étonnants que la profondeur de la pensée et la richesse du sentiment. — Nous n'avons vu cependant qu'une face de l'évangile, la face théologique; il en a une autre qu'il faut également décrire pour avoir une caractéristique exacte et complète. L'idée pénètre et transfigure le récit, mais elle ne l'explique pas, car elle ne l'a pas enfanté. La logique de l'historien se plie aux faits et ne les crée pas. En voici une preuve remarquable : Si l'auteur a transporté en Judée et à Jérusalem le théâtre de l'activité de Jésus, c'est, dit-on, que la logique de son idée dogmatique le voulait ainsi. Le porteur de la lumière devait apparaître au centre des ténèbres, dans la capitale théocratique du judaïsme. Qu'on se mette un instant à ce point de vue : On sera bien surpris de voir commencer en Galilée, dans la synagogue de Capernaüm (VI) la « crise » dont le dénouement viendra à Jérusalem. On ne peut expliquer une telle dérogation au système de l'auteur que par le souvenir très net qu'il avait de la crise galiléenne. En effet son récit, à ce point, concorde au fond avec celui

des synoptiques qui placent également après la multiplication des pains l'abandon de Jésus, un changement grave dans les sentiments du peuple et de l'autorité politique et la confession solennelle que Pierre fait au nom des Douze. Nous venons de toucher au cadre géographique et chronologique de la vie du Christ. Celui que dresse le quatrième évangile est profondément différent de celui des synoptiques; mais il est aussi beaucoup plus vraisemblable. Il faut rappeler que ceux-ci ne donnent en réalité aucune indication précise. Les faits y sont agglomérés sans aucune distribution chronologique. C'est se méprendre et les interpréter grossièrement que d'affirmer que, suivant eux, le ministère de Jésus n'a duré qu'un an. Rien absolument ne l'indique. L'action si profonde et si méthodique du Maître, l'éducation si laborieuse de ses apôtres, les changements et les variations de l'opinion publique à son sujet, la circonspection des autorités juives, le progrès de l'opposition qu'il soulève, tout empêche d'enfermer sa vie active dans de si étroites limites. Les synoptiques ne mentionnent expressément qu'un seul voyage à Jérusalem. Mais encore ici leur récit n'est pas vraisemblable et se dément lui-même par plusieurs détails. Dès les premières prédications de Jésus en Galilée, nous voyons à sa suite des gens et même des scribes et des pharisiens de Jérusalem et de la Judée (Matth. IV, 25; Marc III, 7; Luc VI, 17). Dans ce qu'on appelle « le récit de voyage », de l'évangile de Luc (IX, 51-XVIII), se trouvent des faits qui se sont passés en Judée et des paraboles prononcées à Jérusalem, comme par exemple la visite à Marthe et à Marie et les paraboles du bon samaritain, du pharisien et du péager, etc. Comment en entrant solennellement dans la capitale, Jésus pouvait-il s'écrier : « Jérusalem, *combien de fois* j'ai voulu rassembler tes enfants, comme une poule rassemble ses poussins sous son aile! tu ne l'as pas voulu! » s'il visitait la ville pour la première fois, alors qu'il ne s'y est pas même fait entendre? Les autorités juives semblent bien connaître Jésus et depuis assez longtemps. Enfin il a ici des amis et des disciples comme le maître de l'âne qui lui sert de monture, comme celui de la maison où il fait préparer la Pâque, comme Joseph d'Arimathée qui viendra réclamer son corps à Pilate. La fondation de l'Eglise à Jérusalem et les premiers succès de la parole de Pierre ne rendent pas moins indispensable une assez longue activité de Jésus en Judée. La tradition dont les synoptiques sont l'écho a dû, par un procédé naturel de concentration, condenser en deux groupes les faits de la vie de Jésus, le groupe galiléen et le groupe judéen, sans établir entre eux aucune transition. Mais la réalité a été moins simple, comme le prouve le résultat même des recherches de Luc et sa manière de présenter la vie de Jésus qui brise le cadre de Marc et de Matthieu et s'achemine obscurément vers celui du quatrième évangile. Il faut donc affirmer que sur tous ces points, ce dernier ne s'écarte des synoptiques que pour rester plus fidèle à l'histoire. Son cadre chronologique est très net et très fixe, très indépendant même du plan logique du récit : il offre de larges lacunes (entre le chapitre VI et le chapitre VII ; par

exemple encore les derniers mois du séjour de Jésus en Perée et dans les montagnes d'Ephraïm) où trouvent place les récits des synoptiques qu'il connaît mais qu'il ne veut pas redire. Si l'auteur avait inventé ce cadre, comment aurait-il négligé de le remplir? Sur d'autres points particuliers, il corrige hardiment les données de la tradition antérieure avec non moins de bonheur. Pour l'époque de l'emprisonnement du Baptiste, il corrige par exemple Matth. IV, 12 et nous apprend que Jésus a quelque temps exercé son ministère à côté de son précurseur et pratiqué au moins par ses disciples le baptême de repentance. De même, avec toute vraisemblance, il place le dernier souper de Jésus non plus au soir du 14 nisan; mais du 13 et avance sa mort de vingt-quatre heures. N'est-ce pas un singulier contraste que ce souci minutieux des circonstances de temps et de lieu, à côté du caractère dogmatique et idéaliste de cet évangile? Ce n'est pas tout. L'auteur, quel qu'il soit d'ailleurs, est juif d'origine. Il y a dans le Nouveau Testament des styles plus marqués d'hébraïsmes; il n'en est pas de plus hébraïque de caractère. Sous la forme grecque assez pure et facile, vous saisissez encore le parallélisme (antithèse ou répétition) qui est, chez les auteurs hébreux, la forme constante du développement littéraire. L'idée même qui fait le fond de l'évangile, la reconnaissance du Messie par quelques-uns et son rejet par la masse du peuple, est une idée juive. L'Ancien Testament, lu dans sa langue originale, est souvent cité et plus souvent encore paraphrasé ou imité d'un bout à l'autre. Toutes les narrations évangéliques ont comme leur motif et leur type dans l'histoire sacrée d'Israël. Les plus subtiles discussions rabbiniques sont familières à l'auteur. Ce juif est encore d'origine palestinienne. On en est bientôt convaincu par la connaissance exacte des coutumes, des préoccupations nationales, des localités précises dont il fait preuve dans son récit. Il détermine très bien et nomme les lieux où Jean baptisait. Il sait que Bethsaïda était le village natal de Pierre, d'André et de Philippe, comme Béthanie celui de Marthe et de Marie. Ses indications sur Béthesda, Siloam, le torrent du Cédron, Gethsémané, sur la vallée du puits de Jacob, etc., décèlent un homme qui a longtemps vécu et voyagé en Palestine. Il faudrait relever également ce qu'il dit sur l'époque de la construction du temple, sur le portique de Salomon, sur le lieu du trésor, etc., etc. Mille traits de détails et sans rapport aucun avec l'idée dogmatique qui le préoccupe, illustrent sa narration et prouvent une tradition sûre autant qu'indépendante sur la vie de Jésus : « C'était la dixième heure;... c'était l'hiver;... il était nuit;... cet homme s'appelait Malchus;... sa tunique était sans couture; » etc., etc. Toute l'histoire de la Passion, si neuve encore après le récit synoptique et si concordante avec lui au fond, est semée de ces souvenirs personnels qu'il est impossible de méconnaître. On peut discuter sur la valeur de quelques-uns, comme on discute sur les données des autres évangiles, mais on ne peut nier qu'il y a ici une narration parallèle digne d'attention. En analysant les discours mis dans la bouche de Jésus, on fait une série d'observations semblables. L'auteur se garde de

mettre sur ses lèvres le terme théologique de *logos*, et plusieurs des assertions de Jésus ne cadrent point avec la doctrine que ce mot exprime. Entre les Juifs et le Seigneur, ce n'est point la question du *logos*, c'est la question messianique qui est incessamment débattue. Mais ce qui prouve mieux encore que l'auteur met en œuvre des paroles historiques fournies par la mémoire, c'est qu'il s'arrête souvent à les commenter, et que son commentaire est loin de pouvoir être accepté sans contestation (II, 19-21 ; IV, 35-38 ; VII, 38-39 ; XI, 50, etc., etc.). Ce phénomène précieux à recueillir revient plus de dix fois. On y sent bien la différence entre la parole de Jésus recueillie par la mémoire et la méthode d'exégèse allégorique familière à l'auteur comme à tous ses contemporains. Enfin on peut noter en tête de presque tous les discours des paroles qu'à leur caractère paradoxal et profond, à leur accent particulier on n'hésite pas à reconnaître pour des sentences authentiques de Jésus : « Abattez ce temple et je le relèverai dans trois jours... Si quelqu'un ne naît de nouveau, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu... Le grain ne porte du fruit que s'il est jeté en terre et meurt. » etc., etc. Ce sont là des clous d'or qui supportent les tentures du discours, des textes qui font la matière et la richesse des méditations religieuses de l'auteur. Que l'on compare à ce point de vue les discours de l'évangile avec la première épître où l'auteur est seul et parle uniquement de son propre fonds, celle-ci paraîtra singulièrement pauvre ; elle tourne dans une seule idée. On voit bien que les paroles du Maître ne le soutiennent plus. Si dans l'Evangile, en effet, malgré les retardements et les piétinements sur place, la pensée marche cependant, les crises arrivent et les périodes se marquent distinctes, sous le vernis uniforme du style ; si les discours d'adieu, par exemple, ressemblent si peu aux discours de polémique, ce mouvement et cette variété sont uniquement dus, chacun peut s'en convaincre, à quelques-unes de ces paroles de Jésus qui arrivent successivement, changent la scène, posent un nouveau problème, ouvrent de nouvelles perspectives. Une comparaison de ces discours avec ceux des synoptiques, prouve qu'au fond la distance est moins grande qu'il ne le semble au premier abord. Des deux parts, vous rencontrez trois classes de discours, correspondant à trois phases distinctes du ministère de Jésus : les *discours d'appel*, les *discussions polémiques*, les *discours d'adieu*. Le fond de ces discours est le même, dans les situations parallèles ; seulement notre évangile ne donne que le contenu abstrait, la quintessence des diverses situations dont les synoptiques rendent la vie et le relief. Les paroles adressées à Nicodème et à la Samaritaine sont-elles autre chose que le résumé théologique de la période que signalent, dans les synoptiques, le sermon sur la montagne et les paraboles ? Que de scènes de discussion, dans le quatrième évangile, reproduisent la dialectique dont se sert Jésus pour repousser l'accusation d'être inspiré par Beelzébut ! Dans les discours d'adieu, on retrouve l'annonce des futures persécutions, les conseils à l'humilité, la promesse du Saint-Esprit, les consolations que Jésus donnait à ses

apôtres dans les derniers jours, d'après les premiers récits évangéliques. Les différences de la forme ne rendent que plus étonnante l'identité religieuse du fond. Clément d'Alexandrie avait raison de dire que les premiers évangélistes nous ayant donné la lettre de l'histoire, saint Jean en avait exprimé l'esprit. Mais la lettre n'est pas niée pour cela; elle est partout sous-entendue. Il y a sans doute quelque difficulté à concevoir comment ont pu se joindre dans une si harmonieuse unité deux caractères si différents, le caractère historique et le caractère dogmatique. Mais ils s'imposent l'un et l'autre avec une égale force à l'observateur attentif. De là vient que tour à tour les théologiens comme Baur ont pu le représenter comme un traité dogmatique, et d'autres, Credner et Bleek, Néander et Schleiermacher le prendre pour le document le plus exact de la vie de Jésus. Les uns et les autres ne voulaient voir que la face de l'écrit qui leur agréait le mieux. Il faut en faire le tour pour en bien juger. L'histoire s'idéalise dans la foi, et la foi s'incarne dans l'histoire. Cette unité du réel et de l'idéal dans cette exposition en est présisément le trait distinctif et éminent.— Un point non moins essentiel que ceux que nous avons touchés jusqu'ici, est le rapport littéraire de cet évangile avec les trois premiers. Nous ne parlons pas de la difficulté plus ou moins grande de concilier ses récits avec les leurs; c'est un problème qui appartient à la vie de Jésus; nous voulons parler de la position réfléchie et voulue que l'auteur a prise à l'égard de ses devanciers. Non seulement il suppose d'un bout à l'autre la tradition synoptique, sans laquelle sa propre narration resterait souvent une énigme; mais il la suppose écrite et fixée dans l'Eglise sous une forme à peu près semblable à celle que nous possédons encore. Tout ce qu'il dit de Jean-Baptiste n'est concevable qu'en lisant son récit après celui des autres évangélistes. Il raisonne sur le baptême de Jésus et oublie de le raconter; de même il ne mentionne pas l'institution de la cène, et le discours sur le pain de vie n'est qu'une dissertation sur ce rite. Il parle couramment des Douze et jamais il n'a indiqué l'institution de l'apostolat. Au commencement du chapitre VII, il résume en un mot le ministère de Jésus en Galilée que ses prédécesseurs avaient raconté tout au long. Le quatrième évangile n'est pas fait pour être lu isolément. C'est un large commentaire dont l'histoire synoptique reste le texte. Parfois celle-ci est citée positivement (IV, 44); parfois elle est contredite et corrigée avec intention marquée. La remarque de III, 24 « car Jean n'avait pas encore été mis en prison », est une correction sensible de Matth. IV, 12. Une intention semblable a sans doute dicté l'observation que le miracle de Cana fut le premier miracle de Jésus en Galilée. Une allusion se retrouve encore, XVIII, 13, où le mot πρῶτον est mis en vedette pour faire sentir sur ce point l'omission des premiers évangiles. Ces détails sont importants; comme ils sont absolument désintéressés, quelle qu'en soit la justesse, ils prouvent que l'auteur avait par devers lui l'autorité d'une tradition indépendante qui lui donnait le droit et le pouvoir de contredire celle de ses prédécesseurs. Il a donc connu un évangile de

Matthieu rédigé en grec, car c'est lui que visent surtout ses corrections. Il est encore plus certain qu'il a connu celui de Luc. Il suffit de comparer Luc X, 37 avec Jean XI, 1. La forme de la phrase de Jean ne se conçoit que s'il avait le récit de Luc sous les yeux ; comparez encore Luc XXI, 37, avec Jean XVIII, 2. Dans les scènes de la passion les deux récits se côtoient et ont des traits communs qui manquent chez Marc et Matthieu : La flagellation de Jésus considérée comme une concession de Pilate, l'inscription en trois langues mise à la croix, la course de Pierre au sépulcre, l'attouchement des plaies après la résurrection. Ajoutez encore les parallèles ; Luc XXII, 3, et Jean XIII, 27 ; Luc XXII, 33, Jean XIII, 37, etc. La relation avec Marc est peut-être plus évidente et devient même en quelques points une dépendance littéraire. L'auteur du quatrième évangile emprunte à celui du second de petits tableaux, des expressions pittoresques et caractéristiques qui lui étaient, dirait-on, restées dans la mémoire : Voici les parallèles :

Marc.	*Jean.*	*Marc.*	*Jean.*
II, 9-12.	V, 8 et ss.	XIV, 64, 65.	XVIII, 15, 18, 22.
VI, 37 et 39.	VI, 7-10.	XV, 8.	XVIII, 39.
XI, 9.	XII, 13.	XV, 16, 19, 22.	XIX, 1, 3, 17.
XIV, 3, 5, 6.	XII, 3-7.	XVI, 9.	XX, 14.
IX, 18-21.	XIII, 21.		

Le fait littéraire que nous venons de constater a une double face d'où sortent d'importantes conséquences pour l'origine du quatrième évangile. D'un côté, l'auteur prouve son indépendance par les corrections si libres et si hardies qu'il fait à des récits déjà consacrés par la piété. De l'autre il laisse voir une dépendance littéraire peu admissible chez un apôtre qui aurait été témoin oculaire de la vie de Jésus et d'une inspiration si originale. Au moment où il écrivait, les synoptiques étaient déjà adoptés par l'Eglise sans être encore considérés comme supérieurs à la tradition. Un auteur comme Papias pouvait les critiquer librement au nom de données orales authentiques. Telle a été, semble-t-il, la position de l'auteur du quatrième évangile qui, tout à la fois, subit les synoptiques et les critique au nom d'une autorité mystérieuse qu'il s'agirait enfin de découvrir. — Il nous reste en effet à interroger l'évangile lui-même sur son origine. On sait quel rôle y joue le disciple partout présent et partout anonyme, « le disciple que Jésus aimait. » Il se voile de telle façon que rien n'est plus facile que de le désigner. Il faut d'un côté le chercher parmi les Douze, puisqu'il assistait au dernier repas de Jésus et se penchait sur sa poitrine comme jouissant d'une intimité particulière. D'un autre, il ne peut être aucun de ceux nommés dans le cours du récit, car on sent chez lui la volonté bien arrêtée de ne pas se nommer. Il faut donc écarter Nathanaël en qui des critiques ont voulu le reconnaître, non moins résolument que Pierre, André, Philippe, Thomas. Serait-ce un disciple idéal, le disciple *spirituel* et *immortel* (XXI, 22) qui comprend

et dégage la vérité que les autres n'ont saisie que d'une façon grossière. Certains traits, comme le témoignage précis des auteurs de l'appendice, sa course au sépulcre plus rapide que celle de Pierre, la parole de Jésus qui lui confie sa mère, et l'observation que ce disciple en effet la recueillit chez lui dès ce jour-là, etc., etc., empêchent absolument d'entrer dans cette hypothèse ingénieuse de M. Scholten. Bien plus, le mot du Seigneur rappelé XXI, 22, loin de prouver qu'il s'agit d'un disciple immortel, laisse à penser au contraire qu'il est mort au moment où ses garants mettent leur témoignage au bas de son écrit, et veulent arrêter une légende superstitieuse qu'avait pu faire naître la grande vieillesse de l'apôtre bien-aimé et qui reprit son cours et fit fortune malgré eux dans l'Eglise. Il faut donc revenir au cercle des Douze. N'est-il pas bien étonnant que parmi les apôtres qui ne sont pas nommés, se trouvent les deux Zébédaïdes? Il faut écarter Jacques, mort de très bonne heure. La tradition ecclésiastique ne s'est donc pas trompée en s'arrêtant à son frère Jean. S'il était constant que ce disciple bien-aimé et le rédacteur de l'évangile ne sont qu'une seule et même personne, il ne faudrait point mettre en doute l'origine johannique de cet ouvrage. Mais c'est précisément le point douteux que la critique conservatrice a eu le tort de regarder comme démontré. Si Jean lui-même avait tenu la plume, on pourrait s'étonner à bon droit du rôle qu'il se donne dans sa narration, de la supériorité d'intelligence et de foi qu'il s'attribue sur tous ses compagnons. Il serait difficile de mettre l'humilité parmi ses vertus. Ses prétentions mêmes ne seraient pas historiquement exactes. Chez les trois premiers évangélistes, Jean est mentionné trois fois et trois fois pour être blâmé sérieusement et justement par Jésus à cause de sa conception grossière du royaume de Dieu et de sa méconnaissance de l'esprit évangélique. Or, dans notre récit, seul il semble pénétrer à fond les paroles de Jésus; Pierre ne vient jamais qu'après lui, et a même besoin de passer par son intermédiaire pour arriver au maître (I, 41; XIII, 24). Le disciple bien-aimé non seulement distance Pierre par la rapidité de sa course, mais aussi par celle de sa foi (XX, 4-8); sur le bord du lac de Galilée, c'est encore lui qui reconnaît Jésus le premier et le signale à Pierre (XXI, 7). Il est très remarquable que dans l'appendice se retrouve bien accusée cette rivalité entre les deux apôtres qui frappe à la lecture de l'évangile. Non, Jean ne s'est pas donné lui-même un tel rôle. C'est le fait de disciples préoccupés de montrer la supériorité de leur maître. D'un autre côté il faut noter que nous ne sommes point en présence d'un cas de pseudépigraphie comme il s'en présente alors de si nombreux. Ceux qui mettaient leur composition sous l'autorité d'un grand nom d'autrefois, y allaient plus franchement, ils n'usaient pas de ces raffinements. Ce qu'il faut dire, c'est que le rédacteur de notre écrit, sans usurper le nom de Jean en disciple fidèle et jaloux, a voulu rehausser l'autorité de celui dont il recueillait les récits et les leçons. Il s'est caché derrière lui, sans pourtant s'identifier avec lui absolument.

En quelques endroits, perce la dualité de personnes que nous cherchons à établir. Cette dualité est sensible dans le chapitre XXI, dans cet appendice qui ne rentre pas dans le plan de l'évangile, mais qui fait bien corps avec lui et sans doute a été écrit par la même plume. Il nous semble évident qu'au verset 24, la distinction est formelle entre le disciple témoin fidèle de l'histoire et le rédacteur qui parle ici, comme ailleurs (I, 14 ; 1 Jean I, 1) à la première personne du pluriel. Il est un passage dans le cours de l'évangile où cette distinction apparaît un peu plus obscure (XIX, 35) ; mais le passage est d'une teneur trop semblable à celui de l'appendice que nous venons de rappeler, pour ne pas en tirer la même conclusion. Si l'on objecte enfin que d'après I, 14 et 1 Jean I, 1, le rédacteur lui-même affirme qu'il a été témoin oculaire de la vie de Jésus, il faut se demander si ces passages ne peuvent pas recevoir une explication moins stricte que celle qu'on leur donne souvent. La phrase : « le *logos* a habité parmi nous et nous avons vu sa gloire, » a un sens général et affirme seulement la certitude de la révélation du logos parmi les chrétiens. Quant aux paroles qui ouvrent la première épître, nous croyons qu'il faut les expliquer non par le désir de déposer un témoignage historique au sens moderne, mais par la préoccupation de combattre le docétisme, Dès lors, il n'y a plus que l'affirmation positive de la réalité de la chair de Jésus-Christ. On dira donc pour conclure que le quatrième évangile peut et doit être ramené à l'apôtre Jean, mais d'une façon médiate et indirecte. Il représente la forme qu'avait revêtue l'histoire évangélique en Asie Mineure dans les cercles où s'était exercé son long ministère. C'est une solution moyenne résultant du double caractère de cet écrit où il est aussi difficile de méconnaître la préoccupation du théologien et du commentateur que la tradition positive et précieuse d'un témoin de Jésus. En prenant cette origine johannique dans ce sens large, on échappe aux arguments tirés de l'Apocalypse ou de la controverse pascale que nous pouvons par conséquent négliger. Rien ne nous empêche d'admettre que Jean ait rédigé l'Apocalypse et que de cette forme judéo-chrétienne primitive et grossière se soit dégagée à la seconde génération la forme idéale du christianisme que nous rencontrons dans un écrit qu'on pourrait appeler *l'Apocalypse de l'Esprit*. Nous sommes en effet persuadé que les racines de la pensée du quatrième évangile se trouvent dans l'Apocalypse et en général dans la théologie judéo-chrétienne, non dans le paulinisme. De l'enseignement de Jésus à la théologie johannique, le développement s'est fait naturellement et sans cassure ; c'est ce qui en explique l'incomparable sérénité. — Nous avons cité trop d'auteurs dans le courant de cet article pour qu'il ne soit pas superflu de donner ici la *littérature* du sujet. On la trouvera à peu près complète à la fin du volume de *la Bible* de M. Reuss, consacré à la *Théologie johannique*. A. SABATIER.

JEAN L'ANCIEN (Ἰωάννης ὁ πρεσβύτερος). Dans la plus ancienne tradition ecclésiastique, en Asie Mineure, à côté de Jean l'apôtre apparaît, voilée d'ombre et douteuse encore aux yeux de bien des critiques, la

figure d'un autre Jean, connu sous le nom de Jean le presbytre. Guericke, Hengstenberg, Riggenbach et d'autres en ont même nié l'existence, ne voulant point le distinguer de l'apôtre. Non seulement Eusèbe a parlé de deux Jean en Asie Mineure, et attribuait au second, au presbytre, tantôt l'Apocalypse, tantôt les petites lettres johanniques (*H. E.*, III, 25, 39), mais, avant lui, Denys d'Alexandrie avait mentionné deux tombeaux élevés à Ephèse aux deux personnages. Il est vrai que Jérôme (*De vir. illust.*, 9) explique les deux tombeaux comme deux monuments également consacrés au seul apôtre Jean. Outre que cette explication a quelque chose de forcé, les *Constitutions apostoliques* mentionnent les deux Jean et de telle sorte que le second aurait été le successeur du premier au siège épiscopal d'Ephèse (VIII, 46). Il faut bien avouer que ces vagues traditions postérieures où la légende tient la plus grande place, n'auraient pas suffi aux yeux d'une critique sévère pour enrichir l'histoire de l'Eglise d'une figure de plus. Mais l'existence d'un presbytre du nom de Jean vivant en Asie Mineure au commencement du second siècle est constatée d'une façon indubitable par les fragments qu'Eusèbe nous a conservés de Papias, évêque de Hierapolis (120-150? Eusèb., *H. E.*, III, 39). On sait qu'Irénée (*Adv. hær.*, V, 33, 4) nomme Papias « l'auditeur de Jean et le compagnon de Polycarpe » (Ἰωάννου ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος). Or Eusèbe, citant ce mot d'Irénée et commentant le texte de Papias, fait remarquer que des paroles de ce dernier il ressort clairement qu'Irénée s'est trompé et que Papias lui-même fait entendre qu'il n'a pas été en relation avec l'apôtre Jean, mais tout au plus avec un autre Jean nommé le presbytre. Eusèbe a raison. Papias nous dit qu'il ne négligeait aucune occasion de recueillir avec soin la tradition « des anciens. » Il s'informait auprès de ceux qui les avaient connus; en première ligne, de ce qu'*avaient dit* les apôtres, André, Pierre, Philippe, Thomas, Jacques, Jean, Matthieu; en seconde ligne, de ce que *disent* Aristion et le presbytre Jean, on voit clairement, par la forme de la phrase et le temps différent des verbes, que Papias établit deux séries distinctes dont l'une, celle des apôtres, est éteinte, et dont l'autre, celle des presbytres, a encore, au moment où vivait Papias, deux représentants, Aristion et Jean. Le nom de Jean revient dans les deux séries; mais il est impossible que ce soit le même personnage mentionné deux fois. C'est d'abord l'apôtre nommé entre Jacques et Matthieu et mort depuis longtemps; c'est ensuite un autre Jean nommé après Aristion et accompagné de l'épithète de presbytre pour marquer sa charge dans l'Eglise et le distinguer sans doute de son homonyme. De la bouche de ce dernier, Papias a recueilli deux jugements fort curieux sur les premiers évangiles de Matthieu et de Marc. On voit qu'il n'y a pas moyen de les confondre, et que les tours de force exégétiques des défenseurs d'un Jean unique, l'apôtre, fils de Zébédée, ne pourront plus compromettre l'existence du second. Malheureusement, après avoir constaté cette existence, nous n'apprenons plus rien sur lui, sinon qu'il aurait été en même temps qu'Aristion un disciple immédiat du Seigneur et qu'il jugeait assez librement les

écrits de Marc et de Matthieu. Tout le reste n'est qu'hypothèses. On voulu lui attribuer l'Apocalypse, et le caractère de cet écrit semble assez bien répondre aux préoccupations millénaires que Papias lui attribue. Mais est-ce une raison pour l'enlever à l'apôtre qui a pour lui des titres plus sérieux encore ? D'autre part, on a songé à lui attribuer les lettres johanniques dont l'auteur, au moins dans les deux dernières, se nomme lui-même « le presbytre », et par conséquent aussi le quatrième évangile. Mais à cela s'oppose invinciblement sa tournure d'esprit vouée aux espérances messianiques les plus matérielles. Il faut savoir ignorer ce que l'histoire ne nous apprend point et se garder de deux préoccupations contraires qui entraînent aujourd'hui la critique. Les théologiens conservateurs ont voulu absorber cette personnalité secondaire dans celle de Jean l'apôtre pour mieux sauvegarder l'authenticité du quatrième évangile et le long séjour du fils de Zébédée dans l'Asie Mineure. On a vu qu'ils avaient tort. Leurs adversaires, pour trancher cette question du quatrième évangile, ont nié ce ministère de l'apôtre en cette contrée, et ont voulu expliquer la tradition de l'Eglise sur ce point en la ramenant à Jean le presbytre d'Ephèse, qu'elle aurait de bonne heure confondue avec l'apôtre. C'est ce qu'aurait fait Irénée, non seulement à propos de Papias, mais encore à propos de Polycarpe dans sa lettre si précise et si explicite à Florinus. Mais une illusion de la mémoire d'Irénée n'explique rien, car il faudrait supposer qu'avant lui Polycrate, Polycarpe, Clément d'Alexandrie, et tous les évêques d'Asie ont été dupes d'une méprise semblable. Les uns et les autres ne veulent admettre qu'un Jean en Asie, les premiers absorbant le presbytre dans l'apôtre, les seconds substituant celui-là à celui-ci. Qu'y a-t-il donc d'inadmissible dans le fait de deux hommes appartenant à deux générations différentes et portant en Asie ce nom juif aussi commun que celui de Simon ou celui de Jacques. Ne rencontre-t-on pas deux ou trois ou même quatre Jacques dans l'entourage de Jésus? Ce qui est vrai, c'est que ce second ne nous est d'aucun secours pour résoudre la question toujours obscure de la littérature johannique et que, sans l'effacer de l'histoire, il faut le laisser dans l'ombre et au rang secondaire où les documents nous le montrent. — On peut lire : Riggenbach, *Jahrbücher f. d. Theol.*, XIII ; Zahn, *Studien und Kritik.*, 1866 ; Klostermann, *Marcusevangelium*, 1867 ; Steitz, *Studien und Krit.*, 1868 ; Herzog, *Real encyclop.*, XI, p. 79 ; Holzmann, *Bibellexicon* de Schenkel, III, p. 352. Weiffenbach a donné une exégèse rigoureuse et sûre des fragments de Papias, *Papias Fragmente untersucht*, 1874 et 1878.

A. Sabatier.

JEAN Ier, pape (523-526), succéda à Hormisdas. Théodoric favorisait les Ariens ; Jean fut contraint par lui de se rendre à Constantinople pour remplir une ambassade en faveur de ces hérétiques. L'empereur Justin le reçut en grande pompe. Il paraît avoir mal rempli sa mission, car, à son retour à Ravenne, Théodoric le fit enfermer avec ses compagnons, et il mourut en prison, le 18 mai 526. L'Eglise en a fait un martyr. Félix IV lui succéda, Saint Grégoire le Grand

raconte dans ses *Dialogues* que quand Théodoric fut mort, un ermite de l'île Lipari vit son âme entraînée à travers les airs par les esprits du pape Jean et du patrice Symmaque, et précipitée dans le volcan de Lipari. — Voyez le *Liber Pontificalis* ; l'*Historia miscella ;* l'*Anonyme de Valois ;* Baronius et Pagi ; Gregorovius, t. I.

JEAN II (532-535) s'appelait Mercure, et avait été prêtre à Saint-Clément. C'est, dit-on, le premier pape qui ait changé son nom. En effet, une inscription de l'an 532, qui se trouve à Saint-Pierre-ès-liens (Grüter, 1059, 3 et *Liber Pontif.*, éd. Bianchini, III, [p. 254), est ainsi conçue : SALBO PAPA. N. IOHANNE. COGNOME(N)TO. MERCURIO. EX. SCE. ECCL. ROM. PRESBYTERIS. ORDINATO. EX. TIT. SCI. CLEMENTIS. AD. GLORIAM. PONTIFICALEM. PROMOTO... Deux autres inscriptions, à Saint-Clément, nous ont conservé le souvenir de son administration ; la première est sur l'autel : ALTARE TIBI DS (*Deus*) SALVO HORMISDA PAPA MERCVRIVS PB CUM SOCIIS OF (*fert*) ; l'autre sur un chapiteau : MERCVRIVS PB SCE EC(*clesiæ romanæ servu*)S DNI (de Rossi, *Bull.*, octobre 1870). Jean II promulgua un décret contre la simonie, devenue usuelle. Sous Félix IV, le Sénat avait déjà, par un décret, interdit la vente de la papauté ; après l'élection de Jean II, Athalaric confirma ce sénatus-consulte, et ordonna de graver son décret sur le marbre, dans l'atrium de Saint-Pierre (Cassiodore, *Variarum*, IX, 15 ss.). Boniface II avait précédé Jean II, Agapet Ier lui succéda.—Voyez le *Liber Pontif.*, Gregorovius, I ; Hefele, II ; Baronius et Pagi.

JEAN III, *Catelinus* (560-573), succéda à Pélage et régna avant Benoît Ier ; il acheva l'église des Apôtres Philippe et Jacques, *ecclesiam apostolorum.*

JEAN IV (640-642) était dalmate et avait été diacre de l'Eglise romaine. Son règne fut agité par les querelles relatives au monothélisme. Il avait succédé à Séverin. Théodore Ier lui succéda. Une inscription relative à lui se trouve au baptistère du Latran (Ciampini, *Vetera monimenta*, II, chap. xv).

JEAN V (685-686) régna après Benoît II. Il était Syrien, d'Antioche, et avait été nonce à Byzance. Avec lui commence la série des papes syriens ou grecs. Conon fut son successeur.

JEAN VI (701-705) succéda à Sergius Ier après une vacance de deux mois. Il était grec.

JEAN VII, grec lui-même (705-707) lui succéda. Justinien II ordonna à Jean VII de signer les actes du concile du *Trullus* ; Jean refusa, mais il n'eut pas le courage de blâmer les articles du concile *trullanum*, et son biographe (dans Anastase, *Liber Pontif.*) avance que cette faiblesse fut la cause de sa prompte mort. Sisinnius vint après lui.

JEAN VIII, papesse. Voyez *Jeanne* (*la papesse*).

JEAN VIII (872-882) était romain, il succéda à Adrien II. Il régna au milieu des querelles de la papauté contre le siège de Constantinople représenté par Photius. A la mort du patriarche Ignace, Jean VIII envoya à Constantinople plusieurs lettres que Photius a falsifiées en les traduisant ; le texte original du plus grand nombre existe encore ; il est dans Mansi, vol. XVI, et dans Baronius, ainsi que dans le

tome CXXVI de la *Patrologie* de Migne. Le nouveau pape quitta les voies de Nicolas II et d'Adrien II, et, par un grand acte de faiblesse (tel est du moins le jugement des historiens), il fit la paix avec Photius (voyez l'article *Photius*), et se réconcilia entièrement avec lui. Photius, enhardi, tint, en 879 et 880, un synode qui osa s'élever contre le huitième concile œcuménique. Il existe une lettre de Jean VIII à Photius, datée de 880, contre le mot *Filioque*; elle trahit, dit M. de Hefele, un si parfait oubli de ce qui convenait à un pape, qu'elle ne peut être authentique; du reste les témoignages extérieurs ne nous en ont point conservé la trace. Il est vrai qu'au concile de 880 les légats avaient signé le symbole sans le *filioque*; mais bientôt le pape, assuré que Photius avait corrompu ses légats, prononça de nouveau l'anathème contre lui. Les affaires politiques remplirent le règne de Jean VIII. Louis II était mort en 875 sans enfants, et ses deux oncles, Charles le Chauve et Louis le Germanique se disputaient la couronne impériale. Jean VIII, favorable à Charles le Chauve, réunit un synode à Rome et un autre à Pavie (876), pour reconnaître ses droits. Charles fut couronné à Rome, à la Noël de 875. Formose, évêque de Porto (voyez *Formose*), fut mêlé à ces débats. Il avait été chargé d'importantes missions par Nicolas Ier et par Jean VIII lui-même, et M. de Hefele n'est pas éloigné d'admettre que le pape ait été animé à son égard d'une passion haineuse. Il fut accusé des crimes les plus divers, et condamné à Rome en 876. On sait que le successeur de Jean VIII, Marin, le rétablit dans ses honneurs, et qu'en 891 il fut élu pape. Charles le Chauve convoqua pour juin 876 le grand concile de Ponthion qui se réunit en présence du roi et des légats. C'est là qu'Anségise fut déclaré, par lettre du pape, vicaire apostolique de France et de Germanie. Mais Hincmar, à la tête du clergé franc, opposa au pape et à l'empereur une résistance passive qui fut invincible. Louis le Germanique mourut le 28 août 876, et Charles le Chauve courut se faire battre par Louis le Jeune, fils de Louis le Germanique. Carloman, frère de Louis le Jeune, soutenu sans doute par Formose et par les siens, se disposa aussitôt à se faire couronner à Rome à la place de son oncle Charles le Chauve. Ces faits appartiennent avant tout à l'histoire politique. Nous dirons seulement que le clergé italien se réunit à Ravenne en 877 et se déclara pour Charles le Chauve. Mais Charles le Chauve et le pape sont inquiétés par l'armée de Carloman. Charles le Chauve s'enfuit et meurt (878), et Carloman est couronné roi des Lombards. Il demande la couronne impériale, mais le pape évite de répondre, et temporise jusqu'à la mort de Carloman (879). Cependant, le pape est insulté dans Rome même par Lambert de Spolète et par Formose. Pour chercher un appui auprès des Carolingiens, Jean VIII se retire en France, arrive en 878 à Arles et vient tenir à Troyes, le 11 août, un grand synode contre ses ennemis. Le clergé franc soutint énergiquement le pape. De Troyes le pape rentre en Italie à la fin de 878, et il se dispose à mettre un autre roi d'Italie à la place de Carloman malade, car, dit-il (épître 155), « l'empereur doit être surtout et avant tout appelé et

élu par nous. » Carloman cède alors ses droits à Charles le Gros, son frère, qui se fit reconnaître comme roi ; le pape le couronna en 881. Divers synodes tenus à Rome et qui ne firent que condamner les ennemis de la politique papale, les archevêques de Milan et de Naples, ne sauraient nous occuper. Marinus succéda à Jean VIII. Les *Annales de Fulde*, document contemporain, racontent que « d'abord abreuvé de venin par son prochain, comme les complices de ce crime le voyaient vivre plus longtemps que n'aurait désiré leur cupidité, avide de ses richesses et de son trône, il eut ensuite la tête brisée d'un coup de marteau. » Jean VIII fut enterré à Saint-Pierre, et son inscription, recueillie au douzième siècle par Pierre Mallius, nous est conservée. — La Vie de ce pape, dans le recueil d'Anastase, trahit comme auteur le bibliothécaire de Saint-Gilles, Pierre Guillaume. Il faut lire les auteurs dans le vol. Ier de Watterich, *Vitæ Pontif.* ; les *Annales d'Hincmar*, dites Bertiniennes, dans l'édition de M. Deshaines, Paris, 1871 ; les lettres et ce qui a trait aux conciles de Ponthion, de Ravenne, etc., dans Mansi, tome XVII, et Migne, vol. CXXVI, en comparant l'*Hist. des Conciles*, d'Hefele, IV, 2e éd., 1879. Voyez aussi Baronius et Pagi et après les histoires de Gregorovius et de Reumont, et la *Politik der Pæpste*, de Baxmann : Hergenröther, *Photius* vol. II. Ratisb., 1867 ; l'abbé Jager, *Hist. de Photius*, 2e éd., P., 1854 ; von Noorden, *Hinkmar*, Bonn, 1863 ; Dümmler, *Gesch. d. ostfränk. Reichs*, II, 1864 ; Wüstenfeld (sur les Spolète), *Forsch.z. deutsch. Gesch.*, III ; sur Formose, le livre de M. Dümmler, *Auxilius u. Vulgarius*, L., 1866.

JEAN IX (898-900) était de Tibur ou Tivoli. Il régna entre Théodore II et Benoît IV. Il tint en 898 à Saint-Pierre un synode sur l'élection des papes : « Que le pape soit élu de l'accord des évêques et de tout le clergé, sur la demande du sénat et du peuple, et que l'élu soit ensuite consacré solennellement par tous, en présence des ambassadeurs impériaux » (Gratien, I, LVIII, 28). Ce décret, dit M. Hefele (t. IV), n'est que la répétition d'une constitution d'Etienne V. Le même synode réhabilita la mémoire de Formose. Jean IX fut, au témoignage des meilleurs historiens, un homme de bien. — Les sources sont dans Mansi, vol. XVIII, et dans Watterich, I. Voyez, après Baronius, Pagi et les historiens de Rome, Damberger, *Synchron. Gesch. der Kirche und Welt*, IV, Ratisb., 1852.

JEAN X (914-929) successeur de Lando, et romain, a été longtemps maltraité par l'histoire, mais l'histoire lui a enfin rendu justice. Baronius l'appelle *Pseudopapa*. Un auteur de parti pris, Luitprand ou Liudprand, qui fut évêque de Crémone en 962, et qui a intitulé son livre *Antapodosis*, c'est-à-dire Rétribution ou Vengeance (Pertz, *Scr.*, III) a accumulé contre lui les accusations les plus graves : Jean X est le premier héros de la *pornocratie* ; élu, par la faveur de Théodora l'aînée, archevêque de Bologne, puis de Ravenne, puis pape, il n'a mérité que le mépris. Mais depuis un travail publié en 1854 par M. Duret dans les *Geschichtsblætter aus der Schweiz* (I, 3,) la faveur lui est revenue, et aujourd'hui M. Gregorovius (vol. III, éd. de 1876)

l'appelle « un homme intelligent et même un grand homme », et « le bienfaiteur de Rome. » Il est certain que l'histoire de son élection n'est pas vraie, il se peut que ses rapports avec la vicieuse Théodora s'expliquent par la parenté, et les chroniqueurs contemporains n'ont pas pour lui la sévérité de Luitprand. Le *Panégyrique de Bérenger* loue son caractère : *officio affatim clarus sophiaque repletus*. Jean X combattit au Garigliano contre les Sarrasins qui ravageaient l'Italie, il remporta sur eux une éclatante victoire (916) et les repoussa. Il fit tenir, la même année, à Altheim, en présence de ses légats, un important synode pour le rétablissement de la discipline en Allemagne. Luitprand, Flodoard, les annales de Bénévent, nous disent qu'il mourut au château Saint-Ange où Marozia le tenait enfermé, et peut-être de mort violente. Etienne VII vint après lui. — Voyez Watterich, I ; les historiens de Rome ; Hefele, IV ; *Gesta Berengarii Imp.*, publiés par Dümmler, Halle, 1871.

JEAN XI (931-936) régna entre Etienne VII et Léon VII. Il était frère d'Albéric le jeune. Luitprand, dont l'autorité est pour nous douteuse, a fait de lui le fils du pape Sergius III ; il est certain qu'il était fils de Marozia. Nous n'osons suivre les historiens de la pornocratie, qu'on trouvera discutés dans Grégorovius (III, 3e éd., 1876) et énumérés dans de Reumont (II, p. 1182), dans l'examen de la généalogie légitime ou naturelle des Crescentius et des descendants de Théophylacte. Au reste, ce n'est pas ici le lieu de semblables recherches.

JEAN XII — XVIII. Il devrait être permis, dans un ouvrage qui traite d'histoire religieuse, d'ignorer les tristes annales de la papauté au dixième siècle. Cette histoire n'a rien de religieux, elle est la honte de l'Eglise et l'ennui de ceux qui n'en ont pas, par une étude personnelle, débrouillé tous les fils. Avant la mort d'Agapet II (955), et se sentant mourir, Albéric, prince et sénateur de Rome, profita de l'absence d'Othon Ier pour faire élire par avance par le peuple et le clergé son fils Octavien, âgé alors de seize ans. On dit que Jean XII fut le premier pape qui ait changé de nom ; nous avons déjà vu, en 532, Jean II quitter son nom et Jean XII, dans les affaires mondaines, garda le nom d'Octavien. Benoît de Soracte, dont au reste nous n'épouserons point les haines, peint trop fidèlement les mœurs de l'élu en disant dans son latin : *diligebat collectio fœminarum*. Le pape couronna Othon Ier en 962, et l'empereur prêta au pape un serment, dont trois formules existent, et qui a été contesté ; mais les bons auteurs en jugent l'authenticité probable. De son côté, le pape jura, ainsi que les Romains, de ne rien entreprendre contre Othon. Par un célèbre privilège ou *pactum confirmationis*, daté du 13 février 962, Othon confirma les donations de Pépin et de Charlemagne, en exigeant que tout pape soit élu canoniquement, et ne soit confirmé qu'après avoir donné satisfaction à l'empereur ou à ses ambassadeurs. L'authenticité de cette confirmation a été mise en doute depuis Muratori. M. Waitz (*Jahrb. d. d. Reichs*, I, 3), Pertz (*Leges*, II, append.) et Giesebrecht (*Kaiserzeit*, I) la jugent interpolée ou trompeuse. Hefele, qui croit à l'interpolation, estime que la question n'est pas digne de tout

le bruit qui a été fait autour d'elle. Jean XII ne croyait pas avoir évoqué en Othon un héritier de la politique de Charlemagne, un maître de l'Etat pontifical. Plus qu'aucun de ses prédécesseurs l'héritier d'Albéric réunissait en sa personne l'une et l'autre dignité, et son esprit peu religieux lui faisait ressentir bien plus douloureusement une atteinte à son autorité temporelle; bientôt le pape intrigue contre l'empereur, et Othon (c'est le récit de Luitprand) se borne à répondre : « Ce n'est qu'un enfant, je le ferai châtier paternellement, *paterna applicatione.* » Le pape s'excuse tout en récriminant, et en même temps il reçoit dans Rome l'ennemi mortel d'Othon, le fils du roi Bérenger. Mais en vain il revêt le heaume et la cuirasse, il est battu par l'empereur et s'enfuit (novembre 963), et les Romains sont obligés de jurer « de ne jamais élire ni consacrer un pape, sinon avec l'agrément de l'empereur et de son fils et d'après le propre choix de l'un et de l'autre. » Othon réclamait les droits que la pornocratie avait donnés à l'aristocratie romaine; il croyait pouvoir disposer de la papauté comme il faisait des sièges allemands, et comme les empereurs grecs dispensaient celui de Constantinople (voyez Floss, *Die Papstwahl unter den Ottonen*, Fribourg, 1858). Luitprand est encore l'historien du synode romain de 963, où il fut le porte-voix de l'empereur, et qui fut tenu par Othon, sans le pape. « Le pape, dit le concile, pratique publiquement ses procédés diaboliques. » C'est un débordement d'accusations violentes ; on accuse le pape absent d'avoir consacré un diacre dans une écurie, d'avoir fait du sacré palais un mauvais lieu, d'avoir commis des meurtres et des crimes, d'avoir bu à la santé du diable, *diaboli vos in amorem vinum bibisse*, d'avoir invoqué aux dés Jupiter et les démons. Le synode cite le pape, qui en excommunie tous les membres, s'ils se permettent d'élire un antipape. Le synode s'enhardit jusqu'à se moquer des solécismes du pape, et lui renvoie son excommunication : « Judas n'a pu lier que lui-même, et d'une corde *quem ligare potuit, nisi se ipsum, quem infelicissimo laqueo strangulavit ?* » Le protoscriniaire (*protus*) Léon est élu, ce fut Léon VIII. Othon s'étant retiré, les maîtresses du pape, dit Luitprand, soulèvent le peuple, et Jean XII rentre au milieu d'affreuses horreurs. Il réunit un synode qui proclame que la précédente réunion n'a été qu'un lieu de débauche, *prostibulum*, et renverse Léon VIII. Mais Jean XII meurt le 14 mai 964, peut-être d'apoplexie. Luitprand raconte que sa mort fut comme avait été sa vie. Après lui, les Romains essaient d'élire Benoît le grammairien, qui avait été l'accusateur de Jean XII, mais Othon prétend restaurer Léon VIII, et Benoît V (voyez son nom) se soumet sans nulle dignité et rend les insignes du pouvoir à Léon VIII, pour s'en aller en exil à Hambourg. Léon, alors, proclame que l'empereur a le droit d'élire le roi, le patrice et le pape, et par là tous les évêques, et de les investir. Les historiens niaient l'authenticité de ce décret (Gratien, I, LXIII, 23: Pertz, *Leges*, II), quand M. Floss pensa en découvrir le texte plus complet (*Leonis* VIII *privil. de investituris*, Frib., 1858). M. Bernheim au contraire paraît avoir démontré (*Forsch. z. deutschen Gesch.*, 1876) que ni l'un ni l'autre texte n'est authentique; le texte de

la bulle qui excluait sans doute le peuple de l'élection, au bénéfice du patrice, c'est-à-dire de l'empereur, est perdu. Léon VIII mourut à Rome en 965. Jean XIII (965-972) fut mis à la place de Léon VIII, par ordre d'Othon, par le peuple et le clergé. C'était l'évêque Jean de Narni, accusateur de Jean XII, mais qui s'était réconcilié avec lui. Jean XIII veut bientôt user d'autorité, mais il est saisi par la noblesse et enfermé dans le château Saint-Ange, d'où il est délivré par le fils de Crescentius. Ici encore nous nous trouvons embarrassés par les délicates questions de la généalogie romaine. Il paraît (la chose est obscure) que Jean XIII avait une sœur, Stéphanie, qui porta comme Théodora II et la célèbre Marozia, le titre de sénatrice de Rome; le fils de cette sénatrice avait épousé Théodoranda, la fille ou la sœur de Jean Crescentius, seigneur de Nomentum, descendant de Théodora et fils de Crescentius *du cheval de marbre*. Jean XIII mourut le 6 septembre 972. Benoît VI, qui lui succéda, fut étranglé en 974. Le criminel Boniface VII (Franco, fils de Ferrucius) et Benoît VII ont trouvé en d'autres articles de ce recueil leur histoire. Jean XIV (Pierre, évêque de Pavie, 983-984), était originaire de Pavie et chancelier d'Othon II. Enfermé après huit mois de règne au château Saint-Ange, il y fut empoisonné ou condamné à mourir de faim par Franco, qui ne prit sa place que pour mourir lui-même, après six mois, de mort violente. Jean XV (985-996), fils du prêtre Léon de la région *ad gallinas albas*, lui succéda, c'est sous son règne que l'on entendit au célèbre synode de Saint-Basle (991), la terrible invective de l'évêque d'Orléans, Arnoul, contre la papauté, ce discours accusateur qu'on a appelé la catilinaire du dixième siècle. Car en ce moment il y avait dans le clergé franc de la liberté de penser et de la fermeté de parole : « Cet homme, demandait Arnoul aux évêques, qui est assis sur le siège suprême, vêtu de pourpre, étincelant d'or, qu'est-il, dites-le? S'il est sans charité, enflé de science, c'est l'antechrist qui siège dans le temple de Dieu, et se montre comme Dieu. Mais s'il n'a ni charité ni science, c'est une idole élevée dans le temple divin, et le consulter, c'est interroger un marbre » (voyez ce discours dans le récit de Gerbert, qui fut le pape Silvestre II, Pertz, *Scr.*, III). A cet endroit la chronologie elle-même des papes du nom de Jean, qui se succèdent de si près, devient difficile et obscure. On place avant Jean XV un autre pape du même nom, qui n'est pas compté. M. Willmans (*Jahrb. d. d. Reichs*, II, 2) et Jaffé paraissent avoir prouvé qu'il n'a jamais régné. M. de Reumont donne encore le nom de Jean XV à ce pape problématique. Cette incertitude trouble la série des papes; elle est compliquée encore d'une autre difficulté relative à Jean XVII, Jean XVI n'étant que l'antipape de Grégoire V, et conservant néanmoins son rang; enfin Jean XX n'existe point, et le pape qui aurait dû porter ce nom s'est appelé Jean XXI (1276); on prétend (la chose n'est pas prouvée) qu'il considérait la papesse Jeanne comme son prédécesseur. Bref, Crescentius de Nomentum, patrice et consul, chassa Jean XV à une époque qui n'est pas certaine, et se réconcilia avec lui. Le vertueux Abbon (voyez sa vie, par Aimoin, citée à l'article

Abbon) déclare Jean XV « cupide d'un gain déshonnête, et vénal en toutes ses actions. » Après lui, Grégoire V (voyez ce nom), le premier pape allemand, monta sur le siège papal ; à son tour, il est chassé par Crescentius, qui met Jean XVI à sa place ; c'était le Grec Philagathus. On sait sa misérable fin (996-998), Crescentius fut décapité sur les créneaux de Saint-Ange et son cadavre pendu au Monte Mario. Nous n'avons rien à dire de Jean XVII (*Sico*), le successeur de Silvestre II (1003), et de Jean XVIII (*Fasanus, id est gallus*), fils du prêtre Ursus, qui régna après lui (1003-1009) et eut pour successeur Serge IV. Aux environs de l'an 1000, l'histoire est presque muette. — Nous ne pouvons énumérer ici les sources de l'histoire de la pornocratie. Nous avons suivi, dans le résumé qui précède, les plus récents historiens, Hefele (*Conciliengeschichte*, IV, 2e éd., 1879), Gregorovius (III, 3e éd., 1876), et Alfred de Reumont (II, 1867), mais il faut en revenir sans cesse aux extraits des chroniques et des catalogues que donne M. Watterich dans son t. I. La chronique de Benoît de Soracte, « dont la grossièreté de pensée et de style est sans égale » (Pertz, *scr.* III), le livre de Luitprand *De Ottonis rebus in urbe Roma gestis* (*ibidem*), œuvre de parti, mais œuvre d'un témoin, sont nos principaux documents, mais ils ne suffisent pas à répandre la lumière sur ces tristes temps. Les historiens des Othons sont énumérés dans de Reumont, II, p. 1185 ; il faut naturellement citer d'abord les *Jahrbücher des deutschen Reichs unter dem Sæchs. Hause*, I-III, et l'*Histoire des empereurs* (*Gesch. d. Kaiserzeit*, I) de Giesebrech ; Kœpke et Dümmler, *Otto der Grosse*, L., 1876.

JEAN XIX (1024-1033) s'appelait Romanus, il était laïque, issu des comtes de Tusculum, c'est-à-dire des Crescentius, et frère de son prédécesseur Benoît VIII, dont il ne possédait point les vertus ; on l'appelait, avant qu'il ne fût pape, duc et consul, et il était comte palatin. Son neveu, nommé Théophylacte comme Benoît VIII, lui succéda ; il était presque un enfant et se nomma Benoît IX.

JEAN XXI (1276-1277). Pierre Juliani, *Petrus Hispanus*, portugais, archevêque de Braga, fils d'un médecin, lui-même connaisseur de la médecine, bon aristotélicien, succéda à Adrien V. On lui attribue un certain nombre d'écrits médicaux et scolastiques (voyez Fabricius, *Bibl. Latina*). Les chroniqueurs ignorants n'ont que mépris pour lui ; Martin le Polonais parle de lui en ces termes : *Johannes papa, magus in omnibus disciplinis instructus, religiosis infestus, contemnens decreta concilii generalis.* On l'a représenté, ainsi que Silvestre II, comme un sorcier. Il mourut à Viterbe, le 16 mai 1277, écrasé par la chute du plafond de sa chambre, Bernard Gui parle ainsi de sa mort : *de cujus morte modicum ecclesiæ damnum fuit.* Nicolas III lui succéda. — Le *Registre* de Jean XXI est au Vatican, Raynaldi en a donné des extraits. Voyez, outre les auteurs ordinaires, Koehler, *Vollst. Nachricht v. papst Ioh.* XXI, Goett., 1760. Ciacconni (1601) a fait remarquer que ce pape aurait dû s'appeler Jean XX, et prit le nom de Jean XXI à cause de la légende, alors naissante, de la papesse Jeanne. La chose

n'est rien moins que certaine. En 1276 la légende n'était encore ni dans Anastase, ni dans Martinus Polonus.

JEAN XXII (1314-1334). Clément V était mort à Roquemaure en Languedoc, le 20 avril 1314. Carpentras était le siège de sa cour, c'est là que devait se tenir le conclave, mais l'assemblée fut troublée par les violences des neveux de Bertrand de Got; deux rois de France étaient morts avant qu'un pape eût été élu. Un gascon, un Cahorsin, fut enfin choisi le 7 août 1316, par l'influence de Robert d'Anjou. Jean Villani, et après lui tous les historiens, font de Jacques Duèse le fils d'un savetier, et Voltaire en dit, dans l'*Essai sur les mœurs* : « Il faut avoir beaucoup de mérite pour parvenir de la profession de savetier au rang dans lequel on se fait baiser les pieds.» Les historiens de Cahors ont au contraire établi qu'en 1271, son père, Arnaud Duèse (et non d'Euse ni d'Ossa) était de tous les bourgeois de la ville un des plus hauts taxés (voyez Bertrandy, *Rech. hist. sur l'orig., l'élection et le couronn. de J. XXII*, 1854 ; cf. Tamizey de Larroque, *Corr. Litt.*, 5 juil. 1858). Jacques de Cahors, évêque de Fréjus, puis d'Avignon, avait été le conseiller de Philippe le Bel dans l'affaire des Templiers; il était l'homme du roi de Naples Robert d'Anjou. Jean XXII, consacré à Lyon dans la cathédrale de Saint-Jean, s'établit à Avignon, et aussitôt commença pour lui la querelle contre Louis de Bavière qui remplit sa vie. Dès octobre 1314, Louis de Bavière et Frédéric d'Autriche avaient été élus parallèlement par les électeurs partagés. Tandis que le pape temporisait sans reconnaître aucun des élus, le Bavarois était peu à peu reconnu en Allemagne; la prudence commandait d'accepter le fait accompli, mais le 8 octobre 1323 le pape interdit de reconnaître Louis de Bavière comme roi des Romains. Louis alors s'entoure des théologiens et des docteurs de Paris et de Bologne, et fait appel à l'esprit d'indépendance de la science naissante. Un élément nouveau s'ajouta à l'antique débat de la monarchie et du sacerdoce, c'est la protestation des franciscains *spirituels*, des fratricelles et de beghards, contre la richesse de la cour d'Avignon. Jean XXII avait condamné en 1318 la doctrine de la pauvreté évangélique, et les bûchers se multipliaient. En 1322, les franciscains soutinrent hautement, contre les frères prêcheurs, que Jésus n'avait rien possédé, et de nouveau le pape condamna les franciscains. Louis de Bavière put désormais invoquer Jésus, les apôtres, saint François et son ordre comme alliés. Quant aux anciennes doctrines de la souveraineté papale, elles avaient perdu leur aiguillon par leur triomphe même, triomphe bien ébranlé par l'insulté d'Anagni et les événements d'Avignon. La doctrine de l'empire, doctrine mystique et plutôt religieuse, avait succombé ; la doctrine de la monarchie fut le credo laïque des juristes et des hommes d'état du quatorzième siècle. Occam et Jean de Paris, Marsile de Padoue (son nom était de Raymundis), Jean de Jandun et Lupold de Bamberg prêtèrent leur parole et leur autorité à cette revendication, à laquelle Dante consacra le traité *De monarchia*. En 1327, Louis de Bavière entre triomphant en Italie. Las d'en-

gager le pape au retour, les Romains s'emparèrent de la ville, et Sciarra Colonna à leur tête repousse les guelfes : *intravit gens foresteria in urbe et fuit debellata a populo romano*, dit une inscription de la porte Saint-Sébastien. Le 7 janvier 1328, Louis de Bavière entre dans Rome et prend domicile au Vatican. Le clergé des grandes églises, les dominicains de la Minerve et de Sainte-Sabine, le plus grand nombre même des franciscains d'Araceli avaient quitté la ville. Louis se fait couronner par la démocratie, il établit Marsile de Padoue vicaire spirituel pour Rome ; Marsile et Jean de Jandun accusent publiquement le pape qui est déposé le 18 avril 1328 par le peuple réuni en parlement. On trouve un antipape, c'était un frère mineur d'Araceli, Pietro Rainalucci de Corvara, originaire des environs du Monte Murrone, célèbre par l'ermitage de Célestin V ; il s'appela Nicolas V. Mais, ceci fait, Louis de Bavière, incapable de se maintenir à Rome, quitte la ville et l'Italie (décembre 1329), moralement vaincu; en 1330, l'antipape est livré à Jacques de Cahors, et rampe à ses pieds; on le laissa mourir à Avignon. Le peuple se soumet au roi Robert, qui gouverna l'Eglise par ses vicaires. Le triomphe du pape était complet, mais l'ennemi veillait, et le pape, qui était théologien plus pointilleux que profond, eut le malheur de prêter le flanc à une accusation d'hérésie, et pour bien peu. Le premier dimanche de l'Avent de l'an 1331, d'après le continuateur de Nangis, Jean XXII avait prêché « que les âmes de ceux qui sont décédés en état de grâce ne voient pas Dieu en essence, et ne sont pas parfaitement heureuses, sinon après la résurrection du corps ». Cette doctrine n'est pas autre chose que celle des anciens Pères, de Tertullien en particulier, mais l'Eglise y avait renoncé depuis le cinquième siècle et l'université de Paris l'avait condamnée en 1240 (d'Argentré, I, 186). Dès le 27 décembre, un dominicain anglais s'élève à Avignon même contre le pape ; il est jeté en prison. Le pape fait défendre sa doctrine à Paris, en 1332, par deux moines mendiants, mais le roi demande un avis à la faculté de théologie, qui le 2 janvier 1333 (d'Argentré, I, 316) déclare « que les âmes des bienheureux sont élevées à la vision nue et claire, béatifique, intuitive et immédiate de la divine essence et de la Sainte Trinité, que l'apôtre appelle *visionem facie ad faciem.* » La Sorbonne insinue, par un reste d'égards, que le pape n'a émis l'opinion contraire que *recitando, non determinando, asserendo seu etiam opinando.* Le roi communique ce jugement au pape, le priant d'y souscrire, et Pierre d'Ailly, cité par du Boulay (IV, 238) avance que le roi lui fit dire, « qu'il se révoquast, ou qu'il le ferait ardre ». La réponse du pape (18 novembre 1333, dans Raynaldi) est hautaine. La rétractation du 3 décembre 1334, veille de la mort du pape, qui n'a été publiée que le 17 mars 1335 par Benoît XII, a été mise en doute par les contemporains. Le Continuateur de Nangis dit : « Il rétracta en mourant l'erreur qu'il avait longtemps soutenue, mais il la rétracta insuffisamment, à ce que disent quelques-uns. » Il fallut que, le 29 janvier 1336, Benoît XII émît un long jugement sur ce point de sco-

lastique. On lira dans Raynaldi les termes de la rétracation papale, telle qu'elle nous a été conservée. Ils n'établissent pas la certitude. Le successeur de Jean XXII prend soin de nous informer que le pape fut empêché par la mort de sceller la bulle qu'il avait préparée. Jean XXII est enterré dans la cathédrale d'Avignon. Un autre gascon, Jacques Nouveau, ou Jacques Fournier (il était fils d'un fournier de Saverdun), lui succéda ; ce fut Benoît XII. — Parmi les historiens, de Reumont a traité le règne de Jean XXII avec un soin particulier et avec amour ; le jugement de Gregorovius, au contraire, est sévère pour l'empereur comme pour le pape. Voyez aussi Christophe, *La Papauté au quatorzième siècle*, 1853 ; Ficker, *Urkunden zur Gesch. d. Rœmerzuges K. L. d. B.*, Innsbr., 1865 ; Schreiber, *Die polit. u. relig. Doctrinen unter L. d. B.*, Landsh., 1858 ; l'*Histoire Litt. de la Fr.*, XXIV (Leclerc); P. Meyer, *Marsile de P.*, Strasb., 1870. Les traités de Marsile (le ms. en est au Vatican) : *Defensor pacis*, et d'Occam : *Super potestate summi Pontificis*, sont dans Goldast, *Monarchia S. R. I.*, 2 vol. in- f°, Hanau, 1612 ss. ; autres écrits dans Goldast, *Politica Imperialia*, Francf., 1614 in-f°, et Schardius, *Sylloge hist. Polit. eccl.*, Arg., 1618. in-f°. Les principales chroniques sont celle de Jean Villani et le continuateur de Nangis. Voyez surtout les *Vies* de Jean XXII, etc., dans Baluze ; *Vita Lud. IV*, dans les *Fontes* de Boehmer ; Herwart, *Lud. IV defensus*, Munich, 1618, 3 vol. in-4° ; Gieseler et surtout Raynaldi ; Les actes du pape, dans Potthast. S. Berger.

JEAN CLIMAQUE (Saint), surnommé Sinaïte et Scolastique, vivait au sixième siècle. Il entra, dès l'âge de seize ans, dans le monastère du mont Sinaï et en devint ensuite l'abbé. Un de ses ouvrages, intitulé *Climax* ou *Echelle*, fit ensuite donner à Jean le surnom de Climaque, sous lequel il est connu. Il est mort, dit-on, à l'âge d'environ cent ans, en 606. On a de Climaque : 1° *Scala Paradisi*, qui est divisé en xxx chapitres et traite des moyens d'atteindre le plus haut degré possible de perfection religieuse. Il a été traduit en latin, Venise, 1531 ; ibid., 1569 ; Cologne, 1583; ibid., 1593, avec un commentaire de Denys, moine chartreux; ibid., 1601, in-8°. Le texte grec, avec la traduction latine et des commentaires, fut publié avec l'ouvrage de Climaque cité plus bas par Matthieu Rader (Paris, 1633, in-f°); 2° *Liber ad pastorem*, qui contient une comparaison entre le directeur d'un couvent et un berger, capitaine, médecin et professeur, édité par Ed. Rader, Paris, 1633, in-f°, dans Migne, ser. gr., v. LXXXVIII. *Danielis Monachi vita Johannis Climaci.*

JEAN DAMASCÈNE (Saint), le plus célèbre théologien de l'Eglise grecque au huitième siècle. Il était natif de Damas et appartenait à une famille d'un rang élevé. Il était surnommé *Chrysorrhoas*, à cause de son talent oratoire. Ses ennemis lui attribuèrent le sobriquet de Mansour. Il embrassa la vie ecclésiastique et entra dans le monastère de Saint-Sabas à Jérusalem, où il passa le reste de ses jours, occupé de travaux littéraires et d'études théologiques. Il mourut vers 780, suivant les témoignages les moins suspects. Telle est la vie de Damascène, dégagée de faits très peu constatés, que raconte son biographe

Jean, patriarche de Jérusalem. Le principal ouvrage, qui valut à Damascène une grande réputation dans l'Eglise grecque, est le livre intitulé πηγὴ γνώσεως (source de connaissance). La première partie de cet ouvrage (*Sommaires philosophiques*) forme l'instruction dialectique; la seconde (*Sur les hérésies*) l'introduction historique; une troisième ou principale partie, *Exposition de la foi orthodoxe*, contient un assemblage systématique des dogmes d'après les conciles et les enseignements des anciens Pères de l'Eglise. Les *Saints Parallèles* contiennent une comparaison des maximes des Pères avec celles de l'Ecriture sur des questions dogmatiques et morales. Damascène a écrit en outre : *Trois discours sur les images; De la sainte doctrine*, contre les monophysites; *Dispute contre les Sarrazins et dialogue contre les manichéens*; *Sur les dragons et les Sorcières*; *De la Trinité et lettre à Jourdain sur le Trisagion*; *Lettre sur le jeûne du carême*; *Des huit vices capitaux*; un *Traité de la vertu et du vice*; *De la nature composée* (celle de Jésus-Christ); *Traité des deux volontés*, contre les monothélètes et *Traité contre les nestoriens*; *Commentaires sur les épîtres de saint Paul*, et enfin des *Homélies*, des *Proses*, des *Odes*, des *Hymnes* restées dans le rituel de l'Eglise grecque. On lui attribue encore un roman ascétique intitulé : *Histoire du saint ermite Barlaam et de Josaphat, fils d'un roi des Indes*, imprimé à Spire en 1470, 1 vol. in-f°. La meilleure édition de Damascène est celle de Le Quien, Paris, 1712, 2 vol. in-f°. I. Moshakis.

JEAN DE DIEU, san Juan de Dios, naquit en Portugal à Montemayor la Nueva en 1495, dans le diocèse de Evora. Agé de neuf ans, il s'échappa de la maison paternelle et vint en Espagne. Valet, et ensuite soldat au service du comte d'Oropesa, il mena une vie aventureuse, pleine de péripéties et de dangers. Il assista au siège de Fuenterrabia, où il faillit perdre la vie et suivit son seigneur en Hongrie, dans une campagne contre les Turcs. Fatigué de ce genre de vie rude et périlleux pour l'âme et pour le corps, il rentra en Espagne et, après un voyage en Afrique, où il se dévoua au service d'une famille qu'il avait rencontrée à Gibraltar, il se fixa à Grenade. Là, il se livra au commerce de livres de dévotion. Les sermons de Juan d'Avila décidèrent sa conversion. Dans les premiers temps, son exaltation alla jusqu'à la folie et provoqua les risées et les persécutions de la populace ; mais les visites d'Avila lui rendirent le sain usage de la raison et ouvrirent une sphère nouvelle à son activité dévorante. Il se voua tout entier au service des pauvres et des malades qu'il reçut dans sa maison et soigna de ses propres mains (1540). Protégé par l'archevêque de Grenade, il trouva des disciples et des imitateurs. Rodrigue de Sigüenza et Sébastien Arias suivirent l'exemple de son dévouement; Pedro Pecador fonda l'hospice de Séville, et Anton Martin celui de Madrid. La charité de Jean de Dieu ne connut pas de bornes; le matin, il se livrait au commerce, et le soir, il distribuait aux indigents ce qu'il avait gagné pendant le jour. Quand il mourut, le 8 mars 1550, le peuple le pleura et le vénéra comme un saint. Urbain VIII prononça sa béatification et Alexandre VIII le reçut, en 1690, au nombre des saints. L'œuvre qu'il avait fondée lui survécut. Les frères de la charité appelés

en Espagne aussi *Hospitalarios de San Juan de Dios*, en Allemagne, *Barmherzige Brüder*, en Italie, *Benfratelli*, reçurent de Pie V, en 1572, la règle de saint Augustin, et furent dotés de nombreux privilèges par les papes Grégoire XIII, Sixte V et Grégoire XIV. Traitant les malades sans distinction de culte, l'ordre fit preuve sans cesse de l'esprit de fervente charité qui avait animé son humble mais héroïque fondateur. — Voyez les biographies de Franz. de Castro, et de Fr. Ant. Govea, évêque de Cirène, 1623, dans *Acta Sanct. Martii*, I, VIII Martii, p. 809; cf. celle de G. de Villethierry, Paris, 1691, et Vic de la Fuente, *Hist. ecles. de Espana*, V, 298. EUG. STERN.

JEAN L'AUMONIER (Saint), patriarche d'Alexandrie, né à Amathonte, dans l'île de Chypre, vers le milieu du sixième siècle, mort vers 615. D'après les hagiographes, il était fils du gouverneur d'Amathonte et possesseur d'une grande fortune. Ayant perdu sa femme et ses enfants, il distribua ses biens aux pauvres, se retira dans une solitude et acquit une réputation de piété et de charité qui lui valut d'être élevé, malgré lui, sur le siège patriarcal d'Alexandrie, vers 608. Jean, qui dut son surnom à son inépuisable charité, employa les immenses revenus de son siége à racheter les chrétiens captifs, à soulager les indigents; quant à lui, il se refusait le strict nécessaire. Il pourvut aux besoins de sept mille pauvres qu'il appelait « ses maîtres » et « ses seigneurs, » et lorsque Jérusalem eut été pillée par les barbares, il y envoya des vivres et des ouvriers. Les Perses ayant fait une invasion en Egypte, il partit pour Constantinople avec Nicétas, gouverneur d'Alexandrie, afin de demander des secours à l'empereur; mais, arrivé à Chypre, il tomba malade et mourut dans le lieu même de sa naissance. Les Grecs célèbrent sa fête le 12 novembre, et les Latins le 23 janvier. C'est de lui que l'ordre de Saint-Jean de Jérusalem tire son nom.

JEAN DE PARIS, docteur de l'université de Paris, dans les dernières années du treizième siècle, mort à Bordeaux en 1306, mérite le sobriquet de *Pungens asinum* ou Pique âne, grâce à son talent de tenir en éveil les intelligences les plus rebelles par la vivacité de ses réparties. Son nom a échappé à l'oubli, grâce au rôle qu'il a joué dans les controverses sur la sainte cène et dans la lutte entre Philippe le Bel et Boniface VIII. Dans cette dernière question, Jean de Paris prit ouvertement le parti du roi de France. Dans son traité : « *De potestate regia et papali* », il voit dans Hérode le premier représentant des prétentions papales, rappelle que Jésus a déclaré son royaume spirituel et flétri les pharisiens, nie la donation de Constantin et établit qu'il y a dans l'homme deux éléments distincts, l'un appartenant à la vie présente et réclamant la pratique des vertus naturelles, l'autre concernant l'âme et tombant dans le domaine de la grâce. Sa conception de la sainte cène se rapproche de celle de Luther et a été adoptée en partie par Occam. Moins grandiose et aussi grosse de difficultés que la transsubstantiation, elle a été repoussée également par la cour de Rome et par Wycleff. Dans son traité intitulé : « *Determinatio de modo existendi corporis Christi in sacramento* », édité en 1686, à Londres, par

Pierre Allix, il enseigne que le corps de Christ et le pain se réunissent en un seul sujet par la communion des natures, et il s'appuie sur l'analogie de la communion des deux natures en Christ. Il ne veut pas, comme Bérenger, que le corps soit simplement couvert par le pain, mais enseigne le *panem factum impanatum*, c'est-à-dire l'union de la *corporeitas panis* ou *paneitas* à la *corporeitas Christi*. Innocent III avait exposé la transsubstantiation dans toute sa crudité ; Jean de Paris montra qu'elle ne saurait se justifier par l'Ecriture sainte et chercha un terme moyen qui ne pouvait plaire à personne. Menacé d'une condamnation, Jean de Paris en appela à Rome et mourut avant la fin du procès. — Sources : Rettberg, *Occam und Luther*, dans les *Studien und Kritiken*, 1839, I; Neander, *Kirchengeschichte*, 4e édit., IX, 13 ; Goldast, *Monarchia sacri imperii*, Francf., 1668, II.

JEAN DE SALERNE, dominicain, né à Salerne en 1191, mort en 1242, appartenait à l'illustre famille des Quarna, issue des anciens Normands qui s'étaient établis dans la Pouille au onzième siècle. Il s'attacha à Bologne à saint Dominique et devint supérieur de la maison des frères prêcheurs à Florence, où ses prédications étaient fort goûtées. Le pape Grégoire IX le chargea de combattre les patarins qui cherchaient à introduire leurs doctrines manichéennes dans la république florentine. Le pape Pie IV le canonisa le 2 avril 1783.

JEAN LE JEUNEUR, ainsi appelé à cause de sa vie excessivement austère, fut élu patriarche de Constantinople en 585. Jean le Jeûneur est le premier qui se donna le titre de patriarche œcuménique dans un synode en 587. Les papes Pélage II (578-590) et Grégoire le Grand (590-604) protestèrent en vain contre ce titre. Jean mourut en 595 et fut placé entre les saints. On a de lui : 1° *Ordre de ceux qui se confessent* ; 2° *Instruction des confesseurs*, ces deux traités se trouvent dans Morinus, *De disciplina in administratione sacramenti pœnitentiæ*, Paris, 1651. On conteste leur authenticité ; 3° *Discours sur la pénitence, l'abstinence et la virginité ;* 4° *Sur les pseudoprophètes et pseudodidascales, et sur les athées ;* 5° *Sur le baptême* ; 6° *Lettres* qui sont perdues.

JEAN PHILOPONUS, grammairien et philosophe grec, vivait à Alexandrie au sixième siècle. Son unique mérite consiste dans la dialectique ; en théologie, il n'était pas bien estimé, car il enseignait le trithéisme et répandait des erreurs sur la résurrection : c'est pourquoi le sixième concile général l'anathématisa. Néanmoins, il défendit le dogme chrétien de la création dans ses ouvrages *De l'éternité du monde contre Proclus*, Venise, 1535, in-f°., et *Sept livres sur la cosmogonie de Moïse*, Vienne, 1630, édit. Conderius, et après dans Galland, *Bibl.*, XII, p. 473. On a aussi de lui une *Disputatio de Paschate*.—Voyez J.-G. Scharfenberg, *De Johanne Philopono*, Lips., 1768 ; Trechsel, dans les *Stud.u.Krit.*, 1835, p. 95 ; les articles de Noack, dans Ersch u.Gruber et de Gass dans Herzog.

JEAN DE SALISBURY. Jean, surnommé le Petit, ou plus souvent du lieu de sa naissance, Jean de Salisbury, naquit en 1110 dans cette ville, de parents pauvres. En 1136, déjà entré dans les ordres, il se rendit en France pour continuer ses études, devint un auditeur

assidu et un disciple indépendant d'Abélard, vécut pendant quelques années dans l'abbaye de Moutier-la-Celle, et ne rentra en Angleterre qu'assez tard, précédé par une grande réputation d'érudition et de prudence. Conseiller de l'archevêque de Cantorbéry, Théobald, envoyé en 1150 à Rome, par Henri II, il s'acquitta de sa mission avec talent, sachant unir à un profond respect pour la papauté une franchise qui le poussait à censurer énergiquement ses vices. Son rôle prend une grande importance avec l'avènement de Thomas Becket au siège archiépiscopal de Cantorbéry. Confident de ses pensées, instrument dévoué de ses résolutions, compagnon de son exil, son interprète auprès du pape, qui lui accorda le pallium, politique passionné qui unit à une haine ardente pour les empereurs allemands et Henri II un dévouement sans réserve pour les droits de la hiérarchie, défenseur convaincu du pape Alexandre III contre l'antipape Victor, il reçut aux côtés de l'archevêque martyr des blessures, qui mirent sa vie en danger. Poursuivant jusqu'au bout son œuvre d'amitié et de dévouement, il écrivit une vie de Becket et obtint sa canonisation. Dans les dernières années de sa vie, il se retira en France et fut élevé à la dignité d'évêque de Chartres, où il laissa un souvenir béni et fécond de son court épiscopat. Il put encore prendre part au concile de Latran et mourut le 24 octobre 1180 (des auteurs admettent 81 ou 82). L'un des auteurs les plus spirituels et les plus instruits de son temps, connaissant à fond les auteurs profanes et les divers systèmes de la philosophie antique et contemporaine, admirateur passionné de Cicéron, prenant avec tout son siècle Sénèque pour un chrétien, Jean de Salisbury a laissé un recueil de plus de trois cents lettres, publiées avec celles de Gerbert (Paris, 1611), quelques-unes écrites pendant l'exil sous des noms supposés et qui tracent un tableau piquant et varié de l'époque. Ses écrits philosophiques, le *Policraticus* et le *Metalogicus* (Lugd. Bat., 1639), nous montrent en lui un disciple du scepticisme de l'académie, un empirique de l'école de Bacon, homme pratique, ennemi né des spéculations vides et creuses de son temps, n'admettant que les doctrines aux applications usuelles, voyant dans la foi en l'Eglise un refuge contre un probabilisme qui ne peut pas même affirmer la liberté de l'âme. Défenseur intrépide de la hiérarchie, il vise pourtant à l'impartialité. Le trait le plus remarquable de son esprit est un caractère encyclopédique ouvert sur tous les domaines, assez large pour comprendre et pour étudier toutes les idées. — Sources : *Gallia*, VIII ; *Hist. litt. de France*, XIV ; Ritter ; *Gesch. der christl. Phil.*, I, 529 ; Dupin, *Nouv. Bibl.*, IX, 127 ; H. Reuter, *Joh. von Salisb.*, Berlin, 1842. La plus récente édition de ses œuvres est celle de Giles en 2 vol., 1848. A. Paumier.

JEAN PETIT. Les passions politiques ont souvent pénétré dans l'Eglise, dont les représentants officiels ont plus d'une fois compromis la dignité par des actes aussi coupables qu'indignes de la chaire chrétienne. Jean Petit, cordelier suivant les uns, franciscain suivant d'autres, doit sa triste réputation à un discours aussi diffus que cri-

minel, qui semble comme une préface de la ligue et ne trouve de point de comparaison que dans les excès sanglants de la Terreur. Originaire de la Normandie, l'un des professeurs les plus goûtés de l'université de Paris, ayant joué un certain rôle dans la grave question du schisme qui passionnait alors l'Etat et l'Eglise, Jean Petit se déshonora en prostituant sa science scolastique et son éloquence virulente par l'apologie d'un crime sans nom. Jean, duc de Bourgogne, protecteur comme son père de l'Université, avait fait assassiner son rival, le duc d'Orléans. Rentré à Paris après une fuite temporaire, à la tête de troupes considérables, il fit présenter sa défense le 8 mars 1408 par son avocat Jean Petit qui, dans un discours long et diffus, invoque à l'appui de sa thèse l'Ecriture sainte, les anciens, les Pères et jusqu'à saint Thomas d'Aquin. Gerson, lui, avec un noble courage, avait prononcé l'oraison funèbre de la victime. Si le duc de Bourgogne, moitié par séduction, moitié par terreur, réduisit un moment ses adversaires au silence, la thèse de l'assassinat légitime d'un tyran ne pouvait subsister devant l'opinion publique. Gerson, contraint de prendre la fuite, composa dans son exil un pamphlet énergique contre les flatteurs des princes; en 1409 le bénédictin Sérisi réfuta Jean Petit dans un long discours, également très diffus, mais honnête et loyal. L'avocat de Valentine d'Orléans, Guillaume Cousinot, présenta des conclusions sévères contre l'assassin et contre son avocat, qui mourut comblé d'honneurs par son maître le 15 juillet 1411 à Hesdin. Le 3 septembre 1413 l'université de Paris fit brûler par le bourreau l'ouvrage de Jean Petit; au concile de Constance, en 1415, après une discussion passionnée entre les prélats bourguignons et français, la majorité du concile adopta les conclusions de d'Ailly et de Gerson contre Jean Petit. Bayle voit en lui un sceptique, Michelet un fanatique sincère. — Sources : Monstrelet, *Chronique*, c.xxxvii, dans la collection des *Chroniques* de Buchon ; de Barante, *Histoire des ducs de Bourgogne*, 1824, III, 108.

JEAN-BAPTISTE DE SALERNE [1670-1729], jésuite, cardinal de San Stéfano al Monte Celio, ami et protégé de Clément XI, accompagna en Allemagne et en Pologne (1709) Albani, neveu du pape, en qualité de théologien, pour y arrêter les progrès de l'hérésie. Il y convertit au catholicisme Frédéric-Auguste de Saxe, fils de Fréd.-Auguste II, roi de Pologne, et réussit à le marier avec une fille de l'empereur Charles VI. Cet exploit le fit nommer cardinal et lui valut une pension de mille florins par mois. Il a écrit un ouvrage historique important : *Specimen Orientalis Ecclesiæ a concilio Nicæno primo usque ad Constantinop. Generale secundum*, Rom., 1706.

JEAN DE LEYDE, Johannes Beukelszoon, en allemand Johann Bockhold, le prophète-roi de Münster, naquit à La Haye vers 1505 de parents obscurs. Il paraît que sa mère était originaire de Münster ou des environs. Il voyagea beaucoup comme ouvrier tailleur en Angleterre, en Portugal, à Lubeck. On ne sait rien de plus de sa jeunesse. Il avait, dans son enfance, été élevé en partie à Leyde chez des parents. C'est là qu'il revint se fixer pour y exercer sa profession. Mais

bientôt il ouvrit une auberge, qui était en même temps un rendez-vous de plaisir et un centre de réunions musicales. Lui-même se distingua comme poète joyeux et comme acteur. Il semble avoir été enclin à la révolte contre toutes les autorités. Il aimait les prédications radicales, et c'est dans le désir d'en entendre qu'il alla dans le pays de sa mère, à Münster, en 1533. La doctrine anabaptiste y comptait déjà de nombreux partisans. La même année il se lia avec le boulanger Matthiesen, de Harlem, ardent apôtre de l'anabaptisme, adopta ses idées avec passion et le suivit à Münster, où de concert avec lui il révolutionna la ville. Bientôt la mort de Matthiesen fit de lui le chef unique du parti, et il en profita pour établir une théocratie terroriste à son profit. Il doit avoir possédé un grand talent naturel de parole, une belle prestance, de beaux traits et l'art d'imposer à la multitude. On ne comprendrait pas autrement comment il serait parvenu à établir aussi solidement un pouvoir souillé par des débauches éhontées et ne reposant que sur le prestige de sa prétendue mission divine. Comme chez d'autres fanatiques, il est bien difficile de discerner en lui le point où finissait le délire de son orgueil et où commençait le calcul hypocrite et plein de ruses. On sait que les deux dispositions peuvent coexister chez le même homme plus facilement que ne le croirait un observateur superficiel. Quant aux détails de son gouvernement et de ses folies à Münster, du siège de cette ville, du supplice du prophète-roi, voir l'article *Anabaptistes*. A. Réville.

JEAN LE CONSTANT, électeur de Saxe, frère et successeur de Frédéric le Sage, naquit à Meissen le 30 juin 1468 (selon Spalatin, selon d'autres en 1467). Comme Frédéric, il fut élevé avec beaucoup de soin et reçut une excellente instruction. Etant encore mineur, lorsque son père mourut, il fut envoyé, pour achever son éducation, à la cour de l'empereur Frédéric III, son cousin par sa mère ; il prit part, sous Maximilien Ier, à la guerre de Hongrie, où il se distingua par sa valeur. En 1500, il épousa Sophie, fille du duc Magnus de Mecklembourg, dont est né son successeur Jean Frédéric. Cette princesse étant morte en couches, il se remaria en 1513 avec Marguerite d'Anhalt, dont il eut deux filles et deux fils ; Marguerite mourut en 1521. Jean arriva au pouvoir à un moment fort difficile ; la guerre des Paysans s'étendait d'une manière fort inquiétante ; les affaires de la religion se compliquaient chaque jour et devenaient de plus en plus menaçantes. Jean n'avait pas l'esprit fin et délié de son frère et ne jouissait pas de sa grande autorité dans l'empire ; cependant il ne se montra pas au-dessous de sa tâche. Il était d'un caractère ouvert, bienveillant, droit, sans fiel, comme dit Luther ; nature sérieuse et essentiellement morale, il n'avait aucun goût pour les plaisirs de la cour et eut toujours une conduite irréprochable. Dès les premiers jours, il se sentit attiré vers Luther, dont il devint l'ami personnel, et il s'attacha de tout cœur à l'Evangile pour lequel il était prêt à sacrifier ses biens et sa vie. Chef avoué des luthériens, il se plaçait à leur tête dans toutes les diètes et portait la parole en leur nom, modé-

rant la fougue du landgrave de Hesse et opposant à l'empereur la résistance la plus ferme. En 1526, à la diète de Spire, il fit prêcher la doctrine évangélique dans son hôtel, et obtint, par son énergie, une résolution favorable à la Réforme ; il en profita aussitôt pour organiser plus fortement l'Eglise dans la Saxe, en faisant faire une inspection des églises (*Kirchenvisitation*), pour laquelle Mélanchthon écrivit une instruction approuvée par Luther. En 1529, il fut à la tête de la protestation de Spire ; l'empereur était fort irrité contre lui, mais il n'en fut pas moins le premier à se rendre à la diète d'Augsbourg (1530), disant à ses théologiens : « Moi aussi, je veux confesser avec vous mon Seigneur Jésus-Christ. » Il montra à cette diète un grand courage et ne se laissa intimider par aucune menace. L'empereur lui fit témoigner tout son mécontentement, lui donnant à entendre qu'il pourrait bien lui enlever ses Etats et donner son électorat au duc Georges : « Il s'agit, dit l'électeur, de renier Dieu ou le monde. Qui pourrait hésiter un instant? Dieu m'a fait électeur de l'empire, ce dont je ne me suis jamais rendu digne. Qu'il fasse aussi à l'avenir de moi ce qu'il jugera bon. » Cependant à son retour d'Augsbourg, il s'occupa aussitôt à se mettre en état de défense ; déjà en 1525 à Torgau, en 1526 à Gotha, il avait fait alliance avec le landgrave de Hesse ; maintenant il renforça et organisa définitivement cette ligue, en y faisant entrer d'autres princes et Etats, à Smalcalde, en décembre 1530. On reproche à l'électeur Jean d'avoir trop subi l'influence des théologiens de Wittemberg et en particulier de Luther, et d'avoir, à cause de cela, manqué bien souvent de résolution au moment où il eût fallu agir. Au point de vue politique, ce reproche ne manque pas de fondement; Jean laissa sans doute passer plus d'une occasion favorable, où les protestants eussent pu combattre avec succès leurs adversaires, et il négligea plus d'une alliance utile ; mais on sait que Luther était absolument opposé à la guerre et ne voulait point que la cause de l'Evangile fût soutenue par les armes. « Par la guerre, disait-il, on risque tout, on gagne peu, on perd certainement ; par la douceur, on ne perd rien, on risque peu, on gagne tout.» Luther réussit à faire partager cette conviction à l'électeur. Jean le Constant avait une piété vivante ; quand il savait que la justice et la religion étaient de son côté, il ne craignait rien et répétait volontiers cet adage : *Grad aus macht die guten Renner*. Quand la guerre des Paysans prit une tournure dangereuse, il dit : « Je pourrai, s'il le faut, me contenter de quelques chevaux et être un homme comme un autre. » Chaque soir il se faisait lire l'Ecriture sainte ; s'il lui arrivait de s'endormir, il répétait, en se réveillant, les dernières paroles qu'il avait entendues et faisait continuer la lecture. Bien souvent il écrivait les sermons de Luther, et on a conservé un petit catéchisme écrit entièrement de sa main. Malgré les passions religieuses, ses adversaires même le respectaient. Dans une lettre à Jean Frédéric, le comte de Nuënar portait sur lui le jugement suivant : *Denn Wir haben leyder Keynen mynschen, den wir für ein vater des duytschen vaterlandes in gottlichen und menclhichen sachen achten mogen, denn allein unserer furstlichen Gnaden*

Herr Vater. Il mourut à Schweinitz, d'un coup d'apoplexie, le 16 août 1532. Spalatin a écrit sa biographie comme celle de son frère Frédéric le Sage.— Voyez Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Ref.*, Leipz., 1873. CH. PFENDER.

JEAN-FRÉDÉRIC Ier LE MAGNANIME, électeur de Saxe, fils et successeur du précédent, naquit à Torgau le 30 juin 1503. C'est Spalatin qui fut chargé de son éducation. Comme son père, il fut très attaché à la doctrine évangélique ; dès 1520, à dix-sept ans, il était un admirateur enthousiaste de Luther (Lettre de Luther à l'électeur Jean ; DeWette, *Luthers Briefe*, I, p. 518); il prit part à toutes les conférences sur les affaires de l'empire sous la direction de son oncle Frédéric le Sage d'abord, puis de son père, et assista à toutes les diètes importantes (Worms, 1521; Spire, 1529; Augsbourg, 1530). Il se faisait des illusions généreuses sur les dispositions de l'empereur Charles-Quint, dont il eût désiré qu'on cherchât à se rapprocher ; il eût voulu aller le trouver à Inspruck, espérant lui démontrer qu'il aurait tout intérêt à s'allier aux protestants. C'est en 1532 qu'il succéda à son père et prit le gouvernement, non seulement pour lui-même, mais aussi pour son frère Jean-Ernest, qui était encore mineur. Il faut dire qu'il n'a pas été à la hauteur de la situation, qui du reste eût exigé un talent et une sagesse peu ordinaires. Cependant il avait de grandes qualités. Il se distingua de tous ses contemporains par son caractère foncièrement honnête et moral. Sa cour était un modèle de bonne tenue et de bonnes mœurs ; même dans les camps il ne permettait aucune licence. Jamais il n'a prononcé une parole déshonnête ; à aucun prix il n'eût dit un mensonge ; on pouvait compter sur sa parole. Non seulement il ne disait rien qu'il ne pensât, mais il ne pensait rien qu'il ne pût dire ; les nombreux papiers secrets qu'on a trouvés après sa mort, en font foi. Il croyait avec la conviction la plus sincère à la vérité de la doctrine luthérienne, et se moquait de ceux qui l'accusaient, lui et ses devanciers, de n'avoir entrepris la réforme que pour s'emparer des biens de l'Eglise ; « C'eût été, disait-il, casser l'écuelle pour s'emparer de la cuiller. » Il travaillait et écrivait beaucoup. Mélanchthon dit un jour que l'électeur lisait et écrivait plus que lui et Aurifaber, qui passaient pourtant pour être les professeurs les plus laborieux de Wittemberg. Il subit beaucoup moins que son père, l'influence de Luther et des théologiens. Il vénérait Luther, déclarait qu'il aimait mieux lire une seule page de lui qu'un volume d'un autre, que sa parole le remuait jusqu'au fond de l'âme ; mais dans les affaires politiques il ne le consultait pas, bien qu'il eût souvent mieux fait d'écouter ses conseils. Luther était fort mécontent de sa politique. Jean-Frédéric était jaloux de ses droits jusqu'à l'excès, et par suite susceptible, défiant et obstiné ; ce fut un trait malheureux de son caractère et la cause de bien des mésintelligences dans le camp protestant. En 1532 il eut un différend avec le landgrave de Hesse ; cependant leurs conseillers parvinrent à l'arranger. Il s'efforça d'affermir la ligue de Smalcalde, et fit opposition à l'élection du roi Ferdinand jusqu'en 1534, où il se rapprocha de l'empereur et

alla à Vienne pour être solennellement investi de l'électorat. Mais il l'irrita de nouveau, en refusant, contre l'avis de ses conseillers, de prendre part au concile qui devait s'ouvrir à Mantoue. Il essaya ensuite de le regagner en lui offrant l'alliance des princes protestants, à condition qu'il reconnaîtrait l'Eglise évangélique ; puis revenant à ses craintes, il fit entrer de nouveaux membres dans la ligue de Smalcalde, se prépara à la guerre et négocia avec la France et l'Angleterre; mais la désunion se mit dans la ligue et l'on ne put qu'avec peine décider Jean-Frédéric à en conserver le commandement. En 1541 il refusa, avec l'approbation de Luther, d'aller à la diète de Ratisbonne; il y fit surveiller Mélanchthon par Amsdorf et s'opposa aux concessions qui y étaient faites aux adversaires. Il compliqua encore la situation en nommant Amsdorf à l'évêché de Naumbourg, contre Jules de Pflug, soutenu par l'empereur. Il eut ensuite un procès (1541), puis une guerre (1542) avec son cousin Maurice de Saxe ; le landgrave de Hesse apaisa l'affaire. En 1542 il aida le landgrave à chasser de ses Etats Henri de Brunswick ; mais après la diète de Nuremberg (1543), il retomba dans les irrésolutions et les défiances et chercha à se rapprocher de l'empereur dont il fut la dupe à la diète de Spire (1544); se voyant joué, il n'alla pas à la diète de Ratisbonne (1546), mais quand l'empereur eut déclaré la guerre à la ligue de Smalcalde, sa résolution revint. Maurice ayant envahi ses Etats, il l'en chassa, s'empara même de ses Etats à lui, mais il fut battu par l'empereur à Muhlberg et fait prisonnier, le 24 avril 1547. Condamné à mort le 10 mai, puis gracié, mais privé de ses Etats le 18, il resta prisonnier et fut traité de la manière la plus dure et la plus indigne. Il se montra grand dans son malheur. Comme on voulait le contraindre d'accepter l'Intérim, il s'y refusa, quoique prisonnier ; il savait bien, disait-il, que l'Intérim contenait beaucoup d'articles contraires à la parole de Dieu ; l'approuver, ce serait tenter de tromper la majesté céleste de Dieu aussi bien que l'autorité séculière. Comme l'empereur lui offrait la liberté à la condition de faire certaines concessions religieuses, il refusa de la manière la plus absolue, déclarant qu'il resterait fidèle à la confession d'Augsbourg jusqu'à la tombe. Comme on lui enleva sa Bible et ses livres luthériens, il dit qu'on ne pourrait lui ôter ce qu'il en avait appris. Ses ennemis même durent respecter tant de constance ; quant aux siens, ils le vénérèrent comme un saint et un martyr. Il recouvra la liberté en 1552, lorsque Maurice se tourna contre l'empereur. Ses sujets le reçurent avec un enthousiasme indescriptible et lui témoignèrent l'affection la plus touchante ; il resta cependant privé de l'électorat. Il mourut le 3 mars 1554. En 1548, étant prisonnier, il avait fondé l'université d'Iéna, pour en faire le boulevard du vrai luthéranisme. Il avait été un prince excellent pour ses propres Etats, un ami de la science, un protecteur fidèle et dévoué de l'Eglise.— Voyez J.G. Muller, *Geschichte Johann Friedrich des Grossmüthigen*, Iena, 1765 ; Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, Leipz., 1873 ; Neudecker, *Joh. Fr. der Grossmüth.* dans Herzog, *Real Encyclopædie.* CH. PFENDER.

JEAN DE JÉRUSALEM (Ordre de Saint-). Voyez *Hospitaliers.*

JEAN-BON-SAINT-ANDRÉ, ministre protestant qui fit partie de la Convention et fut ensuite préfet à Mayence. Son véritable nom était Jeanbon (André); celui de Saint-André, sous lequel il est généralement connu, est une sorte de nom de guerre, qu'il prit quand il était pasteur, conformément à un usage des pasteurs du Désert, qui pensaient dérouter par là les poursuites de leurs persécuteurs. Il naquit à Montauban, le 25 février 1749, d'Antoine Jeanbon, petit négociant du quartier de Villenouvelle. Après quelque temps passé dans la marine marchande, il alla étudier la théologie à Lausanne, et fut ensuite pasteur à Castres (1774-1788), et à Montauban (1788-1792). Elu à la Convention nationale par le département du Lot, il alla s'asseoir à côté d'Alba La Source et Rabaut Saint-Etienne, qui appartenaient au parti girondin; mais il trouva bientôt les opinions de ce parti au-dessous des circonstances politiques, et passa à la Montagne. Au renouvellement du Comité de salut public (10 juillet 1793), son nom se trouva le premier sur la liste. Il fut chargé des affaires de la marine. Dans ces fonctions, il rendit des services, et après le 9 thermidor, on le laissa poursuivre cette œuvre. Mais lorsque, en 1795, la réaction qui suivit l'insurrection de prairial, décréta l'arrestation de tous les membres des anciens comités, il fut compris dans cette mesure. On le traita cependant avec une mansuétude extraordinaire; il fut autorisé à rester dans son logement sous la garde d'un seul soldat, preuve manifeste qu'il n'y avait rien de sérieux à lui reprocher. Il fut rendu à la liberté par l'amnistie du 26 octobre suivant. Le Directoire, à peine installé, l'envoya à Alger en qualité de consul, puis à Smyrne en 1798. Il arrivait à peine dans cette ville, que la Turquie, rompant avec la France, le fit saisir comme otage et enfermer dans le château des Sept-Tours, d'où il fut transféré à Trébizonde, sur la mer Noire. Il ne fut relâché que le 15 septembre 1801, après une captivité de trois ans. A son retour en France, le premier consul le nomma commissaire des quatre départements de la rive gauche du Rhin. Ces fonctions cessèrent le 23 septembre 1802, et il resta seulement, à partir de ce moment, préfet du Mont-Tonnerre. Le 10 décembre 1813, il mourut du typhus à Mayence; il en avait été atteint en donnant des soins aux nombreux soldats qui, à la suite de la retraite de Russie, étaient entassés dans les hôpitaux de cette ville. — On a de Jean-Bon-Saint-André quelques sermons, un grand nombre de discours et de rapports à la Convention nationale, plusieurs écrits relatifs aux affaires publiques et en particulier à la marine, et un *Discours prononcé le 16 germinal an XII, à la première séance publique de la Société des sciences et arts du département du Mont-Tonnerre à Mayence*, Mayence, Théod. Zabern, in-8°, de 44 p. Ce discours fort remarquable et devenu fort rare a été inséré dans *La vie et les écrits de Jean-Bon-Saint-André*, Paris, 1848, in-12, avec deux autres de ses écrits qui étaient restés inédits : *Récit de ma captivité sur les bords de la mer Noire*, et *Considérations sur l'organisation civile des protestants*. Cette dernière pièce, écrite pendant qu'il était pasteur et antérieurement à la promulga-

tion de l'édit de novembre 1787, est curieuse sous plusieurs rapports. Elle nous fait connaître entre autres combien étaient modérées les prétentions des réformés français sous le règne de Louis XVI; elles n'allaient pas au delà de ce qui leur fut accordé par cet édit. On en a la preuve dans les paroles suivantes : Après avoir indiqué que la persécution avait cessé et que le culte s'exerçait librement, Jean-Bon-Saint-André continue en ces termes : « Dans cet état de choses, que manquerait-il donc aux protestants pour n'avoir plus des réclamations à porter aux pieds du trône ? C'est qu'on voulût leur accorder dans le droit à peu près les mêmes choses dont dans le fait on leur permet de jouir; c'est que la loi renversât à jamais ces barrières odieuses interposées entre le monarque et une partie de ses sujets ; c'est qu'il voulût bien les reconnaître pour ses enfants, comme ils se font un devoir et un honneur de le reconnaître pour leur père. En effet, les lois pénales ne frappent plus sur la tête des protestants; mais ces lois existent encore, et, toutes muettes qu'elles sont, leur existence n'en est pas moins un très grand mal. Les protestants mariés suivant leurs rites jouissent dans la société de la qualification honorable d'époux; mais la loi la leur refuse, et, l'on ose le dire, c'est par une sorte de subtilité dictée par la justice et l'humanité que les tribunaux leur font à cet égard un droit de la possession. Enfin, les enfants succèdent à l'état et aux biens de leurs pères; mais cet état n'est point assuré pour eux, puisqu'on peut ou le leur ravir, ou tout au moins le leur contester. Un règlement sage et modéré, qui statuerait sur ces trois objets de manière à inspirer aux protestants une juste confiance, sans les enhardir à concevoir des espérances présomptueuses, serait de la part de la législation un bienfait pour eux, et peut-être une opération politique utile à l'Etat. » M. Nicolas.

JEANNE (la papesse). La légende de la papesse Jeanne, propagée au treizième siècle par l'ordre des dominicains, et déjà rayée de l'histoire par le protestant Blondel, a été définitivement écartée par Dœllinger (Blondel, *Familier esclaircissement de la question si une femme a esté assise au siège papal de Rome entre Léon IV et Benoît III*, Amst., 1648, in-8°; 2e éd. plus correcte, Amst., 1649, in-8°; le même, *De Joanna Papissa* ἀνάκρισις, Amst., 1657, in-8°, publ. par Courcelles; Dœllinger, *Die Papst-Fabeln des Mittelalters*, Munich, 1863, et trad. fr.). En vain certains auteurs protestants ont essayé de défendre cette fable, si humiliante pour la papauté (Des Marets, *Joh. Pap. restituta*, Gron., 1658, in-4°; Spanheim, *De Papa fœmina*, Leyde, 1681, 2 vol. in-8°; (Lenfant) *Hist. de la Papesse Jeanne*, Cologne (Amst.), 1694, in-12; 2e éd. par des Vignolles, La Haye, 1720, 2 vol. in-8°; Kist, dans l'*Archief* de Kist et Royaards, 1844, II). L'histoire de la papesse Jeanne n'a plus aujourd'hui à être réfutée, mais à être expliquée. Au reste, la dissertation si complète du savant Dœllinger ayant été, sur plusieurs points, dépassée par l'histoire, on nous pardonnera de nous étendre quelque peu sur cet intéressant et curieux sujet. — Le premier auteur chez lequel nous trouvions la légende depuis si célèbre, est le dominicain auxe roi Jean de

Mailly, auteur papalin, qui en place le récit à l'an 1087, ou, plus exactement, à la fin du onzième siècle dans sa chronique, encore manuscrite, et écrite en 1250 (L. Weiland, *Archiv* de Pertz, XII, 1874, p. 469). Voici dans quels termes il la raconte : « En ces temps (après Victor III) il y eut un pape ou plutôt une papesse qui n'est point admise dans le catalogue des papes, parce qu'elle était femme et feignait d'être un homme. Par ses talents, elle devint notaire de la curie, cardinal et pape. Comme un jour elle montait à cheval, elle accoucha d'un enfant, et, livrée aussitôt à la justice romaine, les pieds liés à la queue d'un cheval, elle fut ainsi traînée et lapidée par le peuple l'espace d'une demi-lieue, et au lieu où elle mourut elle fut enterrée, et en ce lieu sont écrits ces mots : *Petre, pater patrum, papissæ prodito partum.* C'est sous son règne que fut établi le jeûne des quatre-temps, qu'on appelle le jeûne de la papesse. » Le récit de Jean de Mailly est presque aussitôt répété dans le livre *Des sept dons de l'esprit*, du dominicain Etienne de Bourbon († 1261), qui place le fait vers l'an 1100, en reproduisant ainsi l'inscription : *Parce, pater patrum, papissæ prodere partum* (cité par Gieseler, *Kirchengeschichte*, 4e éd., 1846, p. 29). Nous le retrouvons, en 1277, dans un des textes de la célèbre chronique du dominicain Martin de Troppau, dit Martin le Polonais, qui fut, dit M. Wattenbach, « presque le seul maître d'histoire du monde catholique » ; il était chapelain et pénitencier du pape. C'est Martin le Polonais qui appelle la papesse, par une singulière contradiction, « Jean l'Anglais, Mayençais de sa nation » ; il la place en 855, après Léon IV, et un manuscrit de la chronique nous informe que le fils de la papesse fit enterrer sa mère honorablement dans la cathédrale d'Ostie, où elle opère des miracles (Pertz, *Scr.*, XXII, 1872, p. 428). De Martin le Polonais, l'histoire recueillie déjà par Bernard Gui, dominicain, passa, au quatorzième siècle, dans un célèbre manuscrit du *Livre des papes* du prétendu Anastase (Duchesne, *Et. sur le Liber Pontif.*, 1877, p. 95), et dès lors, quoique parfois encore contredite, elle fut officiellement admise. On assure que ce fut parce qu'il tenait la chose pour vraie que Jean XX, en 1276, prit le nom de Jean XXI. Au commencement du quinzième siècle, le buste de la papesse fut mis dans la cathédrale de Sienne parmi ceux des papes, et il y resta deux cents ans. Martin le Franc, prévôt de Lausanne vers 1450 et secrétaire de deux papes, se demandait :

> Comment endura Dieu, comment,
> Que femme ribaulde et prestresse
> Eut l'Eglise en gouvernement?

L'histoire ne s'explique point comment il se fait que ce soit précisément parmi les dominicains, dans les rangs de cette fidèle milice du saint-siège, que se rencontrent les propagateurs les plus naïfs d'une histoire si injurieuse à la papauté. Nous ne démontrerons pas longuement que, entre Léon IV et Benoît XII, il n'y a pas place pour un pape. Léon était mort le 17 juillet 855, et Benoît fut sacré

le 29 septembre, le lendemain de la mort de l'empereur Lothaire (voyez Garampi, *De nummo argenteo Ben. III*, R., 1749, in-4°, et Gieseler), et une lettre d'Hincmar, datée de 867, nous apprend que ses ambassadeurs, qui avaient reçu en route la nouvelle de la mort de Léon, furent reçus à Rome par Benoît. Au reste, nous n'en sommes plus à la date de 855, mais à celle de 1087 ou 1100. Pour expliquer la formation de la légende, on a invoqué une inscription, une statue, un usage étrange pratiqué à l'intronisation des papes. L'histoire de la chaise curule, *ubi dicitur probari papa an sit homo* (Robert d'Usez, dominicain, † 1296 à Metz), n'est qu'un tissu de malentendus et d'erreurs; on a confondu le *siège stercoraire*, dont le nom provient d'un mot du rituel (Ps. CXIII, 7), avec les sièges de porphyre, restes probables d'un bain romain, et qui étaient particulièrement conformés (voyez Watterich, *Vitæ Pontif.*, I, vie de Pascal II, 1099, consécr. de Célestin III, 1191); mais la coutume qui s'y rapporte n'a jamais été pratiquée, et le fait que des témoins oculaires l'attestent, est une preuve de plus de l'insuffisance du témoignage. La statue, pour la première fois mentionnée par le chroniqueur Kœnigshofen, entre 1400 et 1415 (éd. Hegel, p. 543), n'a rien à faire avec notre histoire. L'inscription conservée ou interprétée par Jean de Mailly peut être assez facilement expliquée. *Pater patrum* était le titre des prêtres de Mithra, et il est probable qu'il se trouvait à Rome un marbre portant ces mots : P. PATER. PATRVM. P. P. P., ce qui peut se lire ainsi : ... (*vir*) *perfectissimus*, *pater patrum*, *propria pecunia posuit* (voyez les inscriptions mithriaques conservées par Orelli). Rien de ce qui précède ne nous a expliqué la formation de la légende insolente de la papesse; voici qui va nous rapprocher de l'origine de ce faux bruit : la Chronique de Salerne, recueil du dixième siècle, rapporte qu'au temps d'Arégise († 787), un patriarche de Constantinople, homme bon, mais rempli d'un amour terrestre, recommanda en mourant à son clergé sa nièce, qui demeurait auprès de lui en habits d'homme; et cette femme, élue unanimement, dirigea l'Eglise pendant un an et demi (Pertz, *Scr.*, III, p. 481). Dans une lettre écrite en 1054 à son rival Michel Cérularius, le pape Léon IX déclare ne pas vouloir croire que l'Eglise de Constantinople, ainsi que le bruit public ne craint pas de le prétendre, ait élevé des eunuques ou des femmes au siège patriarcal. Une histoire semblable à celle qui nous occupe a donc couru dans Rome, relativement aux ennemis de la papauté. Quand a-t-on eu l'idée de l'appliquer à la papauté même? Il semble que ce soit à la fin du onzième siècle et dans les luttes affreuses de la papauté, de l'empire et des Normands. L'année 1054 nous fournit le *terminus a quo*, la fin du onzième siècle probablement le *terminus ad quem*. Le peuple de Rome était toujours prêt à accueillir les bruits les plus injurieux à l'Eglise, et la crédulité des chroniqueurs a accueilli comme un fait d'histoire ce qui n'était qu'une malice du populaire à laquelle une épigraphie enfantine avait bientôt donné une apparence de fondement. Il nous reste à retrouver l'ancienne chronique qui a servi de

source aux auteurs dominicains. Il est à désirer pour cela que nous soyons mieux édifiés sur la Chronique de Jean de Mailly, qui est conservée à Berne. S. Berger.

JEANNE D'ARC. Les épreuves nationales, quand elles semblent irréparables au point de vue des hommes, font souvent naître, à côté d'un immense désespoir, un sentiment religieux intense et une confiance absolue en Dieu. Nous voyons dans notre patrie, à l'avènement de Charles VII, quand la prise imminente d'Orléans va ruiner pour jamais les espérances du petit roi de Bourges, comme l'appelaient ironiquement les Parisiens, se multiplier les attentes d'une action miraculeuse, les prophéties et les voyantes. Les pays frontières, chez lesquels la lutte pour l'existence et l'incertitude de la vie exaltent les esprits et les prédisposent à une poésie grandiose, sont particulièrement favorables aux grandes manifestations de la vie patriotique et religieuse. Un théologien allemand, Lange, a d'ailleurs relevé avec Michelet le rôle considérable joué par les femmes dans les destinées de la France. Nous aussi, nous croyons fermement que Dieu a voulu sauver notre patrie par une vierge, qui n'est pas seulement l'une des gloires les plus saintes de notre histoire, mais encore un type admirable de ces purs de cœur, dont parle Jésus-Christ, et qui véritablement voient Dieu et reçoivent ses révélations. —Sur les frontières de la Champagne et de la Lorraine, et baignée par la Meuse, s'étendait au quinzième siècle, une langue de terre rattachée politiquement à la France depuis peu d'années, et religieusement à l'Allemagne. Jusqu'en 1335, Vaucouleurs avait appartenu aux sires de Joinville. Le nom du village où naquit Jeanne d'Arc, Domremy, nom porté par quatre autres communes dans un rayon de dix lieues, atteste que le pays dépendait naguère de la puissante abbaye de Saint-Remi de Reims. Quoiqu'on ignore la date précise de la naissance de Jeanne, comme elle a déclaré lors de son procès avoir environ dix-neuf ans, on doit la faire naître vers 1410. Troisième enfant du laboureur Jacques d'Arc et d'Isabelle Romée, elle se distingua de bonne heure par sa modestie, son amour des pauvres et la puissance de sa vie intérieure. Fille obéissante et dévouée, chérie et respectée de tous, si elle ne savait ni lire ni écrire, elle avait appris à filer et à coudre aussi bien qu'aucune fille de France. Près de la maison de son père était le Bois Chenu, auquel la voix du peuple rapportait les anciennes prophéties de Merlin, et non loin se trouvait l'Arbre des Dames ou des Fées, « le beau mai », auprès duquel Jeanne allait tresser des couronnes pour Notre-Dame de Domremy. Enfant religieuse et austère, elle possédait, en dépit de son ignorance relative, cette intelligence à part, que l'on retrouve chez les êtres supérieurs des sociétés primitives, et dans laquelle l'intuition joue le principal rôle. Jeanne avait appris de sa mère le *Pater*, l'*Ave Maria*, le *Credo*; elle se confessait tous les ans à son curé, et deux ou trois fois, elle s'était confessée à des moines mendiants à Neufchâteau ; elle recevait l'eucharistie à la fête de Pâques. Dès son enfance, elle avait assisté aux luttes sanglantes des partisans de France et de Bourgogne, et

déjà elle ne pouvait voir sans frémir couler le sang français. Les traditions populaires, l'espoir d'une prochaine délivrance par une vierge sortie du Bois Chenu, espoir tiré des anciennes prophéties de Merlin, avaient promptement pris possession de son cœur patriote et se fondaient avec les aspirations ardentes de sa piété. « Lorsqu'elle avait treize ans, elle entendit une voix, vers l'heure de midi, pendant la saison d'été, dans le jardin de son père. Elle avait jeûné la veille. Elle entendit cette voix du côté droit, vers l'église ; elle l'entendit rarement sans qu'elle vît une grande clarté, du même côté où elle entendait la voix. Quand elle était dans un bois, elle entendait clairement les voix qui venaient à elle. La voix lui disait de se bien conduire, de fréquenter l'église; elle lui disait qu'il fallait qu'elle vînt en France et fît lever le siège d'Orléans, et, dès lors, elle ne pouvait plus rester où elle était » (*Procès de condamnation*, I, p. 52). C'était la voix de sainte Catherine et de sainte Marguerite. La première voix qu'elle avait entendu à l'âge de treize ans, était celle de saint Michel et des anges: « Je l'ai vu, disait Jeanne, des yeux de mon corps, aussi bien que je vous vois! » Quand on lui demandait comment lui apparaissait saint Michel, elle répondait: « en la forme d'un très vrai prud'homme »; et « de l'habit et d'autres choses, elle n'en dira pas davantage » (*ibid.*, p. 73 et 173). On a cherché à expliquer les visions de Jeanne d'Arc d'une manière naturelle. Le critique le plus sévère, M. Quicherat, formule ainsi, sur ce point, le jugement de l'histoire : « J'entrevois de grands périls pour ceux qui voudront classer le fait de la Pucelle parmi les faits pathologiques. Mais que la science y trouve ou non son compte, il n'en faudra pas moins admettre les visions et d'étranges perceptions d'esprit issues des visions. On ne peut rejeter les révélations de Jeanne d'Arc sans rejeter les fondements mêmes de l'histoire. » Il est certain que les visions célestes se manifestent aux croyants selon leur éducation, leur foi, leurs impressions subjectives. La puissance de prophétie de Jeanne nous est attestée par un ensemble de faits aussi nombreux qu'authentiques ; le secret qu'elle révèle à Charles VII, la découverte de l'épée dans l'église de Sainte-Catherine de Fierbois, la prescience de l'embûche qui lui est dressée près de Chinon, de la sortie qui s'effectue à Orléans sans son aveu, de la blessure qu'elle va bientôt recevoir.— Pendant trois ans, Jeanne lutta en vain contre ses voix. Convaincue de la divinité de sa mission, elle gagna à sa cause un de ses oncles. Arrivée à Vaucouleurs, elle parvint à toucher le cœur du vieux soudard Baudricourt et partit pour accomplir sa destinée et son œuvre magnifique. La petite cour de Bourges fut elle-même entraînée par le courant irrésistible de l'opinion et par la nécessité impérieuse des circonstances. Quand, après un long et périlleux voyage, Jeanne d'Arc arriva en Berry, les adversaires de son œuvre, Renaud III de Chartres, archevêque de Reims, l'infâme favori La Trémouille, nombre d'esprits sceptiques furent réduits au silence. Ses réparties pleines de sève et parfois d'ironie eurent raison des scolastiques et des ergoteurs. A l'objection sérieuse d'un dominicain : « que Dieu n'avait

pas besoin de gens d'armes, » elle répondit : « Les hommes d'armes batailleront et Dieu donnera la victoire.» Tous ces héroïques pillards, grands jureurs et débauchés, rougissaient devant elle et renonçaient à leurs débordements. Et telle était alors la conviction générale que sa mission était sainte, que les Anglais commençaient à trembler et, tout en repoussant avec injures la lettre naïvement sublime que Jeanne leur avait adressée, ils songeaient déjà à brûler la sorcière. Quelle était donc la mission de Jeanne? Un contemporain nous en instruit. Le 21 juin 1429, Perceval de Boulainvilliers écrivait au duc de Milan : « Elle dit que les Anglais n'ont aucun droit en France, et qu'elle est envoyée par Dieu pour les en chasser. » Il importe peu de nous demander si Jeanne a accompli jusqu'au bout sa mission. L'épopée héroïque de la délivrance d'Orléans est gravée dans toutes les mémoires vraiment françaises. Entraînés comme par un souffle de Dieu, les politiques et les vils courtisans suivent la sainte jeune fille qui a déjà lu dans le cœur de tous ces pharisiens et qui sait qu'ils la trahiront. Vainqueurs comme malgré eux à Patay (28 juin 1429), maîtres de Troyes en un jour, les Français sont accueillis à Reims par une population enthousiaste, aux chants des cantiques, et le 17 juillet, un dimanche, le roi est sacré par l'archevêque Renaud dans l'antique cathédrale. Jeanne revit ses parents avec joie, mais déjà une immense tristesse s'emparait de son âme, agitée par de sombres pressentiments. Elle aurait peut-être voulu reprendre alors sa vie accoutumée, mais elle se vit retenue à la cour par l'insistance du roi. Un moment arraché à son indolence, Charles VII retombe sous le joug de ses tristes conseillers, pour lesquels Jeanne est un fardeau. Schiller l'a montrée mourant sur le champ de bataille ; mais Dieu lui réservait une destinée plus glorieuse. Comme le Maître, elle a suivi sa voie douloureuse, et le bûcher de son martyre a immortalisé son pur et saint souvenir. Malgré son conseil, on marche sans précaution contre Paris, et, blessée grièvement, Jeanne s'éloigne, abandonnée de tous. Quelques mois après, à Compiègne, dans une sortie, elle tombait entre les mains de l'ennemi, peut-être par trahison. Si Flavy, gouverneur de Compiègne, résista à toutes les tentatives de corruption, La Trémouille prépara par des voies lâches et détournées la chute de Jeanne. Il fallait un échec pour montrer que sa mission était finie. Renaut de Chartres, annonçant aux gens de Reims sa capture à Compiègne, accumula contre elle les accusations les plus odieuses (Varin, *Arch.*, *législ. de la ville de R.*, 2e *partie*; *statut*, 1664). Ce qui est certain, c'est que, sauf une expédition de Xaintrailles, la France ne tenta rien pour la sauver et que la trève conclue avec le duc de Bourgogne fut précisément ce qui la perdit devant Paris.—Pendant plus de six mois, Jeanne, traînée de prison en prison, et qui manqua périr dans une tentative d'évasion, fut l'objet d'un hideux trafic. Jean de Lagny la vendit au bon duc de Bourgogne, et les Anglais l'arrachèrent aux mains de celui-ci au prix du libre commerce entre leur île et les Flandres. Pierre Cauchon, évêque de Beauvais, créature de Winchester, s'est déshonoré à jamais ainsi que l'infâme chanoine Nicolas de

Vendères, qui abusa de l'ignorance de Jeanne pour lui faire signer une formule d'abjuration autre que celle qu'il lui avait lue. Il faut lire, dans les Actes publiés par M. Quicherat et dans le livre de Michelet le récit de ce procès douloureux, flétrissure ineffaçable pour l'université de Paris, pour l'Angleterre et pour le parti de Bourgogne. Nous voyons Jeanne résister à ses bourreaux avec autant de fermeté que de douceur. Ses voix lui disaient dans sa prison : « Prends tout en gré, ne te chaille de ton martyre. Tu t'en viendras enfin au royaume de Paradis » (*Procès*, I, p. 155). Elle maintient la sainteté de ses révélations, elle résiste à la privation si cruelle du culte, aux tourments les plus odieux. Quand on lui demande si elle est en état de grâce : « Si je n'y suis, répond-elle, Dieu m'y mette ; si j'y suis, Dieu m'y conserve » (*ib.*, p. 65). Interrogée si Dieu hait les Anglais, elle répond « que de l'amour ou de la haine que Dieu a aux Anglais, et de ce que Dieu fera à leurs âmes, elle ne sait rien ; mais elle sait bien qu'ils seront boutés hors de France, excepté ceux qui y mourront, et que Dieu enverra victoire aux Français et contre les Anglais. » Interrogée si Dieu était pour les Anglais, quand ils étaient en prospérité en France, elle répond « qu'elle ne sait si Dieu hait les Français, mais qu'elle croit qu'il voulait permettre de les laisser battre pour leurs péchés, s'ils y étaient » (p. 178). Interrogée si elle ne croit point qu'elle soit sujette à l'Eglise qui est en terre, c'est asçavoir, à Notre Saint-Père le Pape, aux cardinaux, archevêques, évêques et autres prélats d'Eglise, elle répond « que oui, notre Sire premier servi... Je m'attends à Dieu, mon Créateur, de tout ; je l'aime de tout mon cœur. » Interrogée si elle veut se soumettre à Notre Saint-Père le Pape, elle répond : « Menez m'y, et je lui répondrai » (p. 324. 385. 393). Le procès de la Pucelle, dit l'historien des deux procès, fut fait selon le droit inquisitorial, qui était un assemblage assez confus des lois ordinaires, de décrets spéciaux et de pratiques sanctionnées seulement par l'approbation des docteurs dominicains. Malgré ses emprunts au droit commun, il s'en éloignait absolument par les principes. Ainsi la décrétale sur les hérétiques laissait aux juges la faculté de procéder « d'une manière simplifiée et directe, sans vacarme d'avocats ni figure de jugement » (*Décr.* l. VI, t. I, c. xx). On sait que Jeanne fut déclarée hérétique, relapse et sorcière, grâce à une ignoble manœuvre de Cauchon, qui fit enlever ses vêtements de femme pendant son sommeil, et brûlée vive le 30 mai 1431 sur la place du marché à Rouen. Sa mort fut celle d'une sainte. Le prêtre Loiseleur, qui l'avait trahie, implora son pardon. Condamnée par l'Eglise, Jeanne n'a pas voulu renier l'inspiration directe de Dieu, et elle est morte, sans le savoir, pour le principe de la liberté chrétienne. — La conscience publique réagit contre l'indifférence de la cour, la honte de l'université de Paris et de l'Eglise et la rage folle des Anglais. Quand Cauchon mourut, son corps fut jeté à la voirie par un peuple en fureur ; plusieurs des bourreaux de Jeanne périrent misérablement. Lors du procès de réhabilitation, arraché à Charles VII par un remords tardif, des centaines de témoins rendirent hommage à la pu-

reté et à l'inspiration de Jeanne. Les historiens de Jeanne d'Arc ont remarqué que la réhabilitation de la Pucelle semble avoir été d'une grande conséquence pour les destinées de l'inquisition dans notre pays. De là, ont-ils dit, l'immense discrédit où cette juridiction tomba en France, quoiqu'au contraire la fin du quinzième siècle ait été pour elle une époque de recrudescence dans la presque totalité de l'Europe. Gerson, Christine de Pisan l'avaient louée de son vivant; Henri de Gorcum, un clerc du diocèse de Spire, dans sa *Sibylla francica* (1429), l'archevêque d'Embrun, Gélu, proclamèrent son rôle providentiel. Le 7 juillet 1456, un arrêt de la Cour, réunie à Rouen, cassa la sentence de 1431. La France n'a pas toujours su rendre justice à sa libératrice. Oubliée dans les deux siècles suivants, elle dut subir au dix-huitième siècle l'ignoble outrage de Voltaire. Mais notre époque l'a justement appréciée. En Allemagne et en France, Goerres, K. Hase, Lange, Michelet, H. Martin, J. Quicherat, Guizot, Wallon ont glorifié la sainte fille de Domremy, chantée par Schiller et rendue vivante par les marbres de la princesse Marie d'Orléans, de Rude, de Chapu et par le bronze de Fremiet. On sait que la canonisation de Jeanne d'Arc, poursuivie par Mgr Dupanloup, n'a pu réussir auprès de la curie romaine. Nous ne pouvons mieux terminer cet article que par les nobles paroles de M. Quicherat : « La sainte du moyen âge, que le moyen âge a rejetée, doit devenir celle des temps modernes. Elle a confessé par sa mort bien des sentiments, pour lesquels il convient qu'il y ait encore des martyrs. Sortie des derniers rangs du peuple, elle vint faire valoir, non pas sa personne, mais le dessein qu'elle n'osait s'attribuer à elle-même, de relever un grand peuple abattu. Moins embarrassée de l'ennemi que de ceux dont il avait fallu qu'elle fît ses auxiliaires, contrecarrée tout le temps par la mauvaise foi, par l'envie, par l'incapacité raisonneuse et parleuse, abreuvée de peines et de dégoûts, elle immola ses douleurs à sa conscience d'avoir bien fait et de pouvoir faire mieux encore. Forcée enfin de s'arrêter dans l'accomplissement de son ouvrage, elle ne crut pas qu'il vaudrait moins parce que d'autres auraient l'honneur de l'achever, et elle légua ses victoires à ses persécuteurs, comme gage de celles qu'ils y ajouteraient par la force du destin. Aussi, du dernier regard qu'elle jeta sur la terre, elle vit la France reconquise et consolée : sérénité admirable de l'espérance enfantée par une conviction vraie, abnégation dont il faut prier Dieu que les cœurs se pénètrent toutes les fois que chercheront à se réunir les forces divisées de la patrie.» — Sources: les Histoires de France de Guizot, d'H. Martin et surtout de J. Michelet; le livre de M. Wallon, *Jeanne d'Arc*, Paris, 1876, gr. in-8°, admirablement illustré; Jules Quicherat, *Les deux Procès de Jeanne d'Arc*, 5 vol,, Paris, 1841-1849; le même, *Aperçus nouveaux sur l'hist. de J. d'A.*, Paris, 1850; Goerres, *Die Jungfrau v. Orl.*, Ratisb., 1834, et traduction française; K. Hase, *Neue Propheten*, Leipz., 1851; Lange, article *Jungfr. v. Orl.*, dans la *Real-Encycl.* de Herzog; B. de Beauregard, *Hist. de J. d'A.*, 1847; Vallet de Viriville, *Nouvelles Recherches*, 1854; *Le Mystère du siège d'Orl.*, publié par MM. Guessard et Certain, 1862,

in-4°; Collin et Desnoyers, *Procès de l'ordinaire relatif à la béatification et à la canonisation de J. d'A.*, par les postulateurs de la cause, Orl., 1874, in-8°, cité par M. Chevalier. La bibliographie relative à Jeanne d'Arc se trouve complètement énumérée dans le *Répertoire* de l'abbé Chevalier. A. PAUMIER.

JEANNE D'ALBRET, reine de Navarre, fille et unique héritière de Henri, duc d'Albret, roi de Navarre, prince de Béarn, et de Marguerite d'Orléans-Angoulême, sœur de François Ier, naquit le 7 janvier 1528, et mourut à l'âge de quarante-quatre ans, deux mois avant la Saint-Barthélemy. Selon le témoignage de l'Italien Davila, « c'était une princesse d'un courage héroïque, d'un esprit très élevé et d'un mérite bien au-dessus de son sexe. » L'historien catholique trouve une seule chose à redire dans sa vie qui fut sans tache : c'est qu'elle avait « embrassé opiniâtrement la doctrine de Calvin, en voulant, sans les lumières acquises par l'étude, pénétrer et même expliquer les plus profonds mystères de la théologie. » Pour nous, au contraire, cet attachement invincible et raisonné de Jeanne à la Réforme est un des plus beaux fleurons de sa couronne. Elle continua sous ce rapport les glorieuses traditions maternelles, en couvrant de sa protection les évangéliques de France si misérablement persécutés. Nous n'avons qu'un regret, c'est que cet exemple de persévérance dans la foi n'ait pas été suivi jusqu'au bout par son fils Henri IV, qui, sur le conseil de Sully, pour faire tomber l'opposition des Ligueurs, fit plus tard si lestement ce qu'il appela lui-même « le saut périlleux ». Dès sa plus tendre enfance, Jeanne, élevée à Plessis-lez-Tours, eut les maîtres les plus habiles et les plus vertueux. Elle répondit merveilleusement à leur sollicitude. En outre du français, du béarnais et de l'espagnol, elle apprit le latin et le grec. A l'imitation de sa gracieuse mère, la savante « Marguerite des Marguerites, » elle s'amusait parfois à « composer en rime françoise. » On trouve dans un petit poème de Joachim du Bellay : « Sonnets à la royne de Navarre aux quels cette royne fait elle mesme response, » quatre pièces de ce genre qui ne sont pas parmi les moins bonnes du livre. Quand elle eut à peine atteint l'âge de douze ans, François Ier, dans un intérêt politique, pour s'assurer une alliance contre Charles-Quint, la fiança malgré elle et malgré ses parents à Guillaume, duc de Clèves (15 juillet 1540); mais huit ans plus tard, après la défection de ce prince et avant que le mariage fût consommé, sa main fut donnée par Henri II à Antoine de Bourbon, duc de Vendôme, bien que ses parents eussent préféré l'accorder à Charles-Quint pour son fils Philippe II. Le mariage fut célébré à Moulins, le 20 octobre 1548. Antoine était attaché au parti de la Réforme; et si nous en croyons Brantôme, Jeanne aurait conseillé à son époux « de ne point s'embarrasser de toutes ces nouvelles opinions. » Les rôles changèrent plus tard. Elle l'avait suivi, en 1553, au camp de Picardie, dont il était gouverneur et où il commandait une armée contre l'empereur; mais elle fut rappelée par son père dans le Béarn pour faire ses couches; et c'est là que, neuf jours après son arrivée à Pau, elle mit au monde celui qui fut Henri IV, le 13 décem-

bre 1553. Au moment de la délivrance, paraît-il, elle chanta, selon la promesse que son père avait exigée d'elle, une ronde béarnaise, qui pourrait bien être celle dont les couplets se trouvent joints à un paquet de lettres adressées à la reine (Bibl. nat. mss. fr. 8746), et qui commence ainsi :

Tres hilhas l'aute mati,
Soletamen,
Anan prene hens un bosq
Esbatemen...

Jeanne perdit sa mère en 1549, et son père, le 25 mai 1555. Elle n'était « encores pas du tout gagnée à Dieu, » dit Th. de Bèze (*Hist. ecclés.*, Anvers, 1580, I, p. 107). Mais le roi de Navarre envoya en Béarn, en 1556, le pasteur Jean Henri, autrefois jacobin, qui avait étudié à Lausanne « où il avoit très bien profité, » et qui « prescha purement et rondement la vérité. » « Ce ministre, dit encore Bèze, posa les fondemens de l'église de Pau, instruisant tellement ce peuple grossier, et qui à grand peine auoit iamais ouï parler de Iesus Christ à bon escient, qu'vn tres grand fruict s'en est ensuiuy depuis : aiant esté aussi par luy premierement persuadee la Royne de faire ouverte profession de l'Euangile. » Elle ne se prononça toutefois ouvertement qu'un peu plus tard. Mais elle laissa pleine liberté d'évangélisation dans ses Etats aux ministres venus de Genève et d'ailleurs. Henri Barran fut de ce nombre et parmi les plus ardents. Pendant l'absence du roi et de la reine qui avaient fait un voyage à la cour de France, les jurats ou consuls de Pau, poussés par le clergé, écrivirent en langue béarnaise à leurs souverains (2 mai 1558) pour qu'ils imposassent silence aux novateurs. Ils se plaignent vivement que « mestre Henric » en particulier prêche publiquement contre le dogme de la présence réelle, contre l'invocation de Notre-Dame et des saints, contre le purgatoire et le carême ; qu'il injurie le pape du haut de la chaire et traite d'idolâtrie les processions en l'honneur de Dieu. Au reste, des seigneurs en grand nombre l'accompagnent dans les églises, armés d'épées et de dagues, restent là tant que dure sa prédication et sortent incontinent après, sans se soucier d'entendre la messe. Plusieurs livres de Calvin et « autres papiers imprimés à Genève et suspects d'hérésie » sont exposés en vente dans les rues. Et les jurats supplient leurs souverains de faire cesser ces scandales qui peuvent déshonorer leur ville (*podin aportar mal renom a vostre ditte ville de Pau*). Jeanne ne tint pas compte de cette pressante requête. Bientôt même elle résista victorieusement au grand inquisiteur, le cardinal Georges d'Armagnac, qui se flattait, avec l'appui du pape et de Henri II, d'introduire l'inquisition dans le Béarn, comme en Espagne et en France, et de couvrir le petit royaume de sanglants bûchers. Elle fit remettre en liberté Henri Barran, qui avait été incarcéré par ordre du cardinal, et refusa noblement de livrer au gouvernement français plusieurs ministres, parmi lesquels était Th. de Bèze, qui

s'étaient retirés dans ses domaines. Après la déplorable issue de la conjuration d'Amboise (13 mars 1560) et l'arrestation du prince de Condé, le roi de Navarre, qui avait accompagné son frère à la cour, courut les plus grands dangers. Jeanne, menacée dans ses propres Etats, pourvoit elle-même à leur défense, et s'enferme avec ses enfants dans la place de Navarreins. La mort de François II (5 décembre 1560) ayant changé les dispositions de la cour de France, Antoine fut nommé lieutenant général du royaume, et Jeanne le rejoignit à Paris. Catherine de Médicis essaya vainement de la détacher du parti réformé. Un jour qu'elle la pressait plus vivement que d'habitude en invoquant le bien de son fils et de son royaume, Jeanne fit cette réponse que « plus tôt que d'aller à la messe, si elle avoit son roiaume et son fils en la main elle les jetteroit tous deux au fond de la mer, pour ne luy estre empeschement. » On fut plus heureux avec le roi de Navarre. On lui tendit « tous les filetz par lesquels un homme adonné aux femmes qu'il estoit, pouvoit estre surpris... La reine cependant taschoit de le réduire supportant tout ce qu'elle pouvoit et luy remontrant ce qu'il devoit à Dieu et aux siens, mais ce fut en vain tant il y estoit avant... Elle recouroit aux larmes et aux prières qui faisoient pitié à tous fors qu'à luy roi de Navarre » (note manuscrite au bas d'un portrait de Jeanne). La reine se vit tout à coup exposée à de nouveaux périls, qu'elle ne put conjurer qu'en fuyant de cette cour corrompue. L'indigne Antoine, oubliant toute pudeur, s'était laissé persuader qu'il devait répudier sa noble et vaillante femme. Il poussa même l'infamie jusqu'à donner au terrible Blaise de Montluc, qui commandait aux environs de Nérac, l'ordre de l'arrêter au passage. Jeanne fit appel à ses fidèles Navarrais qui, « soubs la conduite du sieur d'Audaux, l'allèrent accueillir au rivage de Garonne. » Elle n'eut plus dès lors de ménagements à garder. En 1561, elle abjura solennellement à Pau la religion romaine, et après avoir fait confession de sa foi, elle prit la cène aux fêtes de Noël. Quelques mois plus tard, la mort d'Antoine au siège de Rouen (17 novembre 1562) lui donna pleine liberté d'agir selon son cœur. Elle s'adressa à Calvin qui la soutenait et l'encourageait par ses austères conseils, et qui lui envoya le pasteur Raymond Merlin pour la seconder et la diriger dans sa lutte contre la papauté (1563); elle rappela une vingtaine de ministres béarnais pour prêcher en la langue du pays; et le monitoire lancé, le 29 septembre 1563, par le pape Pie IV, qui l'appelait à comparaître à Rome pour qu'elle se justifiât du crime d'hérésie sous peine de se voir dépouillée de son royaume, ne fit que redoubler son énergie. Elle fut obligée, pour éviter de plus grands troubles, de défendre absolument dans ses Etats l'exercice de la religion romaine; elle fit abattre les images et les autels, et promulgua un corps de discipline ecclésiastique dressé par un synode, à l'instar de Genève. Elle institua, en 1566, l'académie protestante d'Orthez, qu'elle installa dans les vastes locaux du couvent des jacobins appropriés à cette nouvelle destination. Une inscription en latin fut gravée sur le fronton du grand portail comme « témoignage de l'affection et de la munificence

de la reine qui, la première, avait fondé une nouvelle Athènes et illustré sa patrie. » Nous citons les quatre derniers vers :

Sic Jana Orthesii novas Athenas
Princeps instituit, decusque avorum
Auget, sic patriam nitere curat,
Æternumque meret perita nomen.

Dans l'ordonnance qui institua cette académie, se révèle le caractère essentiellement religieux et protestant qu'elle voulut imprimer à la nouvelle institution. Aux professeurs des langues hébraïque, grecque et latine, était joint un maître de chant, qui devait populariser dans le pays les psaumes de Clément Marot et de Théod. de Bèze. Deux ans après sa fondation, l'académie fut entretenue au moyen des biens ecclésiastiques que Jeanne fit saisir, en 1568, pour punir le clergé d'avoir conspiré contre elle avec les Espagnols. Ces biens étaient administrés par un « sénat ecclésiastique » dont les membres, au nombre de neuf, dont deux ministres, étaient réélus chaque année par le synode. Cette académie, érigée en université par Henri de Navarre, en 1583, jeta un vif éclat dans le pays : des maîtres illustres, parmi lesquels Pierre Viret et Lambert Daneau, y enseignèrent les belles-lettres et la piété. Elle prit fin en 1620, lors de la réunion forcée du Béarn à la couronne de France. Cependant la guerre civile qui, depuis le massacre de Vassy (1er mars 1562), ne s'apaisait un instant en France que pour recommencer plus furieuse, était une menace continuelle pour la Navarre dont toutes les sympathies, tous les vœux étaient en faveur du parti réformé. Il fallait en finir avec ce petit royaume qui servait de refuge et d'appui aux hérétiques condamnés. Montluc allait franchir la frontière lorsque Jeanne, le prévenant, partit secrètement de Nérac, le 6 septembre 1568, accompagnée de cinquante gentilshommes, fut rejointe en route par quelques milliers de troupes protestantes, et après avoir traversé heureusement Bergerac et Mussidan, arriva à Archiac, où elle eut une entrevue avec Condé. Elle lui présenta son fils, qu'elle voua, tout jeune qu'il était, à la défense de la cause. Elle fit son entrée à la Rochelle le 29 septembre, et publia un manifeste pour justifier sa conduite. Les chefs des confédérés étaient réunis dans cette ville forte ; Condé prit le commandement militaire ; Jeanne accepta le gouvernement civil, et bientôt elle se rendit à Tonnay-Charente, où elle revêtit elle-même son fils de ses armes : « Le contentement de soutenir une si belle cause, dit-elle, surmontoit en moi le sexe, en lui l'âge. » La Navarre fut envahie par les troupes royales, et il était impossible à Jeanne de la secourir. La funeste bataille de Jarnac, où fut assassiné le prince de Condé (13 mars 1569) sembla devoir tout compromettre. Jeanne releva les courages abattus ; elle quitta La Rochelle et rejoignit à Tonnay-Charente les débris de l'armée huguenote. C'est là qu'elle présenta son fils au gros de la cavalerie d'abord, puis à celui de l'infanterie, dit d'Aubigné ; Henri « après avoir presté un serment notable sur son ame, honneur et vie, de n'aban-

donner jamais la cause, en receut un réciproque, et quant-et-quant fut proclamé chef avec cris et exaltations ; les cœurs estant merveilleusement esmeus par une harangue de la Roine, qui mesla d'une belle grace les pleurs et les soupirs avec les résolutions ; cette princesse ayant par les tressauts de courage effacé les termes des regrets, l'armée après un grand salve se sépara. » La Navarre était perdue, sauf Navarreins où s'étaient jetés quelques vaillants soldats et qui résista à tous les assauts. Jeanne mit à profit les secours en munitions et en argent qu'elle reçut de la reine Elisabeth ; et bientôt, sous la conduite de Montgommery, l'armée huguenote reconquit le pays de Foix, la Bigorre, le Béarn, et le 23 août 1569, Pau capitula. Le désastre de Montcontour (3 octobre) remit tout en question. Mais l'héroïsme de Jeanne s'éleva ici encore à la hauteur du péril. Elle part de La Rochelle, « pour tendre la main aux affligés et aux affairés, » rejoint Coligny, harangue le soldat, préside aux délibérations ; et après avoir associé son fils et le jeune prince de Condé aux dangers des chefs, elle retourne à La Rochelle où elle enflamme aussi les courages ; elle recrute une nouvelle armée dans les provinces de l'ouest ; elle équipe et arme en guerre une quantité de vaisseaux qui font sur mer des prises considérables et fournissent au trésor commun de précieuses ressources ; elle visite les hôpitaux ; elle soigne les blessés. D'heureux faits d'armes en plusieurs rencontres et dans plusieurs provinces forcèrent bientôt la cour de France à demander la paix : elle fut publiée en août 1570. Médicis et les Guises voulaient se donner le temps de tendre un piège et d'y faire tomber ceux qu'ils n'avaient pu vaincre les armes à la main. Ils proposèrent pour gage d'une réconciliation éternelle, le mariage du jeune Henri de Navarre avec Marguerite de Valois, sœur de Charles IX. Jeanne hésita longtemps. A force d'hypocrisie, de mensonges, de perfides démonstrations de tendresse, on battit en brèche toutes les objections qu'elle souleva. Dressé par l'astucieuse Italienne, Charles IX joua aussi fort bien son « rollet. » On endormit toutes les défiances en promettant qu'une fois le mariage accompli, on déclarerait la guerre à l'Espagne au sujet de la Flandre. Ç'aurait été là, en effet, la bonne politique, car elle aurait été le salut, la gloire de la France. Le grand cœur de Coligny se laissa prendre à cette patriotique amorce. Jeanne s'achemina lentement vers Paris où les fiançailles devaient se faire. Elle y arriva au milieu du mois de mai 1572. Elle s'occupait des préparatifs du mariage, lorsque le 4 juin, un mercredi soir, elle fut saisie tout d'un coup d'une fièvre ardente. Cinq jours après, le lundi matin, elle était morte. On la crut empoisonnée avec une paire de gants, qu'un Italien de la cour de Catherine lui avait vendus, et qui auraient été parfumés avec un mélange de poison subtil. Le roi se crut forcé d'ordonner l'ouverture du corps. Les gens de l'art n'y trouvèrent aucune trace de poison, et attribuèrent la véritable cause de sa mort à un abcès qui s'était formé au côté. La question est restée indécise. Le doute est permis, quand il s'agit des assassins de la Saint-Barthélemy. Que pouvait coûter à de telles consciences le meurtre d'une

personne, quand elles n'ont pas reculé devant des fleuves de sang? — A part les lettres originales de la reine Jeanne qui sont conservées à la Bibliothèque nationale de Paris, collection Du Puy, vol. 211 et 253, signalons son Code de procédure qu'elle publia sous le titre de *Stil de la reine Jehanne* et qui est un chef-d'œuvre de raison et de sagesse. Elle avait fait traduire en langue basque le Nouveau Testament, ainsi que le catéchisme et la liturgie de Genève. La traduction, due à Jean de Liçarrague, parut à La Rochelle, en 1571. — Voyez la *France protestante*, 2e éd., I, 95-114; *Bullet.*, *passim*; *Biogr. univ.* de Michaud, XXI, 6-7; *Hist. de J. d'Albret* par Mlle Vauvilliers, Paris, 1818, 3 vol. in-8°; *Hist. de Béarn et Navarre*, par Nic. de Bordenave, publiée par P. Raymond, 1873, in-8°; *Les Portraits des hommes illustres qui ont le plus contribué au restablissement des belles lettres et de la vraye religion*, Genève, Pierre Chouët, 1673, in-4°, note manuscrite accompagnant le portrait de Jeanne, lequel est parmi les plus fidèles.

CHARLES DARDIER.

JEANNIN (Pierre) [1540-1622], né à Autun, appelé en 1569, après avoir terminé les études de droit sous Cujas, à intervenir dans les luttes de la politique au temps de la Ligue pour donner aux combattants des avis utiles et des conseils écoutés, chargé par Henri IV d'importantes missions diplomatiques et nommé après la mort de ce roi contrôleur général des finances pendant la régence de Marie de Médicis, dut à l'époque où il vivait et au milieu dans lequel il se trouva placé, non d'avoir un rôle tout à fait important dans les querelles religieuses, mais de ne pouvoir rester étranger à ces querelles et à ces questions. Son *Eloge* a été prononcé maintes fois, dans les académies et aux séances solennelles des cours et tribunaux. On a conservé, on répète beaucoup de sages maximes et de *mots*, soit sur Jeannin, soit du président lui-même. Mais on va trop loin quand on lui prête la sagesse supérieure, par exemple, les larges vues et la tolérance d'un chancelier de l'Hospital. C'était un homme modéré comme on est heureux d'en rencontrer assez souvent dans l'histoire, et surtout dans l'histoire particulière de nos parlements, l'un des plus utiles au pays et des plus instruits parmi ces gens de robe quelquefois sortis du peuple, fils de leurs œuvres (le mot est de Jeannin, et loin de le regretter, il rappelait à l'occasion avec quelque fierté que son père était tanneur), qui se laissent, sans parti pris et sans grands préjugés, diriger par la raison, et qui puisent dans l'étude approfondie du droit, sinon la vue ou le pressentiment toujours rares des progrès que réalisera l'avenir, du moins le goût de la vérité et de la justice, le besoin même d'une indispensable équité, et, sans rien abandonner des idées ou des croyances de leur temps, un éloignement instinctif pour les rigueurs et les violences inutiles. Il est entré dans la Ligue encore jeune, il donne habituellement ses conseils au duc de Mayenne, et cependant, le 26 août 1572, lorsque Charles IX veut qu'on étende aux provinces les massacres de la Saint-Barthélemy, il rappelle l'antiquité (une faiblesse du bon président, qui en abuse), Théodose et saint Ambroise, et déclare qu'on doit attendre que

l'ordre soit confirmé, « parce qu'il faut obéir lentement au souverain lorsqu'il commande en colère. » Deux jours après un ordre contraire arrivait. Député du Tiers aux Etats de Blois, en 1576, et voyant MM. de Guise pousser à la guerre contre les huguenots, il dit qu'il est temps pour l'Eglise catholique de revenir aux moyens de conversion ordinaires; quand son collègue chargé de porter la parole au nom de la province de Bourgogne ose parler en sens contraire, il l'accuse de trahison. Envoyé du roi dans les Pays-Bas, il éloigne pour toujours les Espagnols, donnant une paix durable, des années heureuses de liberté, les premières, aux Provinces-Unies; et, à son retour, chargé par Henri IV d'écrire cette histoire du règne dont on ne trouve que la préface dans ses œuvres, il dit avec cette force, ce bonheur d'expressions qui rendent les écrivains de notre seizième siècle inimitables : « Ce n'est plus le temps d'aiguiser son style pour aigrir et ulcérer les esprits... Mais nous devons considérer qu'en passant trop rudement par-dessus les plaies que la calamité publique a faites, les haines qui nous ont fait sucer le sang et la vie les uns des autres se renouvellent.» Pour tempérer l'éloge il reste d'ailleurs à tenir compte du peu de succès qu'il eut, lui qui dirigeait avec tant d'habileté les affaires des autres, dans l'éducation de son propre fils, le baron de Montjeu, sans mérite, débauché, tué fort jeune en duel; du mot un peu dédaigneux de Tallemant des Réaux : « Ce bonhomme a bâti et rebâti je ne sais combien de fois ses maisons »; et de l'accusation portée contre lui à la vérité dans une heure de disgrâce et de mauvaise humeur, mais qui a sa gravité, venant de Sully, « d'avoir intrigué à la mort du roi Henri IV pour devenir contrôleur, et pour enrichir sa propre maison, surtout en faisant vivre dans l'opulence son gendre Castille, d'avoir épuisé les finances du roi. » Il faut remarquer toutefois que ces critiques, quoique vigoureusement exprimées dans les *Mémoires d'Etat*, ne portent sur aucun fait précis, et laisser au bon président ce qui lui appartient bien, l'habileté dans la politique, un bon style d'écrivain d'affaires grâce auquel ses *Négociations* ont mérité de remplir tout un volume de notre Panthéon littéraire, et, en religion, sans vues bien larges et bien personnelles, une réelle modération.—Voyez : *Eloge du Président Jeannin*, par Pierre Saumaise, Dijon, 1623, 1 vol. in-4°; Sully, *Mémoires des sages et royales œconomies d'Estat*, 2 vol. in-fol., Amsterdam, 1620 ; Tallemant des Réaux, *Historiettes*, Ed. Monmerqué et Taschereau, 6 vol. in-8°, Paris, 1834, t. II; Michaud et Poujoulat, *Mémoires relatifs à l'Histoire de France*, t. IV, 2e série, Paris, 1837; Sainte-Beuve, *Causeries du Lundi*, 1855, t. X. JULES ARBOUX.

JÉBUSIENS (Yebousî), nom d'une population cananéenne (Genèse X, 16; 1 Chroniq. I, 14) qui habitait la montagne de Juda, ce qui doit vraisemblablement se restreindre uniquement à Jérusalem même (Nomb. XIII, 30; Josué XI, 3). En effet l'ancien nom de Jérusalem est Jébus (Josué XV, 8; XVIII, 28). Dans les quinze passages de l'Ancien Testament qui mentionnent les populations cananéennes, les Jébusiens sont toujours cités en dernier lieu, ce qui prouve le peu d'étendue de leur territoire. Lors de la conquête

du pays par Josué, le roi des Jébusiens, Adonizedek (seigneur de la justice) fut vaincu (Josué X, 1) et son territoire distribué à la tribu de Benjamin. Celle-ci, toutefois, n'en put jamais faire la conquête définitive. La prise même de la ville par les Juifs (Juges I, 8) n'a dû être que passagère, car le même livre des Juges (XIX, 10) raconte que Jébus n'était pas habitée par les Israélites. Il en faut conclure que la cohabitation des Jébusiens avec les Juifs et les Benjaminites (Josué XV, 63) doit se rapporter à une époque postérieure. Ce n'est que sous le règne de David que les Jébusiens furent définitivement chassés de la montagne de Sion; jusque-là ils s'appelaient toujours les habitants du pays (2 Sam. V, 6). Leurs débris furent rendus tributaires par Salomon (1 Rois IX, 20), mais, d'après Zacharie IX, 7, il faut songer plutôt à une fusion avec les Juifs, car Esdras (IX, 1) suppose encore l'existence des Jébusiens.

JÉCHONIAS ou Jojachin [Iehoiâkin, Ioiâkin, Iekoniah, Koniâhou], fils de Joachim, roi de Juda. Il monta sur le trône en l'an 600 av. J.-C., âgé de dix-huit ans, mais il ne l'occupa que trois mois et dix jours (2 Chron. XXXVI, 9; cf. 2 Rois XXIV, 8). Jérusalem ayant été assiégée et prise par l'armée de Nabuchodonosor, Jéchonias se rendit à discrétion (2 Rois XXIV, 12) et fut conduit en exil avec un grand nombre de Juifs (2 Rois XXIV, 14 ss.; Jérém. XXII, 24 ss.; Ezéch. I, 2). Evilmérodach, le successeur de Nabuchodonosor, remit Jéchonias en liberté, aussitôt après son avènement (2 Rois XXV. 27; cf. Jérém. XXVIII, 4). Jérémie parle de ce prince comme d'un homme méchant qui, par ses crimes, avait attiré la colère de Dieu sur lui et sur son peuple (XXII, 24).

JÉHOVAH, nom que le texte masorétique de l'Ancien Testament attribue au Dieu d'Israël. Il n'a, sous cette forme, aucune valeur historique. En associant aux quatre consonnes Jhvh, les points-voyelles qui donnent Jehovah, les auteurs de la Masore n'ont pas voulu indiquer la prononciation du nom; pour rappeler que le mot Adonaï devait être lu à sa place, ils ont écrit les voyelles de celui-ci. Quand Adonaï, parce qu'il se trouvait à côté du tétragramme, ne pouvait lui être substitué sans donner lieu à une répétition choquante, les points-voyelles figurés ont été ceux d'Elohim. Nous reconnaissons ici la trace d'un préjugé qui, sans remonter jusqu'au temps de la captivité de Babylone, est de beaucoup antérieur à l'ère chrétienne : le nom par excellence du Très-Haut ne devait pas être prononcé. La traduction des Septante consacre cette opinion; elle nous apprend par quelle erreur d'interprétation on lui donnait un fondement scripturaire; dans le passage Lév. XXIV, 16, elle fait tomber la peine de mort, non plus sur le blasphémateur, mais sur tout homme « ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου. » Elle-même remplace constamment le nom qui nous occupe par κυριος, traduction d'Adonaï, ou par θεός, traduction d'Elohim. — Comment l'appellation divine, dissimulée sous cette forme Jehovah, doit-elle être prononcée? L'auteur du troisième chapitre de l'Exode, qui écrivait en un temps où le nom était usuel, nous fournit sur ce point une indication précieuse, à notre avis

décisive. Il donne l'appellation comme étant, dans la bouche des hommes, l'équivalent de la forme éhjéh que Dieu emploie en parlant de lui-même ; or celle-ci est la première personne du futur kal de havah, « je suis »; le nom sonnait donc à l'oreille hébraïque comme la troisième personne du même temps, c'est-à-dire se prononçait Jahvéh ou Jéhvéh. Jahvéh a pour lui le témoignage de Théodoret (de son temps les Samaritains disaient encore Ιαϐε) ; de plus cette forme rend compte des abréviations usitées et de l'orthographe des noms dans lesquels le tétragramme entre comme racine; elle est à peu près universellement adoptée aujourd'hui. On n'hésite pas non plus sur l'usage du mot. Il est le nom propre du Dieu de l'alliance. En règle genérale l'Ancien Testament l'attribue à la divinité lorsque celle-ci apparaît dans son rapport spécial avec Israël. Il semble naturel de penser qu'un nom d'un usage exclusivement national n'a pas eu une origine étrangère; on a fait toutefois les plus grands efforts pour établir qu'il n'appartient pas aux Hébreux. La signification toute métaphysique que, sur la foi des Judéo-Alexandrins, on s'est obstiné à donner à l'antique tétragramme, a poussé les esprits dans ces recherches infructueuses, parce qu'elle est en complet désaccord avec le génie concret et pratique du peuple élu. Mais le rapport étroit de Jahveh avec le verbe hébreu havah, ne permet pas d'attribuer la formation du nom à une race d'hommes qui n'aurait point parlé la même langue, aux Egyptiens par exemple. Tous les rapprochements que l'on a tentés, et qui portent uniquement sur la consonance, sont superficiels et laissent de côté ce qui fait la valeur particulière et l'essence même du nom. Quant à l'inscription que Plutarque raconte avoir lue au frontispice du temple de la déesse Neith, elle rappelle certainement les spéculations des Judéo-Alexandrins à propos de l'antique tétragramme, elle est due vraisemblablement au même courant philosophique que ces spéculations, mais il faut un certain courage pour la donner comme antérieure aux pensées et aux travaux d'un Moïse. D'ailleurs elle n'indique pas cette relation entre le nom de la divinité et le verbe être, qui constitue toute l'originalité du mot qui nous occupe. Il eût été plus naturel de supposer que le nom avait été fourni aux Hébreux par les tribus chananéennes qui leur ont donné leur langage; mais la grossièreté intellectuelle et religieuse de ces peuplades a détourné les recherches de cette voie ; d'ailleurs ce n'est pas dans le pays de Chanaan que l'appellation semble avoir pris naissance. Cette circonstance remarquable qu'un nom essentiellement chananéen au point de vue étymologique est apparu sur le sol égyptien, affirme avec beaucoup de force son origine essentiellement hébraïque, car elle contraint en quelque sorte de la rapporter aux hommes qui ont parlé la langue chananéenne en Egypte, c'est-à-dire aux Hébreux. — Nous venons de dire que l'appellation « Jahveh » est apparue en Israël tandis que le peuple était captif des Pharaons. L'opinion en effet d'après laquelle on aurait invoqué la divinité sous ce nom dès le temps de Seth (Gen. IV, 26), est inadmissible par elle-même ; il

faudrait supposer que, dès son berceau, l'humanité posséda une langue achevée et que cette langue était l'hébreu. Elle est du reste en contradiction avec le témoignage de l'Ancien Testament dans son ensemble. Non seulement deux récits de l'Exode (III et VI, 2-8) présentent le nom comme ayant été révélé à Moïse (l'un d'eux dit expressément qu'il n'était pas connu des patriarches), mais une tradition constante en Israël rattache étroitement son apparition à la grande délivrance, et confirme cette déclaration d'Osée (XII, 10 et XIII, 4) « je suis Jahveh, ton Dieu, depuis le pays d'Egypte. » Les trois noms formés de Jahveh, que les généalogies des Chroniques, si sujettes à caution, donnent à des personnages antérieurs à Moïse, nous paraissent peser bien peu contre un témoignage aussi général ; et quand au nom Jochebed, « celle dont Jahveh fait la gloire », attribué à la mère de Moïse, il semble confirmer ce témoignage plutôt que le combattre. Nous croyons qu'il ne faut pas hésiter ici à suivre les indications si claires et les déclarations si explicites de l'Exode : Jahveh devint en Israël le nom du Dieu de l'alliance au moment du soulèvement contre le joug des Pharaons, et il fut comme le mot d'ordre de cet événement. — Il nous reste à déterminer la signification que le nom sacré portait avec lui et qui fit sa puissance. Il ne faut pas oublier qu'en ces temps reculés un nouveau nom apparaissait comme la formule nette et précise d'une notion nouvelle. A ne prendre que la signification toute littérale, Jahveh veut dire : « il est, » non pas « il fait être » en supposant que le tétragramme représentait l'hiphil de havah. Cette opinion est en désaccord avec le texte Exode III et avec toute la tradition antique : « il est ». Prendra-t-on cette affirmation telle quelle, dans le sens de « il existe »? Jahveh signifierait alors le vrai Dieu par opposition aux autres divinités qui seraient sans existence réelle ; mais cette pensée a été étrangère à l'hébraïsme ; les faux dieux étaient des divinités impuissantes, vaines, perfides ; les Hébreux, non plus que les Juifs après eux, ne leur déniaient pas l'existence. L'expression « il est » doit être complétée par un attribut, et chacun le fait selon ses habitudes intellectuelles. Les Judéo-Alexandrins, et toute la théologie chrétienne à leur suite, ont usé du procédé d'analyse qui leur était familier ; retournant sur le verbe être, ils en ont comme extrait l'idée essentielle pour l'affirmer d'une manière spéciale dans le sujet, « il est celui qui est dans toute la force du terme », et ils sont arrivés ainsi aux notions d'aséité et d'absoluité divines. Les Hébreux, à en croire un témoignage contemporain, qui comme tel, indépendamment des idées qu'on peut avoir sur l'auteur et sur l'inspiration des livres sacrés, mérite une entière confiance, faisaient spontanément une opération un peu différente, beaucoup plus simple et plus grossière, parallèle cependant. Eux aussi, pour trouver la détermination qui faisait défaut, retournaient vers le mot lui-même, seulement ils le prenaient d'une façon extérieure et matérielle, sans l'analyser, sans changer sa forme grammaticale. C'est ainsi que le troisième chapitre de l'Exode donne ehjeh, je suis, comme l'équivalent de ehjeh

a s c h e r e h j e h, « je suis qui je suis. » Que signifie cette expression « Je suis qui je suis, je suis ce que je suis » qui contient l'explication du tétragramme? Quelques auteurs y voient une fin de non recevoir opposée par Dieu à la curiosité humaine. Nous pensons que c'est à tort; Dieu ne se révèle pas pour dire qu'il ne peut être connu. Cette interprétation est sans lien avec le contexte; le nom Jahveh est enseigné à Moïse comme une ressource contre l'incrédulité du peuple s'il opposait aux ordres communiqués par le prophète cette question : « quel est-il, ce Dieu qui t'envoie? quel est son nom? » En pressant le passage hébreu e h j e h a s c h e r e h j e h et en cherchant à rendre la nuance exprimée par l'aoriste e h j e h, on arrive à traduire « je suis ce que je suis, en quelque temps que ce soit; » ce sens est confirmé par le passage Ex. XXXIII, 19, véritable commentaire de notre expression. Dieu, annonçant lui-même qu'il va proclamer son nom Jahveh, c'est-à-dire expliquer toute sa valeur, l'interprète ainsi : « je fais grâce à qui je fais grâce » ce qui doit se comprendre en ayant égard à la différence des temps : « je fais grâce en tel cas particulier (parfait), à qui j'ai fait grâce d'une manière générale et éternelle (aoriste). » L'étude de ces passages et du contexte nous semble démontrer que la révélation contenue dans le nom de Jahveh, la révélation dont Moïse s'est fait le porteur en proclamant ce nouveau nom, a été celle-ci : « Je demeure le même, je suis le Dieu constant et fidèle, les promesses que j'ai faites à vos pères, s'accompliront sur vous. » — Cette interprétation du nom Jahveh est appuyée par un grand nombre de textes; l'expression « Jahveh qui garde son alliance » est on ne peut plus fréquente; s'agit-il d'ajouter à sa parole une confirmation solennelle? « Je suis Jahveh, » dit le Seigneur. C'est sur ce nom que s'appuie toute exhortation à la confiance : « Ceux qui connaissent ton nom, se confient en toi, Jahveh » (Ps. IX, 14). « Les uns s'appuient sur leurs chars, les autres sur leurs chevaux; quant à nous, nous rappelons (n a s k i r) le nom Jahveh de notre Dieu » (Ps. XX, 8). « Confiez-vous en Jahveh à perpétuité, s'écrie Esaïe, car en tant que Jahveh, Jahveh est le rocher des siècles » (Es.XXVI, 4). « Son nom est Jahveh, dit Osée (XII, 6 et 7), toi donc... espère en ton Dieu constamment. » On pourrait établir par bien d'autres citations que Malachie, en un temps où la signification du nom se perdait sans doute, l'a bien expliquée par ces mots : « Je suis Jahveh, je ne change pas. » — D'ailleurs ce point de vue de la fidélité du Dieu de l'alliance domine toute l'histoire du peuple d'Israël, telle qu'elle est écrite par les auteurs de l'Ancien Testament. On remarquera le rapport étroit qui existe entre cette constance et la ténacité indomptable qui est devenue peu à peu le caractère le plus frappant de la nationalité juive. Plus tard, en raison de l'indétermination même du mot, la notion qu'on y rapportait a pu s'étendre, la signification s'enrichir; l'idée de la constance a passé du domaine purement moral dans le domaine métaphysique; des spéculations tout à fait indépendantes du sens primitif, se sont greffées sur celui-ci; ainsi le nom Javeh en est venu à

rendre cet ensemble un peu vague de notions complexes qu'exprime notre traduction française « l'Eternel »; mais en premier lieu et chez un peuple encore enfant il a dû désigner une notion simple, concrète, pratique, telle qu'est celle de la fidélité divine, qui s'adaptait si bien d'ailleurs à la forme même qu'avait empruntée l'idée de la religion, celle d'un contrat et d'une alliance. — Sources : *Decas exercitationum philologicarum de vera pronuntiatione nominis Jehova*, rassemblées par Reland, Strasbourg, 1707; Hengstenberg, *Beiträge zur Einleitung ins Alte Testament*, Berlin, 1831-39, II; Tholuck, *Vermischte Schriften*, 1839, I, 376 ss.; Hölemann, *Ueber die Bedeutung und Aussprache von* יה וה. *Bibelstudien*, 1. Abth., 1859, II; Köhler, *De pronunciatione ac vi sacrosancti tetragrammatis*, Erlangen, 1867; dans cette dissertation Köhler soutient la prononciation Jahawah proposée par Delitzsch (*Commentaire sur les Psaumes*, Leipzig, 1859-60), mais que Delitzsch lui-même a abandonnée pour se rattacher à Yahvé; Ebrard, *Das Alter des Jehovanamens* dans la *Histor.-Theol. Zeitschrift* de Niedner, 1849, IV; J. P. N. Laud, *Over den Godsnaam* יה וה; *Theol. Tijdschrift*, II, 159-170; le même, *Nog iets over den Godsnaam* יה וה, *Theol. Tijdschrift*, III, 347-362; Schrader, article *Jahve* dans le *Bibellexicon* de Schenkel, Leipzig, 1871, III, 167-171; Hitzig, dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1875, 1er cahier; de Lagarde, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenlændischen Gesellschaft*, XXII, 329-331 (reproduit dans les *Symmicta* de de Lagarde); le même, *Psalterium juxta Hebræos Hieronynis, corollarium*, p. 153-158, Leipzig, 1874; Baudissin, *Der Usprung des Gottesnamens* Ἰάω dans ses *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, I, art. 3, Leipzig, 1876; Smith (W. Robertson), *On the Name Jehovah* (Jahve) *and the doctrine of Exodus*, III, 14, dans la *British and Foreign Evangelical Review*, janvier 1876, p. 153-165; Delitzsch (Franz), *Die neue Mode der Herleitung des Gottesnamens* יהוה, dans la *Zeitschrift für luth. Theologie*, 1877, IV, p. 593-599; Nestle (Eberhard), *Die israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung*, p. 66-101, Haarlem, 1876; le même, *Zur Frage, ob* יה וה *Hiphil sein könne?* dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie*, XXIII, 126-128, 1878. Nous nous permettons de mentionner en outre notre *Etude historique sur la signification primitive du nom Jehovah*, Genève, 1874. — On pourra consulter encore dans des ouvrages généraux : Œhler, *Theologie des Alten Testaments*, I, p. 139-152, Tubingue, 1873; le même, article *Jehova* dans Herzog; Schultz (Hermann), *Alttestamentliche Theologie*, I, 290-295; Ewald, *Geschichte der Volkes Israel*, III, 221-224; le même, *Lehre der Bibel von Gott*, I, 335-337; Kuenen, *Het Godsdienst van Israel*, I, 397-401. E. Schulz.

JÉHU [Iéhou; Ἰοῦ, Ἰηοῦ, Ἰηοῦς], fils de Josaphat et petit-fils de Nimsi, général des troupes de Joram, roi d'Israël (2 Rois IX, 5), destiné à venger les crimes de la maison d'Achab. Il fut sacré roi par Elisée (2 Rois IX, 2 ss., cf. 1 Rois XIX, 16), ouvrit en cette qualité la cinquième dynastie et régna de 884 à 856 av. J.-C. Acclamé par l'armée, il courut à Jesreël, tua le roi Joram, fit jeter son corps dans le

champ de Naboth, fit périr les enfants, les parents et les amis d'Achab, roi de Juda, ainsi que ce dernier lui-même; il condamna à mort les ministres de Baal dont il brûla la statue et détruisit le temple (2 Rois X, 18 ss.; 2 Chron. XXII, 7 ss.). Il maintint toutefois le culte des taureaux à Dan et à Béthel (2 Rois X, 29. 31). Les Syriens, profitant de la faiblesse du royaume d'Israël privé de l'alliance de celui de Juda, enlevèrent à Jéhu tout le pays à l'est du Jourdain (2 Rois X, 32). Il mourut à Samarie après un règne de vingt-huit ans. — Le nom de Jéhu est aussi porté par un prophète, fils d'Hanani, qui fut envoyé vers Basa, roi d'Israël, pour lui prédire l'extinction de sa postérité, et que ce prince fit périr (1 Rois XVI, 1. 7. 12; cf. 2 Chron. XX, 34).

JEPHTÉ [Yipettâh, c'est-à-dire celui que Dieu délivre] était fils de Galaad et d'une concubine. Chassé plus tard, pour des motifs d'héritage, par les fils légitimes de son père, il se réfugia dans le pays de Job, situé au delà du Jourdain, au nord-est de la Palestine. Là, des gens « sans aveu » (Juges XI, 4) se joignirent à lui pour faire, sous son commandement, des incursions en pays ennemi. La valeur personnelle de Jephté lui valut le nom d'un vaillant héros (Juges XI, 1). Plus tard, les anciens de Galâad le choisirent pour leur chef dans une guerre contre les Ammonites. Jephté n'accepta qu'à la condition d'être nommé chef de la tribu tout entière. Avant d'entrer en campagne, il fait le vœu d'offrir en holocauste à Dieu, ce qui sortirait de sa maison au moment de son retour victorieux. La victoire couronne ses efforts; mais, au retour, sa joie se change en douleur profonde, car sa fille unique vient, en dansant, à sa rencontre, à la tête de ses compagnes. Néanmoins, et malgré ses angoisses, Jephté ne songe pas un seul instant à la possibilité d'annuler le vœu prononcé. Enflammée d'un saint héroïsme, la fille, quand son père lui annonce ce qu'il a promis, se soumet humblement et ne demande que deux mois de sursis, pour pouvoir pleurer, avec ses compagnes, sa virginité. Après son retour, le sanglant sacrifice s'accomplit et une fête annuelle de quatre jours est instituée, pour perpétuer parmi les filles d'Israël, le souvenir de cette admirable abnégation filiale. Il n'est besoin de songer ici ni au vœu prononcé par Idoménée, roi de Crète, ni à celui d'Agamemnon, qui, tous deux, promettent de sacrifier leurs enfants aux dieux. Mais il nous sera permis de déplorer cette monstrueuse aberration morale qui peut trouver son explication dans les mœurs barbares du temps, mais qui constitue, à nos yeux, une déplorable interprétation de l'irrévocabilité d'un vœu prononcé à la légère. E. Scherdlin.

JÉRÉMIE [Yirmyahou], prophète qui a joué un rôle considérable dans les dernières années de l'existence du royaume de Juda, et sous le nom duquel nous possédons un important recueil, classé dans l'Ancien Testament à la suite du livre d'Esaïe. Les indications que nous possédons sur sa personne nous sont fournies uniquement par l'écrit en question; elles s'y présentent avec une abondance et une précision exceptionnelles. Jérémie appartenait à une famille sacerdo-

tale et était originaire du bourg d'Anathot, situé dans la banlieue de Jérusalem, Son père s'appelait Hilkija, comme le grand-prêtre qui joua un si grand rôle lors de la découverte de la loi sous Josias (2 Rois XXII, 4). Sa vocation prophétique se déclara dès la treizième année du règne de ce même prince, et eut désormais pour théâtre, pendant une période de quarante ans, Jérusalem, où il adressait ses discours au peuple rassemblé dans le voisinage du Temple. Nous n'avons malheureusement aucun renseignement sur la part qu'il a pu prendre à la tentative réformatrice de Josias. Les allusions à ce grand acte que l'on a voulu retrouver dans ses discours, n'offrent aucun caractère de précision; on n'y peut pas signaler autre chose qu'une tendance analogue à celle qui dut provoquer l'effort vigoureux tenté par Josias pour centraliser le culte à Jérusalem. Si, selon l'opinion la plus généralement adoptée, le code législatif qui servit de programme à la réforme de Josias doit être retrouvé dans le Deutéronome, on pourra en revanche montrer des ressemblances frappantes entre ce livre et les écrits du prophète (voyez notre article *Deutéronome*) ; si satisfaisants que puissent paraître ces rapprochements, ils n'équivalent cependant point à un témoignage direct, et c'est pour la critique un sujet d'étonnement que le silence gardé par un Jérémie sur la révolution religieuse dont il fut contemporain, et à laquelle le livre des Rois attribue une si grande importance. Sous le successeur de Josias, Jojakim, le rôle de Jérémie se dessine mieux. Sa persistance à annoncer au peuple les terribles châtiments qui seront la peine de son idolâtrie et de sa dépravation lui attire d'incessantes persécutions et jusqu'aux plus graves dangers. C'est dans son livre qu'il faut chercher le détail des périls auxquels il n'échappe momentanément que pour en courir de nouveaux, que lui valent ses protestations véhémentes. Convaincu de l'inutilité de toute résistance, il décourage la défense avec une opiniâtreté qui devait soulever d'ardentes colères et lui donne les apparences de la défection. Mais convaincu de la vérité de sa mission, il poursuit jusqu'au bout sa tâche ingrate. Il fait lire solennellement par son secrétaire Baruch le recueil de ses prophéties, où il a résumé tous les désastres qui attendent le peuple et la ville s'ils ne font pas leur soumission au conquérant étranger. Le rouleau, détruit par ordre supérieur, est bientôt reconstitué, et Jérémie ne cesse de dénoncer la fausseté des encouragements flatteurs que des prophètes de mensonge prodiguent au peuple. Une fois la domination chaldéenne établie, il veut qu'on s'y soumette et qu'on en prenne son parti, préférant un paisible vasselage à un anéantissement certain. Une nouvelle révolte le trouve dans les mêmes dispositions, et, lors du dernier siège, nous le retrouvons aussi découragé pour lui-même et désespéré pour les autres. Resté à Jérusalem après la ruine suprême de la cité, il fut entraîné en Egypte dans le mouvement tumultuaire qui suivit le meurtre du gouverneur Guédalia : il y mourut sans doute. — Le livre du prophète Jérémie offre donc un intérêt d'une nature toute particulière. Il est, dit M. Reuss, « de tous ceux qui ont été compris dans la collec-

tion, le plus intéressant pour l'histoire. C'est que nous n'y rencontrons pas seulement des discours... une partie notable du volume contient ce que nous appellerions aujourd'hui des mémoires, soit une relation de faits, composée par un témoin oculaire. Aucun des prophètes dont il nous est parvenu des écrits ne paraît avoir été mêlé aux affaires publiques au même degré que le fils du prêtre Hilkija ; et si nous ne craignions pas de donner une fausse couleur aux choses, en ne tenant pas assez compte de la différence des conditions sociales et politiques, nous dirions volontiers qu'il nous apparaît comme un orateur de l'opposition dans les graves conflits intérieurs, qui précédèrent et hâtèrent la ruine de la ville et de la dynastie. » — On a vu plus haut qu'il était question d'une collection de discours de Jérémie faite par ses soins (vers l'an 604) et qui dut être refaite, l'exemplaire primitif ayant éte saisi et détruit par ordre du roi Jojakim. Peut-on retrouver cette collection dans le livre actuel, indépendamment des additions qui ont pu être apportées à ce noyau primitif, composé au milieu même de l'activité prophétique de l'auteur? C'est ce qu'il est fort difficile de dire. Tel qu'il se présente à nous, le livre de Jérémie ne nous offre rien moins qu'un tout bien agencé. « De l'aveu de tous les critiques modernes, dit encore M. Reuss, le livre, dans sa forme définitive, n'est arrangé, ni d'après l'ordre chronologique des faits en vue desquels les discours peuvent avoir été prononcés ou écrits, ni d'après une combinaison basée sur le contenu, bien que ces deux points de vue ne paraissent pas avoir été absolument négligés dans la rédaction que nous avons sous les yeux. » Il convient d'éclaircir cette appréciation générale par une rapide analyse. — On doit distinguer « d'abord une série de morceaux qui forment ensemble à peu près le premier tiers du volume et qui ne contiennent presque aucune note historique ou chronologique, ni des allusions à des faits particuliers telles qu'il serait possible d'en préciser la date avec quelque certitude. Les discours restent dans les généralités et expriment tous, quoique sous des formes différentes, les pensées et les prévisions auxquelles on doit s'attendre, eu égard aux circonstances... Cette première masse de textes comprend, après le titre général de l'ouvrage, les chapitres I, 4-XIX, 13. En treize endroits différents, le texte indique explicitement qu'un nouveau morceau commence... Rien ne s'oppose à ce qu'on considère cette première série de textes comme ayant formé soit la première rédaction elle-même, telle qu'elle tomba entre les mains du roi Jojakim, soit au moins le noyau de cette première édition. Car il y a eu quelques autres morceaux qui pourraient bien appartenir à la même époque et qui sont séparés aujourd'hui des premiers par des intercalations évidemment postérieures. Seulement il serait difficile de dire si nous devons les considérer comme ayant déjà été compris dans la rédaction primitive détruite en 604, ou comme ayant été ajoutés lorsque Jérémie refit son livre pour la seconde fois, dans lequel cas on admettrait que cette seconde composition suivit de près la première. Ces additions seraient de deux espèces : d'abord quatre discours en partie des plus

intéressants, s'adressant également aux Israélites (XXII, 1. 19; XXIII, 9. 40; XXV et XXX, XXXI) et tous munis d'inscriptions particulières qui ne laissent aucun doute sur les coupes à faire; ensuite neuf autres oracles (chap. XLVI-XLIX) la plupart de moindre dimension et concernant les peuples étrangers... Nous serons autorisé à croire que le reste du livre date d'une époque plus récente que celle de la première rédaction. En effet, nous y trouvons une série de pièces qui se rapportent au règne du dernier roi Sédécias. Mais non seulement ces pièces ne sont pas rangées dans un strict ordre chronologique, elles sont entremêlées d'autres qui nous reportent aux temps de Jojakim et de Jékonia, les prédécesseurs du dernier roi; enfin, il y en a qui ne datent que de l'époque de l'exil (chap. XL-XLV). Les inscriptions pourraient n'être pas toutes absolument sûres... Dans toute cette seconde partie du texte (XIX, 14-XXI; XXII, 20-XXIII, 8; XXIV; XXVI-XXIX; XXXII-XLV) les discours proprement dits sont rares; nous n'en comptons que six (XXI; XXIV; XXXII: XXXIII; XXXIV, 1-7. 8-22), tous parfaitement distingués les uns des autres par des inscriptions, et de plus quelques fragments isolés. Nous n'hésitons pas à nous servir du terme de *Mémoires* pour caractériser cette portion notable du livre, et nous sommes assez porté à penser que c'est Baruch qui les aura rédigés. Dans la plupart des morceaux de la première partie ou rédaction que Baruch dit avoir écrite sous la dictée de son maître, Jérémie parle à la première personne; dans cette partie historique, au contraire, il est toujours question de lui à la troisième personne ; et le tout se termine par ce qui forme aujourd'hui le chapitre XLV, lequel est une espèce de post-scriptum, dans lequel le rédacteur rapporte une parole que Jérémie autrefois lui avait adressée à lui-même. — Le volume a reçu plus tard deux compléments, que la critique a des motifs sérieux de détacher de l'ouvrage authentique. Il y a d'abord le chapitre final (LII) qui contient une relation historique du dernier siège et de la prise de Jérusalem par les Chaldéens ; elle est purement et simplement empruntée, avec quelques légères modifications, au livre dit des Rois, dont elle forme la dernière page, et qui a été composé longtemps après Jérémie et Baruch... » M. Reuss, auquel nous avons emprunté l'analyse qui précède, sacrifie également l'authenticité de l'oracle étendu contre Babylone qui forme les chapitres L-LI. — La traduction des Septante nous offre le livre de Jérémie en une disposition assez différente de celle du texte hébreu. La divergence commence au v. 13 du chapitre XXV, où la version grecque intercale les oracles prononcés contre les peuples étrangers, en les plaçant, pardessus le marché, dans un ordre tout autre que ne fait l'original. Le reste du chapitre XXV hébreu forme le chapitre XXXII, et le grec reprend la série hébraïque, sauf le changement de chiffres nécessité par cette intercalation. On remarque aussi que la version grecque est en général plus courte que l'autre et que, à côté d'additions peu nombreuses, elle compte des lacunes et des abréviations. Ces différences ont vivement intrigué les critiques, dont plusieurs ont supposé l'exis-

tence de deux textes hébreux ; on préfère penser aujourd'hui que le traducteur grec possédait bien en effet le même texte que nous avons sous les yeux, et qu'il a seulement usé d'une liberté très grande dans l'arrangement des morceaux et dans leur reproduction. « Ce n'est que dans des cas très rares, dit M. Reuss, que la traduction paraît avoir conservé une leçon qui mérite d'être préférée à celle du texte reçu. » — La relation intime où se place le livre de Jérémie à l'égard des faits contemporains en fait une source importante de renseignements pour l'histoire du peuple juif. C'est à lui qu'on s'adressera de préférence pour se rendre compte de l'état religieux et moral du peuple israélite dans le demi-siècle qui a précédé l'exil de Babylone. Il fournit ainsi une précieuse *illustration* aux sèches notices du IIe livre des Rois. Son importance a d'ailleurs grandi à mesure que l'authenticité du livre d'Esaïe devenait moins défendable, et que, par là, la contribution des écrivains prophétiques antérieurs à la chute du royaume de Juda perdait en étendue. Malgré ses redondances, le style de Jérémie est celui d'une grande époque littéraire et religieuse. Son témoignage serait intéressant pour apprécier l'état de la législation écrite existant à l'époque qui précède la chute de Jérusalem ; on a cité plusieurs passages, qui sont loin d'être décisifs. Le plus certain est celui qui nie l'existence d'une loi cérémonielle (VII, 22-23). Jérémie annonce la restauration d'Israël après un exil d'une certaine durée ; il y joint le rétablissement de la famille davidique. Dans la peinture de l'avenir, il se montre très dédaigneux de toutes les institutions matérielles, arche, tables de la loi, etc. — Jérémie a été l'objet d'un très grand nombre de travaux exégétiques et critiques, parmi lesquels nous citerons Dahler, *Jérémie traduit sur le texte original*, accompagné de notes explicatives, historiques et critiques, Strasbourg, 1825, 2 vol.; les commentaires de Hitzig, de Graf et de Keil ; Reuss, *Les Prophètes* (dans la *Bible*, traduction nouvelle, etc.). — Les bibles françaises nous offrent, sous le nom de *Lamentations* (threni) *de Jérémie*, un court recueil d'élégies que le texte hébreu a recueillies dans la troisième partie du canon biblique, sans aucun nom d'auteur. Ces poésies se rapportent à un même événement, qui est la ruine de la ville de Jérusalem détruite par Nébucadnétsar. Elles sont au nombre de cinq et se distinguent par un procédé de versification spécial. La traduction des Septante a été la première à les attribuer à Jérémie : on ne peut y voir que des compositions littéraires d'une facture distinguée, écrites à une époque passablement plus récente. Voyez Reuss, *Poésie lyrique*, 5e partie de l'Ancien Testament. M. Vernes.

JÉRÉMIE II, patriarche de Constantinople [1536-1594]. Elevé au patriarcat en 1572, chassé de son siège, où il remonta en 1580, fut emprisonné bientôt après sous l'inculpation du crime de lèse-majesté, rendu à la liberté par le sultan, grâce à l'intervention des ambassadeurs de France et de Venise, exilé à Rhodes (1585) et réintégré deux ans plus tard. Sous ce patriarche eurent lieu des négociatiens pour l'union des Eglises grecque et protestante. Les théologiens luthériens

Jacob Andréæ et Martin Chrusius écrivirent à Jérémie une lettre, où ils exposaient les principes de la réformation et proposaient la communion ecclésiastique des protestants et des grecs ; ils envoyèrent en même temps une traduction de la *confession augustanienne* (1574). Jérémie y répondit en 1575 en montrant les enseignements protestants contraires aux dogmes de l'Eglise grecque. Au patriarche répondirent les théologiens Chrusius et Osiander en 1577 pour défendre leurs enseignements. Par une seconde lettre Jérémie essaya à réfuter les arguments de Crusius et Osiander et proposa à mettre fin à des disputations inutiles, en recommandant les dispositions amicales mutuelles. A une troisième et quatrième lettre Jérémie ne répondit pas. — Voyez Sathus, *Jérémie II*, Athènes 1872 (en grec).

JÉRICHO (Yerîkhô, Yerekhô, Yerîkhôh; LXX : Ἱεριχώ; Josèphe : Ἰεριχοῦς; Strabon : Ἱερικοῦς), ville en deçà du Jourdain, à environ soixante stades de Jérusalem, qui était à une altitude plus élevée et dont elle était séparée par une contrée sauvage et déserte. Les environs de Jéricho s'élevaient comme une oasis du milieu de la plaine sablonneuse; limités à l'ouest par des montagnes calcaires et bien arrosés, ils étaient extraordinairement fertiles. On y trouvait des palmiers en grand nombre, des roses, du baume (ryakh, sentir; de là peut-être le nom de la ville) et du miel en abondance. L'admirable climat de la ville en eût fait un véritable paradis terrestre, si elle n'avait été infestée par des serpents venimeux. Bâtie dès avant l'arrivée des Hébreux en Palestine, Jéricho fut conquise miraculeusement par Josué (voir cet article), détruite de fond en comble et ses habitants furent mis à mort à l'exception de Rahab et de sa famille (Josué VI, 25 ss.). La défense que fit Josué de rebâtir la ville se rapporte probablement à la reconstruction des fortifications, car elle fut cédée à la tribu de Benjamin. Fortifiée de nouveau sous Achab (1 Rois XVI, 34), elle devint plus tard le siège d'une école de prophètes (2 Rois II, 4). Après l'exil elle n'est que rarement mentionnée (Néhémie VII, 36; 1 Macchab. IX, 50), mais les Apocryphes rapportent que Jonathan la fortifia de nouveau, parce que sa situation topographique en faisait une position stratégique de la plus haute importance pour la défense du pays. Embellie plus tard par le roi Hérode et ornée d'un splendide palais, Jéricho redevint riche et puissante, à cause de son commerce d'onguents (Josèphe, *Antiq.*, 14. 15, 3). Aujourd'hui l'emplacement de Jéricho est occupé par un misérable village d'à peine 200 habitants (Robinson, II, 523 ss.). La Jéricho dont parle le Nouveau Testament paraît avoir été plus rapprochée de la montagne, près du Wadi Kelt, où l'on en trouve encore quelques ruines isolées : la ville détruite par Josué doit, d'après les indications de Robinson (II, 526), s'être trouvée vers la source de la rivière Elisa (Aïn-el-Sultan), mais, au douzième siècle déjà, il n'en existait plus de traces. L'ancienne fertilité a disparu en partie, parce que l'eau y manque aujourd'hui, et le climat très chaud est devenu extrêmement malsain. — Sources : Reland, *Antiquitates sacra veterum Hebræorum*, p. 383 ; Lightfoot, *Horæ*

hebraicæ, p. 85 et particulièrement Rosenmüller, *Das alte u. neue Morgenland* et Robinson, *Voyage en Palestine*, II. E. Scherdlin.

JÉROBOAM Ier (Yârôbeâm; Ἱεροβοάμ), fils de Nébath, de la tribu d'Ephraïm, premier roi du royaume d'Israël (975-954 av. J. Ch.). Après avoir été au service de Salomon, comme intendant des corvéables de la tribu de Joseph (1 Rois XI, 28), Jéroboam s'enfuit en Egypte pour échapper aux poursuites du roi, parce que le prophète Ahia, outré de l'idolâtrie de la cour, l'avait désigné comme devant régner sur dix tribus du royaume (1 Rois XI, 39). Le soulèvement populaire qui éclata à cette occasion, fut promptement étouffé et Jéroboam dut rester en Egypte jusqu'après la mort de Salomon. Alors ses compatriotes, qui avaient gardé un bon souvenir de son administration, le rappelèrent et, grâce à la pusillanimité de Roboam, fils de Salomon, il fut acclamé roi par dix tribus (1 Rois XII, 2-20). A peine sur le trône, il fortifia Sichem et Pnuel, avantageusement située au confluent du Jabbok et du Jourdain (1 Rois XII, 25). Après avoir définitivement établi sa résidence à Thirza, il défendit, par des raisons politiques, à ses sujets de faire des pèlerinages au sanctuaire central de Jérusalem et éleva, dans les deux villes frontières de Béthel et de Dan, déjà consacrées antérieurement comme lieux de culte, des temples où, d'après l'ancien culte sensuel du peuple (Exode XXXII), Jéhovah était adoré sous la forme d'un veau (taureau) d'or. Pour assurer le service de ce culte, il organisa une caste de prêtres non lévitiques (1 Rois XII, 31), les autres ayant quitté le pays ainsi qu'une foule de Juifs orthodoxes, et institua pour le quinzième jour du huitième mois une fête solennelle (1 Rois XIV, 30). D'après le livre des Rois, Jéroboam vécut en guerre continuelle avec les Juifs; le narrateur des Chroniques au contraire ne mentionne qu'une seule guerre, intentée par Roboam à Jéroboam, mais qui fut empêchée par l'intervention d'un prophète, mais il parle d'une guerre malheureuse pour les Israélites sous Abia, le successeur de Roboam (2 Chron. XI, 1 ss.). Etant demeuré, malgré toutes les exhortations des prophètes, fidèle au culte du veau d'or, Jéroboam eut la douleur de voir son fils Abia succomber à une grave maladie, et mourut lui-même après un règne de vingt-deux ans. Son successeur Nadab périt, après un court règne, avec tous les siens, sous la main homicide de l'usurpateur Baësa (1 Rois XV, 25 ss.).

JÉROBOAM II, fils et successeur de Joas (Jeohasch), roi d'Israël de 825-874 ou, selon d'autres, de 835-874 (2 Rois XIV, 23), quatrième roi de la maison de Jéhu, fut incontestablement le plus glorieux de tous les monarques du royaume des dix tribus. Il reconquit, avec un rare bonheur, sur les Syriens les territoires qu'ils avaient enlevés à son père, rendit tributaires Damas au nord et Moab au sud (2 Rois XIV) et gouverna avec beaucoup de fermeté et d'ordre son royaume. Malheureusement le luxe et la démoralisation des grands d'un côté, l'idolâtrie toujours croissante venue du dehors, de l'autre, faisaient entrevoir, comme le racontent Amos et Osée, les contemporains de

Jéroboam, la ruine du royaume, que menaçait alors déjà la puissance toujours plus grande des Assyriens. E. SCHERDLIN.

JÉROME (Sophronius-Eusebius-Hieronymus), était né à Stridon, petite ville située sur les confins de la Dalmatie et de la Pannonie, et détruite depuis par les Goths. L'époque de sa naissance est fixée par les uns à l'an 331, par d'autres avec plus de probabilité à dix ou quinze ans plus tard. Ses parents étaient chrétiens et jouissaient d'une certaine aisance ; aussi pour lui faire donner une instruction plus soignée que ne le permettaient les entourages barbares qui l'avaient vu naître, ils l'envoyèrent de bonne heure à Rome, où il put faire ses études sous les deux maîtres les plus célèbres d'alors, le grammairien Ælius Donatus et le rhéteur Caius Victorinus l'Africain, qui lui enseignèrent cette latinité par laquelle il se distingua plus tard parmi tous les Pères de l'Eglise. Il apprit aussi avec fruit la philosophie grecque et la jurisprudence. Du reste, il ne se contenta pas de lire les auteurs classiques de la littérature devenus l'objet de ses études favorites, il n'épargna ni peine, ni argent à en réunir une bibliothèque qui devint la compagne de sa vie et de toutes ses pérégrinations. Mais l'ardeur pour les études ne put pas le garantir des séductions qui l'entouraient dans la capitale corrompue de l'empire. Les penchants naturels de son caractère impétueux et passionné l'entraînèrent à toutes sortes de dérèglements. Néanmoins, sa foi n'y fit pas naufrage, et il se fit baptiser avant de rentrer dans sa patrie. Il séjourna d'abord à Aquilée, principale ville de cette contrée, ensuite il alla avec Bonosus, un ami qu'il y trouva, visiter les Gaules, où il s'arrêta surtout à Trèves, alors la ville la plus florissante de cette province et résidence de l'empereur Valentinien. On sait peu sur le temps qui suivit son retour à Aquilée, où la société de quelques jeunes religieux, parmi lesquels Rufin gagna sur lui un empire particulier, paraît avoir allumé en lui les germes de ce penchant vers l'ascétisme qui décida de sa vie future. Il parle ensuite en termes obscurs d'un tourbillon qui l'arracha à ce cercle d'amis et le porta à visiter les monastères de l'Asie Mineure et de la Syrie. Il tomba malade à Antioche d'une fièvre maligne qui lui enleva deux compagnons chéris. Vainement il chercha par la lecture de ses classiques favoris, de Plaute et de Cicéron, à oublier sa tristesse, ses remords du passé et l'inquiétude d'une imagination troublée. Un rêve où il se vit menacé des terreurs de l'enfer, le poussa à renoncer à ces études profanes et à chercher la paix dans une vie de contemplation et à étouffer le démon de la chair dans l'abstinence et les pratiques ascétiques. Il se retira parmi les anachorètes du désert de Chalcide (374). Après avoir cherché à échapper aux troubles de sa conscience et aux images voluptueuses qui le hantaient, tantôt par les jeûnes et les flagellations, tantôt par des travaux manuels, il réussit mieux en s'appliquant à l'étude de l'hébreu, qui, comme il dit lui-même, devint pour lui un nouvel exercice ascétique. Un juif converti qu'il rencontra parmi ces solitaires, lui servit de maître. Son enthousiasme pour cette vie d'anachorète lui mit aussi la plume à la main pour

écrire, à côté de quelques lettres adressées à ses amis, la vie de saint Paul de Thèbes, un des modèles de ce genre de sainteté, qu'il fit encore suivre plus tard d'autres de ce genre, telles que la vie de Malchus et celle d'Hilarion. Mais la paix n'habitait pas dans ces solitudes de Chalcide; les querelles religieuses de l'époque divisaient aussi ces moines. Le schisme de Mélétius qui troublait l'Eglise d'Antioche, vint chasser Jérôme de sa cellule, après un séjour de près de quatre ans. Il rentra à Antioche (379) où il reprit sa carrière théologique, par un écrit dirigé contre les luciférien qui refusaient d'admettre à la communion les ariens même après qu'ils eussent signé une confession orthodoxe. Revenu ainsi à ses occupations littéraires, il se mit avec ardeur à étudier les principaux auteurs de l'Eglise grecque et surtout Origène qui, plus que tout autre, devint l'objet de son admiration et dont il traduisit un nombre d'ouvrages. Un autre fruit de ces travaux fut la traduction et la continuation de la *Chronique* d'Eusèbe. En 380, il alla à Constantinople y continuer ses études exégétiques sous la direction de Grégoire de Nazianze. La mort de Mélétius ne mit pas fin au schisme qui divisait l'Eglise d'Antioche, Flavien et Paulin s'y disputaient le siège épiscopal; le pape Damase s'érigeant en arbitre du litige, convoqua un concile à Rome. Jérôme s'empressa d'y suivre son ami Paulin. Une sphère nouvelle s'ouvrit à son activité. Le pape lui accorda aussitôt sa confiance et utilisa ses services, non seulement pour la correspondance et les travaux du synode, mais aussi pour d'autres travaux par lesquels il chercha à mettre au service de l'Eglise les grandes connaissances exégétiques du savant renommé. Il l'engagea, à cet effet, d'entreprendre la révision de la vieille traduction latine de la Bible, dont se servaient les Eglises d'Occident, et dont les exemplaires différaient à l'infini. Quelle que fût la circonspection que Jérôme apporta à ses corrections par lesquelles il ne chercha à éloigner que les fautes les plus frappantes, il ne put éviter de heurter des préjugés profondément enracinés. Quelles que fussent les défectuosités de son œuvre et quelle que fut la méfiance avec laquelle elle fut d'abord accueillie, elle devint le fond de la version admise depuis dans l'Eglise sous le nom de la Vulgate (Ziegler, *Die latein. Bibelübersetzungen vor Hieronymus u. die Itala*, Munich, 1879). — Les pratiques ascétiques et le monachisme de l'Orient n'étaient encore que peu connus dans l'Eglise occidentale, et le nom même de moine y éveillait le plus souvent de la répugnance par les idées d'habitude cyniques qu'on y attachait. On y voyait au contraire les jeunes ecclésiastiques le plus souvent se distinguer par leur vie mondaine et leurs mœurs efféminées. Jérôme se crut appelé à exercer tous ses efforts et à faire valoir toute l'influence que lui procurait la considération dont il jouissait comme savant et comme littérateur, pour faire accueillir le genre de piété qu'il regardait comme l'idéal de la vie chrétienne. Quelques veuves appartenant aux familles les plus élevées de Rome avaient cependant déjà été gagnées à ces idées par Athanase quand il s'y était réfugié pour échapper aux persécutions des ariens. C'est ainsi qu'on voyait Marcella, qui avait trans-

formé son palais du mont Aventin en un cloître où, avec sa mère et sa sœur, elle réunissait autour d'elle un petit cercle de personnes gagnées à ces principes pour réaliser au milieu des richesses les pratiques de sainteté d'une vie monacale. Avec elle rivalisait Paula, qui comptait les Scipions parmi ses ancêtres maternels, en compagnie de ses filles Blésilla et Eustochium. Une autre de ces dames, Mélanie, fille d'un consul, avait cru mieux faire encore en allant voir dans les déserts de la Nitrie et de la Thébaïde les modèles de cette vie religieuse. Rien de plus naturel que l'empressement avec lequel ces dames reçurent un prêtre tel que Jérôme qui, jouissant de l'amitié et de la confiance du pape, après avoir lui-même vécu en anachorète, mettait maintenant tous ses efforts et son talent à prêcher aux Romains le renoncement aux choses de ce monde et les austérités des cénobites de l'Orient. Mais aussi la renommée de sa science ne le faisait pas moins rechercher par ces dames. Marcella surtout, à côté de ses exercices de piété, se livrait avec ses jeunes compagnes à une étude sérieuse des textes sacrés dans les langues originales. Quel meilleur guide pouvait-elle trouver dans ces occupations que le docte interprète des saintes Ecritures? Il s'établit entre eux une correspondance par laquelle Jérôme eut à lui résoudre toutes sortes de difficultés exégétiques de l'Ancien Testament. Telles sont les lettres qu'il lui adressa sur les dix noms de Jéhova, sur les mots : Alleluia, Amen, Maran-Atha, Ephod, Sélah et autres. Une amitié plus intime encore l'unissait à Paula et ses deux jeunes filles rivalisant en beauté. De petits cadeaux témoignaient de leurs sentiments envers le saint docteur, qui par contre cherchait dans ses lettres à affermir Eustochium dans les projets de virginité qu'elle avait conçus (*Libellus de custodia virginitatis*), et à prémunir Blésilla, devenue veuve à vingt ans, contre les persuasions par lesquelles on l'assaillait pour qu'elle renouât de nouveaux liens. Les pratiques auxquelles elle se livrait et auxquelles Jérôme l'encourageait, étaient tellement excessives que bientôt elles finirent par conduire la jeune femme délicate à une fin prématurée. Ces égarements d'une piété monastique et les exagérations auxquelles Jérôme s'était laissé aller en médisant du mariage pour recommander la sainteté du célibat, ne laissèrent pas que de provoquer une opposition très vive dans toutes les classes de la société. Un laïque, Helvidius, attaqua cette nouvelle morale monacale dans un écrit dans lequel, en se fondant sur le témoignage de l'Ecriture même qui parlait de frères et de sœurs de Jésus, il nia la virginité dans laquelle Marie aurait vécu après la naissance du Seigneur. Blessé au vif dans ses idées les plus chéries, Jérôme répondit à son antagoniste, qu'il ne connaissait même pas, par des personnalités blessantes et par des emportements où il se laissait aller à représenter la vie conjugale comme empêchant toute vraie piété et comme n'étant même qu'une prostitution couverte. Le scandale de pareils propos provoqua une émotion générale. La médisance n'épargna pas ses rapports avec Paula et les dames du mont Aventin. De plus, la mort de l'évêque Damase priva Jérôme de son plus puissant soutien

et il prit le parti de se soustraire à l'indignation publique. Il quitta Rome après un séjour de trois ans, pour chercher une retraite en Palestine (385). Paula, ne croyant pouvoir vivre que sous la direction de son ami et de son guide spirituel, depuis longtemps animée du désir de faire le pèlerinage des lieux saints, sourde aux prières et aux reproches de ses jeunes enfants, accompagnée seulement de sa fille Eustochium qui partageait son pieux enthousiasme, et de plusieurs autres jeunes personnes également vouées à la virginité, se hâta de suivre Jérôme. Elle le rejoignit à Salamine, en Chypre, où le vieil évêque Epiphane les accueillit. Mais on ne s'y arrêta que peu de jours, ainsi qu'à Antioche; la Palestine était l'objet de leurs vœux. Là on visita avec une émotion dévote tous les endroits consacrés par les souvenirs de l'histoire sainte. Bethléem, le berceau du Christ plus encore que le Calvaire, captiva l'âme de la femme enthousiaste. C'est là qu'elle résolut de fixer sa demeure. Seulement elle crut devoir encore visiter d'abord les monastères de l'Egypte et surtout de la Nitrie, le séjour des saints anachorètes dont la vie, au milieu des privations et des terreurs du désert, lui paraissait l'idéal de la sainteté chrétienne. De retour en Judée (386) on s'établit d'abord dans quelques cellules provisoires qui plus tard firent place à deux couvents, l'un destiné aux moines, l'autre aux compagnes de Paula, mais reliés entre eux par une église commune. D'autres constructions vinrent peu à peu s'y joindre, le tout aux frais de la riche romaine. Là s'écoulèrent pour Jérôme les dernières années de sa vie dans les exercices de piété et la retraite qu'il prisait tant, mais en même temps dans les études qui n'étaient pas moins un besoin de son esprit. Les travaux qu'il consacra à l'interprétation de la Bible, mais tout particulièrement de l'Ancien Testament, lui firent obtenir sans contestation le titre du plus savant des Pères de l'Eglise latine. Par suite de la place que sa science lui fit tenir dans la considération de ses contemporains, mais plus encore par l'effet de son caractère, il se vit mêlé à presque toutes les controverses qui agitèrent l'Eglise de ce temps, mais sans qu'il contribuât d'une manière quelque peu marquante et réelle au développement de la doctrine. Aussi, à cet égard, il ne saurait nullement être comparé à Augustin, son supérieur de beaucoup comme penseur profond et indépendant. A Bethléem, son premier soin fut de mettre en ordre la collection de ses manuscrits et de l'augmenter constamment. Il reprit avec une nouvelle ardeur l'étude de l'hébreu, avec l'assistance d'un savant juif de Lydda, Baranina. Aussi il ne se fit plus de scrupule de se remettre à la lecture de ses auteurs classiques. A la prière de Paula et d'Eustochium, il leur expliqua différents livres de la Bible et rédigea pour elles plusieurs commentaires, pour lesquels il s'aida toujours encore des explications d'Origène. Quelques traités, l'un sur les noms propres des Hébreux, un autre sur l'emplacement d'une série d'endroits cités dans l'Ancien Testament, n'ont que peu d'importance. Il traduisit encore un nombre d'homélies et de traités exégétiques d'Origène, et ce furent encore les travaux du grand docteur d'Alexandrie dont il

tira le secours le plus efficace quand il reprit la continuation de sa révision de la Bible latine, quelque peu qu'il s'en montrât reconnaissant dans la suite. Enfin, à la prière d'un ami, il compulsa, en 392, un catalogue des écrivains ecclésiastiques les plus notables (*De viris illustribus* ou plutôt *De scriptoribus ecclesiasticis*), et quelque maigres et souvent superficielles que fussent ces notices, elles ne laissent pas que d'avoir une certaine valeur; avec les renseignements de ce genre qu'Eusèbe avait déjà réunis dans son Histoire ecclésiastique, elles constituent le premier essai d'une histoire littéraire dans le domaine de l'Eglise. Mais ces travaux paisibles et de pure science furent interrompus par de violentes distractions : des luttes et des controverses dans lesquelles ne se révéla que trop le caractère passionné en même temps que faible du prêtre de Bethléem. Son éloignement de Rome n'y avait pas fait taire l'opposition et l'animosité contre les partisans de la vie monacale. Aussi ceux-ci ne se lassaient pas de chercher à gagner toujours plus de prosélytes au célibat; ils se montraient agressifs au point que Jovinien, qui lui-même autrefois s'était voué à la vie contemplative et au célibat, se vit amené à leur adresser quelques petits traités dans lesquels il combattait la doctrine que ces abstinences pouvaient protéger le cœur humain contre les tentations de la chair, et que la virginité assurait un mérite quelconque et une pureté particulière devant Dieu. Jérôme répondit par une réfutation d'une virulence telle que même ses amis eussent voulu la supprimer ou du moins engager l'auteur à en corriger l'effet fâcheux par des explications atténuantes. Mais l'apologie qu'il dédia à son ami Pammachius ne produisit qu'une impression médiocre. Ces emportements pouvaient encore s'expliquer en ce qu'il s'agissait, dans cette polémique, de points de doctrine qui touchaient aux convictions les plus chères du pieux solitaire de Bethléem. Mais d'autres querelles, dans lesquelles il se vit entraîné, jettent sur son caractère un jour encore plus défavorable et paraissent trahir chez lui un manque de principes moraux bien regrettable. Il avait toujours professé la plus grande admiration pour Origène ; il s'était appliqué à traduire un nombre de ses ouvrages pour les faire connaître en Occident, jusqu'au moment où Epiphane, le disciple des deux grands patrons du monachisme égyptien, Antoine et Pachomius, et animé de la même aversion qu'eux contre l'esprit philosophique d'Alexandrie, crut devoir déclarer la guerre aux hérésies du chef de cette école. En Palestine, l'origénisme avait alors pour principaux représentants, outre Jérôme, Jean, le métropolitain de Jérusalem, et Rufin d'Aquilée qui, depuis des années, s'était retiré à Jérusalem et y dirigeait une communauté de moines, établie sur le mont des Oliviers. Dès 393, un des antagonistes les plus fanatiques des doctrines d'Origène était venu à Jérusalem, et, ayant sommé les théologiens de cette Eglise de répudier les hérésies du docteur d'Alexandrie, Jérôme, toujours inquiet de ne pas compromettre son orthodoxie, se résigna à donner la déclaration qu'on lui demandait et que Jean et Rufin n'hésitèrent pas de refuser. Toutefois, leurs rapports n'en furent pas troublés. Mais les choses

changèrent de face quand Epiphane lui-même arriva. Des contestations publiques ne tardèrent pas à éclater entre le métropolitain de Jérusalem et l'évêque de Salamis, surtout quand ce dernier, sans avoir égard aux droits diocésains de Jean, conféra la prêtrise à Bethléem, à Paulinien, le frère de Jérôme. Jean rompit la communauté ecclésiastique avec les couvents de Bethléem. Rufin, malgré l'ancienne amitié qui l'unissait à Jérôme, prit le parti de Jean et signala les inconséquences dogmatiques de Jérôme. Une polémique longue et passionnée s'ensuivit, dans laquelle Rufin, bien plus que son antagoniste, sut ménager les convenances dues aux rapports intimes qui, jusqu'alors, avaient existé entre eux. Un accommodement passager ne fit qu'ajouter à l'amertume de la discussion qui se réveilla à propos de la traduction que Rufin, retiré depuis en Italie, avait publiée de l'ouvrage fondamental de la théologie d'Origène, περὶ ἀρχῶν. La mort de Rufin ne put pas même apaiser l'implacable colère dont Jérôme le poursuivait, qui, ligué au patriarche d'Alexandrie et à Epiphane, continua en même temps la guerre qui ne devait cesser que par l'anéantissement du système d'Origène. Une autre discussion, non moins caractéristique et non moins intéressante, fut celle qui, dans ces entrefaites, surgit entre Jérôme et Augustin. Elle fut provoquée par l'explication par laquelle le premier, en se laissant guider par Origène, avait essayé d'atténuer les difficultés que présente le récit de Paul, Gal. II, sur sa contestation avec Pierre à Antioche. Jérôme ne voulut voir dans cette rencontre qu'une scène jouée entre les deux apôtres dans le but de mettre à la raison l'intolérance du parti des chrétiens judaïsants. Augustin, choqué au point de vue moral d'une pareille interprétation, avait cru devoir exposer ses doutes à l'exégète de Bethléem. Celui-ci, blessé de ces observations, y répondit avec une froideur qui ne trahissait que trop ses sentiments. Des maladresses survenues de la part de ceux qui servaient d'intermédiaire à la correspondance, vinrent encore embrouiller la difficulté qui toutefois, finalement, s'aplanit sans conduire à un éclat. Jérôme sentit trop bien la nécessité d'imposer une certaine contrainte à son amour-propre froissé vis-à-vis de son correspondant dont il reconnaissait malgré lui la supériorité, et Augustin, dans ses lettres, témoignait la plus humble déférence pour la science et les lumières du vieillard dont il n'ignorait pas l'extrême susceptibilité. Un prêtre espagnol, Vigilantius, qui antérieurement déjà, choqué de l'ignorance et de la piété mêlée de superstition idolâtre des moines qu'il avait appris à connaître en Syrie et en Egypte, avait osé attaquer le culte des saints et des reliques tel qu'ils le pratiquaient, en même temps que le célibat; un second écrit, dans lequel il mêla quelques insinuations touchant l'origénisme de Jérôme, lui attira de la part de celui-ci une réponse où les personnalités les plus grossières et les sarcasmes les plus sanglants montraient combien l'irritabilité du vieux solitaire augmentait encore avec l'âge. Les opinions que Vigilantius s'était permis d'avancer étaient traitées de crimes dignes du dernier supplice. Des épreuves plus douloureuses vinrent s'ajouter

aux préoccupations constantes de toutes ces luttes littéraires. Après qu'une irruption des Huns en Syrie eut aussi menacé la Palestine et eut obligé les religieuses dont les soins et l'attachement faisaient la consolation de ses vieux jours, de fuir pour quelque temps la retraite de Bethléem, la mort vint lui enlever celle qui avait été la compagne la plus fidèle de sa vie, Paula (404). Le panégyrique qu'il consacra à sa mémoire ne put que passagèrement distraire sa douleur. Eustochium prit la place de la défunte dans la direction des monastères. De nouvelles religieuses furent amenées en Palestine, chassées de l'Italie par l'incursion successive des Goths, des Vandales, des Suèves et par le sac de Rome sous Alaric. La continuation de ses travaux bibliques, parmi lesquels la traduction de l'Ancien Testament tenait le premier rang, ne pouvait que difficilement soulager l'esprit du savant dans son accablement, que lui causaient les malheurs publics. Une dernière controverse théologique l'appela encore une fois sur la scène des débats de l'Eglise. Ce fut la grande question du pélagianisme. Il est difficile de dire si c'étaient des motifs personnels ou le besoin de se poser en défenseur du principe de l'autorité catholique qui le décidèrent à se mêler encore dans ces discussions et à entrer de nouveau en lice. Pélage s'était déjà hasardé à critiquer quelques-unes de ses explications du texte hébreu. Jérôme le soupçonnait de plus d'avoir puisé chez Rufin quelques observations qu'il fit sur le commentaire de Jérôme sur l'épître aux Ephésiens; mais il avait en outre aussi invoqué l'autorité de ce dernier en faveur de quelques-unes de ses propositions dirigées contre le péché originel, et Jérôme pouvait craindre de se voir compromis par le nouvel hérésiarque. C'est ainsi qu'il se crut appelé à se déclarer ouvertement contre ces erreurs. Pélage comptait, il est vrai, de nombreux partisans dans le clergé de la Palestine, et deux synodes s'y prononcèrent en sa faveur. Mais Jérôme, mis en demeure par Augustin, outre plusieurs lettres qu'il écrivit, publia un long dialogue pour réfuter les erreurs du sectaire, tout en professant sur le péché originel des vues qui étaient loin d'être conformes à la théorie d'Augustin. Néanmoins la haine des partisans de Pélage se surexcita contre lui à ce point qu'une tourbe ameutée vint attaquer et mettre en feu les couvents de Bethléem et forcer Jérôme de chercher un refuge dans une tour voisine. La polémique continua encore pendant les dernières années de la vie du vieillard fatigué de ces constantes agitations. Un dernier coup vint encore le frapper par la mort de sa fidèle amie, Eustochium. Deux ans plus tard, il s'éteignit lui-même à quatre-vingt-neuf ans (420). — Parmi tous les nombreux écrits qui remplissent les volumes de ses œuvres, il n'y a que ceux qui se rapportent à l'exégèse qui aient une valeur réelle pour la science. Son interprétation se fonde du moins jusqu'à un certain point sur une appréciation critique et philologique des textes, sans cependant pouvoir se défaire des préjugés de l'époque en faveur de l'allégorie et des spéculations mystiques comme moyens de découvrir le sens profond caché sous la lettre. Quelle que fût l'importance de ses travaux en vue de la révision de la version latine

existante, Jérôme ne sut pas profiter de ses connaissances littéraires pour doter l'Eglise d'une traduction capable d'ouvrir l'intelligence des saintes Ecritures. Ses écrits polémiques ne présentent de l'intérêt qu'en ce qu'ils font connaître avant tout le caractère de l'auteur et l'esprit de son siècle. Ce ne sont réellement que ses nombreuses lettres que nous possédons encore qui conservent une importance incontestable en nous présentant un tableau riche et varié de l'histoire de l'humanité et de l'Eglise à cette époque de transition entre l'antiquité classique qui disparaissait et un nouvel état de choses qui devait sortir de la ruine de l'ancien monde. — La première édition des œuvres de Jérôme fut publiée par Erasme à Bâle (1516) en 9 vol.; d'autres suivirent par les soins de Mar. Victorius, Rome, 1566, 9 vol. in-f°; par Ad. Pribbechovius, Francf., 1684, 12 vol. in-f°; par les bénédictins J. Martianay et Ant. Pouget, Paris, 1706, 5 vol. in-f°; enfin, la meilleure, de dom Vallars et Scip. Maffei, à Vérone, 1734, 11 vol. in-f°, 2e éd., Venise, 1762, 11 vol. in-4°. — Biographies : Martianay, *la vie de S. Jér.*, Par., 1706, in-4°; Reb. Dolci, *Hieronymus vitæ suæ scriptor.*, Ancon., 1750, in-4°; Jo. Stilling dans les *Acta Sanctor.*, t. VIII, in-f°, Antw., 1762; Vallarsius, dans son éd. des Œuvres; Le Nain de Tillemont, *Mémoires*, t. XIII; Engelstoft, *Hieronymus Stridon. interpres, criticus, exegeta, apologeta, historicus, doctor, monachus*, Havn., 1798; von Cœlln, *Encyklopædie von Ersch und Gruber*; Baum, *Hieronymi vita*, Arg., 1835, in-4°; Collombet, *Histoire de S. Jérôme*, 1846; Zœckler, *Hieronymus, sein Leben u. Wirken*, Gotha, 1865; Aug. Thierry, *Saint Jérôme*, 2 vol., Par., 1867; Luebeck, *Hieronymus quos noverit scriptores et ex quibus hauserit.*, Leipz., 1872; Schœne, *Quæstionum hieronym. capita*, Leipz., 1864. E. Cunitz.

JÉROME DE PRAGUE. — I. *Sa vie.* L'un des promoteurs de la Réformation religieuse en Bohême, né à Prague vers l'année 1374, mort à Constance le 30 mai 1416, martyr de la foi évangélique, une année après son ami Jean Huss. Jérôme était issu d'une famille noble et riche de la capitale; il eut pour père Nicolas de Faulfisch, qui lui fit donner une éducation très soignée. Destiné à la carrière ecclésiastique, il fit des études très brillantes aux universités de Heidelberg et de Cologne, et prit le grade de bachelier en théologie à Prague (1398), mais ne fut jamais ordonné prêtre. Jérôme conserva jusqu'à sa mort le caractère et l'habit d'un laïque. L'année suivante, ayant été dispensé du stage de deux ans que tout nouveau bachelier en théologie devait faire dans les écoles de la ville ou de la campagne (voyez *statut de Charles IV*), il partit pour Paris, où il prit le grade de maître ès-arts; mais il se rendit déjà suspect d'hérésie, par ses discussions hardies sur la Trinité et sur les limites de la puissance divine. De là, il se rendit à Oxford, où il passa deux ans (1400-01) et où il s'adonna à l'étude des œuvres de John Wyclef. Revenu en 1402 à Prague, il y propagea avec ardeur les écrits théologiques du recteur de Lutterworth, entre autres son *Dialogus* et son *Trialogus*, qu'il avait copiés de sa main et que Huss ne connaissait pas encore. L'année suivante, au moment où le chapitre métropolitain de Prague condamna pour la pre-

mière fois les écrits de Wyclef, Jérôme se trouvait à Jérusalem, entraîné par sa passion pour la vérité vers les sources mêmes de la foi chrétienne, et il en revenait plus pénétré que jamais d'enthousiasme pour la religion de l'Evangile, et d'indignation contre les abus qu'en faisait l'Eglise romaine. En 1407, après avoir achevé ses études à Prague, Jérôme fut promu maître-ès-arts et se rendit pour la deuxième fois à l'université d'Oxford; mais là, il était déjà signalé comme partisan de Wyclef; on voulut l'arrêter et il fallut l'intervention de l'université de Prague pour qu'on le laissât partir. En 1408, il était de nouveau à Prague, auprès de son maître Jean Huss, et prit une part active aux luttes entre l'élément tchèque et l'élément germanique dans l'université, luttes qui aboutirent à l'exode en masse des professeurs et étudiants allemands (janvier 1409). En 1410, il fut invité par Sigismond, roi de Hongrie, à prêcher devant la cour de Pesth, ce qu'il fit avec grand succès; mais à Vienne, en septembre de la même année, il fut moins heureux, on le mit aux arrêts dans la prison de l'université, malgré une requête de l'université de Prague aux consuls de Vienne; heureusement, il réussit à s'échapper et déclara, plus tard, n'avoir pas même eu connaissance de l'acte d'excommunication qui avait été lancé contre lui par André de Grillemperg, official du diocèse de Padoue (30 septembre 1410). Il passa les deux années suivantes à Prague, où il assista son maître et ami Huss, dans sa controverse contre les fauteurs d'indulgences; c'est à cette époque qu'il eut avec les moines quelques démêlés violents, qui plus tard lui furent imputés à crime par le concile de Constance; entre autres, il paraît bien, par ses relations intimes avec le seigneur Vok de Waldstein, que Jérôme fut l'un des instigateurs de la cavalcade satirique de juin 1412, où le pape Jean XXIII était représenté dans le costume d'une courtisane ornée de clochettes d'argent et portant les bulles d'indulgence, lesquelles furent brûlées solennellement. La réponse de l'archevêque Zbyniek ne se fit pas attendre : le 11 juillet 1412, trois jeunes gens, Martin, Jean et Stasek furent décapités sur la grand'place de Prague. Jérôme se mit à la tête des étudiants, qui emmenèrent les corps des martyrs en chantant le cantique : *Isti sunt sancti, qui pro testamento Dei sua corpora tradiderunt ad supplicia* et leur rendirent les honneurs religieux à la chapelle de Bethléem. Dès cette époque, sans doute, il composa en vers tchèques ces cantiques sur des textes bibliques, et sur les paroles de l'Eucharistie, qui inaugurèrent le recueil des psaumes de la Réforme bohême. En 1413, Jérôme, préoccupé de trouver à cette Réforme des alliés parmi les nations congénères, se rendit chez les Slaves de Lithuanie et de Pologne. Il fut reçu avec les plus grands honneurs par Witold, duc de Lithuanie, dans les villes de Witepsk et de Pleskow, où il assista avec respect et sympathie aux offices du culte grec-orthodoxe et déclara, au grand scandale des catholiques, que « les Ruthènes étaient de bons chrétiens. » Le roi de Pologne, Wladislas, le chargea même d'organiser l'université de Cracovie, récemment fondée, et, de l'aveu de l'évêque catholique de cette ville, Jérôme produisit par

sa prédication éloquente, « dans les rangs du clergé et du peuple, un mouvement religieux tel qu'on n'en avait pas vu de mémoire d'homme. » En 1414, Jérôme revint à Prague, assister Jean Huss dans les résolutions suprêmes et ne quitta sa ville natale que pour rejoindre son maître à Constance, la ville de mort (4 avril 1415). — II. *Ses idées et son caractère.* Jérôme de Prague n'ayant rien écrit que quelques discours académiques, il n'est pas facile de savoir précisément quelles étaient ses croyances. Or, s'il a peu écrit, en revanche il a beaucoup agi, voyagé, parlé. Jérôme a été, par excellence, un grand remueur d'idées. En philosophie, il était réaliste comme ses maîtres Wyclef et Huss; en religion, il était spiritualiste et apostolique. D'après ses réponses à l'acte d'accusation du concile, nous voyons qu'il s'était élevé très vivement, non seulement contre le trafic des indulgences, mais encore contre la vénération des images et des reliques. Sur les deux sacrements, il pensait, conformément à la doctrine de l'ancienne Eglise catholique, que le baptême administré par les hérétiques est valable, donc qu'il ne faut pas rebaptiser les Grecs; et, dans l'Eucharistie, il admettait une sorte de transsubstantiation spirituelle, analogue à la doctrine de Bérenger de Tours et à celle de Calvin. Mais au quinzième siècle, l'Eglise catholique avait déjà tellement déformé sa dogmatique, que c'en était assez pour être déclaré hérétique. Quant à son caractère, on ne peut imaginer deux natures aussi opposées que celles des deux amis, Huss et Jérôme. Huss était humble, modéré, défiant de ses propres forces, mais patient et inébranlable au milieu des plus terribles épreuves. Jérôme, au contraire, était ardent et fier, impétueux et provoquant, mais sujet aux défaillances, sous le coup de la persécution. Huss, par sa doctrine et par ses lettres, nous rappelle à beaucoup d'égards saint Paul; Jérôme, au contraire, reflète le caractère de Simon-Pierre. — III. *Son martyre.* D'ailleurs, nul trait de sa vie ne peint mieux le caractère de Jérôme de Prague que le récit de sa captivité et de sa mort. Rien ne l'obligeait à venir à Constance, et Jean Huss, dans une de ses lettres de janvier 1415, recommandait formellement « que ni Jérôme, ni aucun de ses disciples ne se rendît au concile. » Jérôme lui-même ne se dissimulait nullement le danger de mort qu'il courait en y allant, car il avait dit en propres termes à Huss : « Si je vais au concile, j'estime que je n'en reviendrai point ! » Mais à Prague son cœur frémissait au dedans de lui, en songeant que son meilleur ami était là-bas sans défenseur attitré, sous les verrous des dominicains. Jérôme partit avec un seul disciple et arriva à Constance (4 avril 1415). Après avoir demandé en vain au concile un sauf-conduit complet et sans équivoque, il reprit le chemin de la Bohême, triste et déconcerté, mais fut reconnu et arrêté à Hirsau, par le duc de Bavière, et ramené à Constance, chargé de chaînes. Jérôme subit son premier interrogatoire le 23 mai 1415, dans le réfectoire du couvent des frères mineurs (franciscains), devant le chancelier Gerson; et ensuite fut jeté dans les cachots de la tour Saint-Paul, où il souffrit toutes sortes de mauvais traitements. Cependant, son maître Huss, qui le savait en prison,

mais sans pouvoir communiquer avec lui, priait et intercédait pour lui. Jérôme, de son côté, demandait à Dieu la grâce de partager le supplice de son ami. Cette faveur lui fut refusée et ce contre-temps lui fut fatal; après la mort de Huss, Jérôme parut ébranlé, comme s'il avait perdu son bon génie; le 19 juillet, il souscrivit au dogme de la présence réelle et matérielle, et même le 23 septembre, il eut la faiblesse de signer une rétractation en règle et de désavouer ses maîtres Wyclef et Huss. Ceux des juges qui lui étaient favorables, Pierre d'Ailly et l'archevêque de Florence, se déclarèrent satisfaits et insistèrent pour qu'on le rendît à la liberté. Mais ils avaient compté sans l'acharnement des moines tchèques, ses mortels ennemis, et (faut-il le dire aussi) sans la rancune impitoyable de Gerson, le chancelier de l'université de Paris. On reprit d'un bout à l'autre le procès de Jérôme de Prague; maître Jean de Rocha dressa un nouvel acte d'accusation en cent sept articles; et après vingt-quatre mois de dure captivité, Jérôme de Prague comparut de nouveau devant le concile (23 et 26 mai 1416). Cette fois-là Jérôme se montra digne de son maître. Dans son premier discours, il réfuta un à un les cent sept chefs d'accusation et répliqua aux diverses apostrophes, tantôt avec une ironie, tantôt avec une hardiesse qui déconcerta ses adversaires. Trois jours après, il prononça son plaidoyer suprême, qui, d'après Le Pogge, témoin oculaire, se rapprocha des plus beaux modèles de l'éloquence classique. Il rappela les exemples de tant de saints et de martyrs, qui avaient souffert injustement pour la cause de la vérité; déclara qu'il était absolument inique qu'un laïque fût condamné par des prêtres, et termina par un magnifique éloge de Jean Huss, disant que « le plus grand péché qu'il eût à se reprocher, c'était de l'avoir renié sous le coup de la maladie et de la persécution et que, certainement, son maître et ami avait été mis à mort, non pas qu'il eût rien prêché contre l'ordre établi de l'Eglise, mais parce qu'il s'était élevé contre les abus des clercs et des prélats... Il se tenait debout, (dit le témoin cité plus haut) sans peur et sans effroi, comme quelqu'un qui non seulement méprise la mort, mais qui la désire. On aurait dit un second Caton d'Utique. » Le 30 mai, il comparut pour la dernière fois devant le concile, on lui lut la sentence qui le condamnait, comme hérétique et relaps et qui, suivant l'âtroce euphémisme des juges ecclésiastiques, le recommandait à l'indulgence du pouvoir séculier. Au moment où on l'affublait de la mître en papier, peinte de diables rouges, insigne des hérétiques, Jérôme s'écria : « Le Seigneur Jésus, au moment de mourir pour moi, eut sur la tête une couronne d'épines, et moi, au lieu de cette couronne, je veux, par amour pour lui, porter avec joie cette mître ! » On le conduisit, le jour même, au lieu du supplice, et en arrivant à la place même où son maître Huss avait été brûlé un an auparavant, il se mit à genoux et pria d'une voix mélancolique. Puis, pendant qu'on le dépouillait de ses vêtements et qu'on l'attachait, à demi nu, au poteau d'infamie, avec des chaînes et des cordes mouillées, il se mit à chanter le *Credo* et, après avoir fini, il dit en allemand au peuple qui l'environnait : « Chers

enfants, ainsi j'ai chanté, ainsi je crois. Ce symbole est ma foi. Et pourtant, je meurs aujourd'hui, parce que je n'ai pas voulu accorder au concile que Jean Huss ait été justement condamné par lui; car je sais qu'il était un fidèle prédicateur de l'Evangile de Jésus-Christ. » Encore un trait d'héroïsme! Comme le bourreau voulait, par un reste de pitié, allumer le feu par derrière : « Viens ici, s'écria-t-il, et allume devant moi. O pauvre homme! si j'avais craint ce feu, je ne serais pas venu ici, pouvant échapper. » Enfin, au moment où il sentit les premières cuissons du feu mortel, il prononça en tchèque ces dernières paroles : « Seigneur Dieu tout-puissant! aie pitié de moi et pardonne-moi mes péchés, car tu sais que j'ai sincèrement aimé la vérité! » Ainsi périt, à l'âge de quarante-deux ans, cet héroïque témoin de la vérité, cet ardent apôtre de l'Evangile de Jésus-Christ. En effet, suivant le témoignage du Pogge, Mucius Scœvola ne livra pas sa main au feu avec plus de sang-froid que Jérôme n'y livra tout son corps, et Socrate ne but pas le poison avec plus de spontanéité que Jérôme n'en mit à subir les atteintes de la flamme.—Bibliographie : Von der Hardt, *Corpus actorum et decretorum concilii Constantiensis*, Francfort et Leipzig, 1699; le même, *Historia et monumenta Joanni Hus et Hieronymi Pragensis, confessorum Christi*, Nuremberg, 1715; *Poggii Florentini opera, Epistola ad Leonardum Aretinum de m. Hieronymi Pragensis supplicia*, Lyon, 1513; Palacky, *Documenta, magistri Johannis Huss vitam, doctrinam, causam in Constantiensi concilio actam, et controversias de religione in Bohemia, anno* 1403-1418, *motas illustrantia*, Prague, 1866. G. Bonet-Maury.

JÉRUSALEM. — I. Histoire. La Bible ne nous fait pas connaître l'origine et le nom primitif de Jérusalem. On a essayé, mais sans preuves suffisantes, d'identifier la capitale de la Judée avec Salem, résidence de Melchisedec (Gen. XIV, 17-20). Avant David, elle portait le nom de Yebous à cause des Jébusites, descendants de Canaan, qui occupaient à cette époque le mont où s'éleva plus tard la « ville supérieure ». Elle paraît aussi avoir reçu, dès une haute antiquité, l'épithète de Kadischa ou la Sainte, dont on retrouve le souvenir dans le nom de Kouds, que lui donnent aujourd'hui les musulmans, et, dans cette hypothèse, c'est à Jérusalem même qu'il faudrait appliquer le passage d'Hérodote (liv. II, ch. cxxxix) où il est fait mention de la conquête de Cadytis, grande ville de Syrie, par le roi d'Egypte Nékao. Quant au nom même de Jérusalem (héritage de la paix), il est difficile de dire à quel moment il fut substitué aux appellations plus anciennes de la ville. — Ce fut dans la septième année de son règne (vers 1049 av. J.-C.), que David s'empara de la citadelle des Jébusites (1 Chron. XI, 4-8). Cette forteresse, agrandie et fortifiée, devint la résidence du roi et la capitale du royaume d'Israël. Aussi est-elle désignée depuis ce moment sous le nom de « Cité de David ». Elle est aussi appelée Sion (2 Chron. V, 2). Par la construction du temple ou maison de Dieu et du palais royal, Salomon voulut faire de Jérusalem le centre religieux et politique de sa nation. Il consacra vingt années de son règne et toutes les ressources de son royaume à cette

œuvre gigantesque. La ville fut ornée de palais, tels que la maison de la fille de Pharaon, située en dehors de la Cité de David, et la maison du parc du Liban. Le roi fit combler le creux de la Cité de David et acheva la construction d'un fort nommé Millo, dont la position n'est pas déterminée. En même temps, il fit commencer une grande muraille destinée à enfermer le temple et la Cité de David dans la même enceinte. Grâce à ces ouvrages et aux débouchés nouveaux ouverts au commerce, Jérusalem devint pendant quelque temps le centre de la civilisation dans l'Asie occidentale. — Le schisme des dix tribus porta un coup funeste à la capitale des Hébreux. Cinq ans après la mort de Salomon, Sçiçak (Shashank) s'empara de Jérusalem, sans éprouver la moindre résistance (2 Chron. XII, 1-9). La grande muraille, commencée par Salomon, fut probablement achevée par les rois Assa et Josaphat. Sous le roi Joram, les Philistins, alliés aux Arabes du Sud, s'emparèrent de la cité (2 Chron. XXI, 17). Soixante ans plus tard, Joas, roi d'Israël, ayant défait Amasias, roi de Juda, fit une large brèche dans la muraille, du côté nord, et entra en triomphe dans la ville. Le temple et les palais furent livrés au pillage (2 Rois, XIV, 13-14). Sous le long règne d'Hosias, la brèche fut réparée, le commerce refleurit, quelques portes furent fortifiées de tours et les murailles reçurent des machines de guerre, « pour lancer des flèches et de grosses pierres » (2 Chron. XXVI, 1-16). Jotham, fils d'Hosias, « bâtit beaucoup en la muraille d'Ophel au sud du temple, et il construisit la plus haute porte de la maison de l'Eternel » (2 Chron. XXVII, 3). La prospérité de la ville, gravement compromise sous Achaz, qui « ferma les portes de la maison de l'Eternel » (2 Chron. XXXIII), fut rétablie par Ezéchias, qui répara les fortifications à l'approche de Sennachérib (2 Chron. XXXII, 5). Ce prince assura à la capitale de grands approvisionnements d'eau par la construction d'aqueducs et de réservoirs. Manassé, de retour de la captivité, compléta les fortifications de Jérusalem. Il « bâtit la muraille du dehors pour la cité de David, vers l'occident de Gihon, dans la vallée... » et il « environna Ophel qu'il éleva fort » (2 Chron. XXXIII, 14). — Mais au moment où la ville semblait pourvue de tous ses moyens de défense, elle manqua de défenseurs, sans doute par suite de dissensions intestines et du découragement survenus après la mort tragique de Josias. Le pharaon Nékao, puis Nebucadnetsar nous apparaissent alors comme les vrais maîtres de Jérusalem. Sédécias ayant essayé de secouer le joug, Jérusalem succomba après avoir vaillamment soutenu un siège de deux ans contre les troupes du roi de Babylone (587 av. J.-C.). Le temple, les palais, les maisons des grands furent entièrement démolis et les murailles renversées. Après l'édit de Cyrus (530 environ) Josué et Zorobabel rétablirent l'autel et posèrent les fondements du temple, mais l'édifice sacré ne fut achevé que sous Darius. Quant aux murailles, elles furent relevées sous Artaxerxès Longue-Main, par Néhémie. — Traitée avec humanité par Alexandre le Grand, qui lui accorda d'heureux privilèges, Jérusalem devint après la mort du conquérant, la ligne frontière entre la Syrie et l'Egypte. Elle dut d'abord

à la protection des Ptolémées et, plus tard, des Séleucides, une période de calme et semblait sur le point de reprendre une vie nouvelle, lorsque l'odieuse tyrannie d'Antiochus Epiphane la fit retomber dans de nouveaux troubles (175 av. J.-C.). Apollonius, général d'Antiochus, ayant pénétré dans la ville, sans coup férir et en feignant de vouloir la paix, massacra tous les hommes valides et s'empara des femmes et des enfants, pour les vendre comme esclaves. Une citadelle redoutable, destinée à surveiller les approches du temple, s'éleva dans la basse ville, qui reçut de là le nom d'Acra. Le temple fut conservé, mais pour être profané. A côté du grand autel du parvis, on construisit un autel plus petit, pour y offrir des sacrifices à Jupiter olympien. «Il n'était plus permis, dit Munck (*Palestine*, p. 494), de s'avouer Juif, et l'on punissait de mort ceux qui se livraient aux pratiques de la religion mosaïque.» Jérusalem devint de nouveau à peu près déserte. — Judas Maccabée, pendant son triomphe éphémère, rétablit le culte mosaïque et construisit sur la montagne du temple un mur élevé, protégé par de fortes tours, afin de mettre les visiteurs du temple à l'abri des attaques de la garnison d'Acra. Ce mur, renversé par un des généraux d'Antiochus Eupator, fut relevé par Jonathan, frère de Judas Maccabée. Enfin, sous Simon Maccabée, la garnison syrienne de la citadelle demanda à capituler (141 av. J.-C.). La citadelle fut rasée et on se mit aussitôt à aplanir la hauteur sur laquelle elle avait été élevée; Siméon établit sa résidence sur la hauteur du temple, probablement à l'angle nord-ouest, là où ses successeurs élevèrent une forteresse appelée Baris, qui fut appelée plus tard Antonia. Un autre siège, conduit par Antiochus Sidètes et soutenu très vaillamment par Jean Hyrcan (134), se termina par une capitulation honorable. Les dissensions intestines qui désolèrent Jérusalem et la Judée sous les derniers Asmonéens, amenèrent enfin l'intervention des Romains. Pompée assiégea la ville (63 av. J.-C.), et concentra ses attaques contre l'enceinte du temple, les partisans d'Hyrcan II lui ayant ouvert les portes de la ville. Ayant fait venir de Tyr des machines de guerre, il parvint à renverser, après trois mois d'efforts, la plus haute tour de la muraille (probablement une des tours d'Antonia), dont les ruines, comblant le fossé, donnèrent passage aux Romains qui montèrent à l'assaut. Au grand scandale des Juifs, Pompée pénétra avec sa suite dans le Saint des Saints, mais il ne toucha pas aux trésors du temple et, le lendemain, il ordonna de purifier le sanctuaire et d'y offrir les sacrifices usuels — Les intrigues des derniers princes maccabéens facilitèrent la prise de Jérusalem par les Parthes. Hérode, soutenu par les Romains, se rendit maître de la ville, en l'an 37, après cinq mois d'un siège laborieux. Le temple fut pris d'assaut et le carnage fut aussi effroyable que lors de la première invasion des Romains. Le vainqueur, devenu maître absolu, rebâtit le temple avec une magnificence dont on retrouve le témoignage dans l'Evangile (Jean, II, 20). Il agrandit et fortifia le château de Baris qui reçut le nom d'Antonia, en l'honneur d'Antoine. Au nord du palais royal, il éleva trois tours de défense nommées

Hippicus, *Phasaël et Mariamne*. Il dota sa capitale d'édifices dans le goût des Romains, théâtre, jeux, forum, etc. La ville s'étendait alors au delà des anciennes enceintes sur le vaste plateau situé au nord, où s'élevaient de nombreuses villas, au milieu des jardins. — Agrippa Ier commença la construction de la troisième enceinte. L'insurrection des Juifs, provoquée par la tyrannie de Gessius Florus, étouffée dans le sang malgré des prodiges de valeur, eut pour dernier acte le siège de Jérusalem, par Titus. Nous ne pouvons que reproduire ici les principaux traits de ce siège célèbre, d'après l'historien Josèphe qui joua le rôle de parlementaire entre les deux armées. Au moment où le général romain vint camper devant la ville, à la tête de 70,000 hommes environ, trois partis rivaux étaient en présence dans les murs de la cité. Les zélotes, sous Jean de Giscala, occupaient Antonia et le péribole extérieur du temple, tandis que le parti d'Eléazar s'était retranché dans la cour des Juifs et dans le temple. La haute ville était au pouvoir de Simon de Gerasa. Jean de Giscala étant parvenu à chasser Eléazar de la cour intérieure du temple, construisit du côté de la ville quatre grandes tours, garnies de scorpions et de balistes, pour mieux se défendre contre les attaques de Simon. Ces deux partis acharnés l'un contre l'autre couvrirent de ruines tout l'espace compris entre le temple et la ville haute. Tous les grands amas de blé conservés dans les salles voûtées dont on a retrouvé probablement les restes au-dessous des viaducs qui aboutissaient au temple, furent brûlés et la famine commençait déjà à sévir, lorsque Titus établit ses batteries contre les tours Psephina et Hippicus, au nord et à l'ouest de la ville. Les deux partis ennemis, réunis enfin par le danger commun, essayèrent vainement de s'opposer aux efforts des assiégeants. La première enceinte fut prise le 31 mars, quinzième jour du siège. Cinq jours après, la seconde enceinte fut forcée et, malgré quelques retours offensifs des assiégés, cette partie de la ville fut fortement occupée par les Romains. Les Juifs, repoussés dans la troisième enceinte et sur la montagne du temple, se préparèrent à une résistance acharnée, malgré les ravages de la famine qui faisait des victimes par milliers. La plupart de ceux qui, fuyant l'implacable cruauté des soldats de Simon, essayaient de se dérober à une mort imminente en quittant la ville, étaient pris par les Romains et crucifiés. Rien ne peut dépeindre les horreurs d'un tel siège. Pour réduire les assiégés, Titus entoura la ville d'un mur de circonvallation, garni de tours et ayant trente-neuf stades de longueur. En même temps il élevait ses *aggeres* et ses tours de bois, bardées de fer, devant Antonia et devant la tour Hippicus. En vain les assiégés parvinrent-ils, à plusieurs reprises, à ruiner par la mine ou par des attaques directes les travaux formidables des assiégeants. Le 30 mai, pendant la nuit, la forteresse d'Antonia fut enlevée par surprise et le temple se trouva découvert du côté nord. Les portiques ayant été incendiés par degrés, la première enceinte intérieure du temple, la plus forte, fut forcée le 5 juillet. Le 8 du même mois, un soldat romain mit le

feu au temple, malgré les ordres de Titus. Le carnage fut horrible. Nulle part on ne pouvait apercevoir le sol caché sous les cadavres. On vit des prêtres arracher les pointes qui garnissaient la crête du toit du naos et les lancer sur les ennemis, en guise de projectiles. La colline du temple paraissait tout en flammes. Un parti de zélotes s'était ouvert un passage vers la ville haute, où la lutte se concentra. Mais le courage des assiégés avait enfin molli et les Romains s'emparèrent, dès les premiers jours d'août, des tours formidables qui défendaient ce quartier. En voyant la force de ces constructions, Titus se serait écrié : « Nous avons combattu avec la faveur de Dieu : c'est un Dieu seul qui a pu chasser les Juifs d'ouvrages pareils, car que pouvaient la main de l'homme et la puissance des machines contre de semblables tours ? » Le carnage ne finit que lorsque les soldats furent fatigués de tuer. Parmi les survivants, on réserva pour le triomphe les hommes jeunes et remarquables pour leur taille et pour leur beauté. Le reste fut vendu, envoyé aux mines, ou distribué dans les provinces pour être livré aux bêtes. On évalue à six cent mille le nombre des malheureux qui périrent dans cette épouvantable catastrophe. Jean et Simon, qui s'étaient réfugiés dans les souterrains de la ville, en sortirent chassés par la faim. Simon fut réservé pour le triomphe de Titus et Jean, condamné à la prison perpétuelle. Titus donna l'ordre de détruire la ville entière et le temple, qui furent rasés. On respecta seulement les trois tours Phasaël, Hippicus et Mariamne, ainsi que la partie occidentale de l'enceinte. Jérusalem présenta, après cette catastrophe, l'aspect d'un désert occupé par une petite garnison romaine. Peu à peu quelques Juifs revinrent s'établir au milieu de ces ruines. On ne sait pas au juste à quel moment les chrétiens rentrèrent dans la cité. — Soixante ans après sa destruction, Jérusalem fut rebâtie, au moins en partie, par Adrien, qui lui donna le nom d'*Ælia* ; elle fut aussi nommée *Capitolina*, en l'honneur de Jupiter Capitolin, dont le temple s'éleva sur l'emplacement du sanctuaire juif. Adrien releva les murailles, en suivant en partie le tracé des anciennes enceintes. Le nouveau mur laissa en dehors de la ville au sud, la partie sud de la cité de David et toute la colline d'Ophel, et, du côté nord, tout le plateau autrefois habité. Les mesures que prit cet empereur pour détruire les institutions mosaïques soulevèrent encore l'indignation générale et amenèrent une insurrection formidable, dont Bar Cocheba fut l'instigateur et l'âme. Jérusalem fut occupée par Bar Cocheba et bientôt reprise par Jules Sévère, général d'Adrien. Il fut défendu aux Juifs, sous peine de mort, de reparaître dans la cité. Un temple de Vénus s'éleva sur l'emplacement du saint Sépulcre. Les chrétiens, pour mieux séparer leur cause de celle des Juifs, élurent pour évêque un gentil converti, nommé Marc. L'histoire de la ville, dans les cent années suivantes, ne présente aucun fait saillant. Les Juifs obtinrent à prix d'argent le droit de venir pleurer sur les ruines de leur ancienne métropole. En 362, ils essayèrent vainement de reconstruire le temple, tandis que la pieuse sollicitude de Constantin et d'Hélène consacrait par de nom-

breuses constructions les plus chers souvenirs du christianisme. Constantin fit abattre le temple de Vénus et construisit à sa place la basilique célèbre du Saint-Sépulcre. Erigée en patriarcat par le concile de Chalcédoine, Jérusalem fut bientôt après pillée par l'armée de Chosroès II, qui ne respecta ni le clergé ni le Saint-Sépulcre. — En 636, elle fut assiégée par les Arabes, et, après une résistance de quatre mois, elle se rendit par capitulation à Omar, accouru tout exprès de Médine. Les chrétiens obtinrent pleine sécurité pour leurs personnes et leurs biens, pour la possession de leurs églises et la liberté de leur culte, à la seule condition d'ouvrir leurs églises à toute heure du jour ou de la nuit, sur la première réquisition des autorités musulmanes. Il leur était interdit d'élever de nouveaux édifices religieux, Enfin ils étaient soumis à de minutieuses règles de police pour leur costume, leurs cérémonies, etc. Pendant quatre siècles environ, la ville obéit aux khalifes de Damas et de Bagdad, qui ne cherchèrent pas à inquiéter les habitants. Omar fit construire une mosquée très-spacieuse sur l'emplacement du temple. La mosquée actuelle a été élevée par Abdel-Melik ibn Merouan. Jérusalem eut à souffrir de l'inquiète tyrannie des Fatimites et en particulier du khalife Hakem, par l'ordre duquel l'église du Saint-Sépulcre fut incendiée. Les Seldjoucides, qui leur succédèrent au onzième siècle, ne se montrèrent pas plus tolérants, et bientôt la voix éloquente de Pierre l'Ermite appela les croisés à la conquête de la Terre sainte. — Ce fut le 7 juin 1099 que les croisés arrivèrent devant Jérusalem, sous la conduite de Godefroy de Bouillon. Ce général et Tancrède établirent leur camp à l'ouest de la ville ; Raymond de Saint-Gilles investit le midi ; les comtes de Flandre et de Normandie assiégèrent le côté nord. Pendant un mois, ils se préparèrent à donner l'assaut et souffrirent, sous un ciel ardent, toutes les horreurs de la soif. Le 14 juillet, ils tentèrent une première attaque générale, et furent repoussés avec de grandes pertes. Enfin, le lendemain, vendredi 15 juillet, tandis que le clergé marchait en procession autour de la ville, les assaillants revinrent à la charge avec fureur. Après une heure de combat, Letholde de Tournay s'élança le premier sur la brèche ouverte à l'orient, et il fut suivi par Engelbert et Godefroy. Les chrétiens, ayant envahi toute la ville, poursuivirent les troupes musulmanes jusque dans la mosquée d'Omar qui fut inondée de sang. Après une courte prière devant le Saint-Sépulcre, ils reprirent leur œuvre d'extermination. En moins d'une semaine, soixante-dix mille musulmans furent massacrés et plusieurs milliers de Juifs périrent dans les décombres de leurs synagogues. Maîtres de Jérusalem, les croisés rebâtirent à grands frais l'église du Saint-Sépulcre, mais leur royauté éphémère fut brisée par Saladin, qui reprit Jérusalem en 1187 et y rétablit le culte musulman. Un instant rendue à l'empereur Frédéric II (1229), elle fut investie deux ans après par l'armée du sultan de Karezm, et reprise presque aussitôt par le soudan d'Egypte. Cette malheureuse ville fut le théâtre de nouvelles profanations sous les derniers khalifes Eyoubites et durant le règne anarchique des Mamelouks, jusqu'à ce qu'elle passât

avec toute la Syrie sous la domination du sultan ottoman Sélim II (1517); elle subit alors toutes les vicissitudes de cet empire. Annexée pendant longtemps au pachalik de Damas, Jérusalem est aujourd'hui le chef-lieu d'une province qui relève directement de Constantinople.

II. Topographie moderne, aspect général, climat. — Jérusalem (31°46' lat. N. et 33° long. E) est située sur un plateau calcaire, qui s'élève sensiblement vers le nord, où il se relie à la chaîne de montagnes de la Palestine. Des trois autres côtés, elle est entourée de ravins profonds bordés eux-mêmes par de hautes collines qui dominent la ville et ne permettent pas de l'apercevoir de loin. Le ravin de l'est, nommé autrefois *vallée de Kidron* (Cédron), et aujourd'hui *vallée de Josaphat*, sépare la ville de la montagne des Oliviers. Tournant vers le sud, il rejoint, au-dessous de la fontaine de Siloé, le ravin qui borde la ville au sud et à l'ouest et qui portait le nom de *vallée de Hinnom*; enfin, au nord-ouest, est un vallon moins profond, qui est peut-être la *vallée de Gihon*. C'est dans le trapèze irrégulier formé par les deux vallées de Josaphat et de Hinnom, que s'élève la ville moderne. Celle-ci est bâtie sur deux rangées parallèles de collines séparées par une vallée qui court du nord-nord-ouest au sud-sud-est, de la porte de Damas à la fontaine de Siloé. La rangée orientale forme trois plateaux qui s'abaissent rapidement du nord au sud et que nous nommerons provisoirement *Bézétha*, *Moriah* et *Ophel*. Bézétha (767 mètres d'altitude au-dessus du niveau de la mer) est situé au nord-est, entre la porte de Damas et le Haram ech-Chérif. Le plateau de Moriah, en grande partie artificiel (742 mètres d'altitude), est limité à l'est par la vallée du Cédron, à l'ouest par la vallée centrale de la ville, au nord par Bézétha, au sud par Ophel. C'est ce plateau qui supporte le Haram ech-Chérif et la mosquée d'Omar. La colline de Ophel affecte la forme d'un triangle irrégulier dont la base serait au côté sud de l'enceinte du temple, et la pointe sud vers la fontaine de Siloé. Les deux côtés sont resserrés entre la vallée du Cédron et le ravin intérieur. Plane à sa partie supérieure, elle s'incline rapidement au sud par une série d'étages et se termine à pic au-dessus de Siloé. Elle est longue de 500 mètres environ. Le ravin central de la ville s'élargit et se creuse profondément dans sa partie inférieure, à partir du point où il reçoit un autre ravin marqué par une dépression qui vient de l'ouest. C'est, au moins dans sa partie inférieure, le *Tyropœon* de Josèphe. La rangée occidentale est formée de deux parties : l'une, au-dessous du ravin, est une haute colline (775 mètres d'altitude), longue de 900 mètres sur 6 à 700 mètres de largeur moyenne et que nous désignerons provisoirement sous le nom de *Sion*; elle a son point culminant vers le milieu, à l'ouest, et descend en pentes raides dans la vallée de Hinnom et dans la vallée du Tyropœon; elle porte la tour dite de David, le couvent arménien, la tombe de David, le quartier juif; l'autre partie, au nord, s'élève rapidement au nord-ouest, où elle forme le point culminant de la ville (781 mètres); elle porte le Saint-Sépulcre, l'ancien couvent des chevaliers de Saint-Jean, et nombre de couvents et d'établissements chré-

tiens.—L'enceinte actuelle de Jérusalem fut élevée par le sultan Soleïman, en 1534, et paraît répondre assez exactement aux murailles qui la défendaient à l'époque des croisades. Elle a 13 mètres de hauteur moyenne sur 1 mètre environ de largeur. Elle est fortifiée de tours et de bastions et décrit plusieurs sinuosités. Le côté qui longe la vallée de Josaphat à l'est décrit une ligne assez régulière jusqu'au côté nord-ouest où le mur repose sur des rochers taillés à pic. C'est le point le plus élevé de la ville. A l'ouest, en se dirigeant vers le sud, du côté de la porte de Jaffa, se trouvent les tours massives et les travaux de défense les plus importants, d'ailleurs fort délabrés et incapables de résister au feu d'une batterie européenne. Sept portes, dont deux sont condamnées, s'ouvrent dans le mur d'enceinte. Ce sont : 1° Au nord, la porte de Damas (Bâb el-Amoud ou porte de la Colonne), sur la route de Naplouse, Nazareth et Damas, la mieux fortifiée de toutes. Construite ou plutôt restaurée par Soliman, en l'an 944 de l'hégire, elle offre un beau spécimen de l'architecture arabe au seizième siècle. Elle s'élève sur l'emplacement d'une porte plus ancienne dont les soubassements étaient formés de gros blocs à bossage. 2° Au nord, la porte d'Hérode (Bâb el-Zaheri), fermée depuis une cinquantaine d'années. 3° Sur la face orientale du mur, la porte de Saint-Etienne, ainsi nommée en souvenir du martyre d'Etienne, qui aurait été lapidé en cet endroit. Une tradition ancienne paraît avoir placé le lieu de ce martyre près de la porte actuelle de Damas, où s'élevait autrefois l'église de Saint-Etienne. Les Arabes nomment cette porte Bâb Sitti Mariam ou porte de Notre-Dame-Marie, parce qu'elle conduit au tombeau de la Vierge. 4° Un peu plus au sud, dans l'enceinte du Haram, la porte Dorée, la plus remarquable de toutes par la profusion de ses ornements. Elle est murée depuis longtemps, sans doute à cause d'une croyance populaire, d'après laquelle la ville sera prise un jour par cette porte. 5° La porte des Barbaresques (Bâb el-Mogharibeh ou, selon les chrétiens, porte des Ordures, située au-dessus de la fontaine de Siloé, à peu près au centre de l'ancienne vallée du Tyropœon. 6° La porte de Sion (Bâb en-Nebi Daoud, ou porte du prophète David), à l'angle sud-est de la ville. Elle tire son nom arabe du voisinage d'une petite mosquée bâtie sur l'emplacement du tombeau de David. D'après une inscription, elle a été construite (probablement restaurée) en l'an 947 de l'hégire (1539-1540). 7° La porte de Jaffa, en arabe Bâb el-Khalîl ou porte d'Hébron, sur la face occidentale. Elle mène, en effet, à Hébron par Bethléem.—*Aspect intérieur de la ville.* Jérusalem forme une espèce de trapèze irrégulier dont les côtés les plus longs sont au nord et au midi, environ 1,200 mètres au midi et 13 à 1,400 mètres au nord, d'après le plan de Pierrotti. Le côté de l'est a 900 mètres et le côté ouest 7 à 800 mètres. Le pourtour est de 4,200 à 4,300 mètres. La ville est coupée par trois artères principales. L'une, appelée rue de David du temps des croisades, et nommée en arabe Haret el-Bizar (rue des Bazars), part de la porte de Jaffa, à l'ouest, longe la citadelle, laisse à gauche le vaste emplacement de l'ancien hôpital des chevaliers de Saint-Jean (Moristân), passe

près d'une ancienne arche où quelques auteurs ont voulu reconnaître l'ancienne porte Gennath, mentionnée par Josèphe, suit le principal bazar, formé de trois rues couvertes, traversées par des ruelles latérales, longe le quartier juif et aboutit à l'une des portes du Haram, nommé Bâb es-Silsileh. La seconde rue, allant du nord au sud, part de la porte de Damas, passe derrière le Saint-Sépulcre, longe le Moristân au sud, croise la rue de David, près de l'arc dit porte de Gennath et, séparant le quartier juif du quartier arménien, se termine près de la porte de Sion, au sud. La troisième rue part de la porte Bâb Sitti Mariam, laisse à gauche les casernes turques et le Haram ech-Chérif, à droite le couvent des sœurs de Notre-Dame de Sion, et aboutit au Saint-Sépulcre. C'est sur son parcours que se trouve la *Voie douloureuse.* Citons encore la rue Chrétienne, qui s'étend de la rue de David au Saint-Sépulcre, entre le Moristân, à droite, et la piscine d'Ezéchias, à gauche.— La ville se divise en quatre quartiers : 1° le quartier des chrétiens ou des Francs, au nord-ouest, qui renferme les principaux couvents, parmi lesquels nous citerons le couvent franciscain de Saint-Sauveur ou *Casa nuova*, les couvents grecs de Saint-Basile, de Saint-Georges, de Saint-Michel, de Saint-Jean-Baptiste, le Patriarcat latin, l'église du Saint-Sépulcre, dont le dôme domine cette partie de la ville, plusieurs consulats, une église et une école allemandes, et la chapelle anglaise dont le style gothique contraste avec l'architecture générale de la ville ; 2° le quartier arménien au sud-ouest, où l'on remarque le vaste couvent des Arméniens, situé sur un des sommets du mont Sion ; 3° le quartier juif, au sud du quartier arménien, sur le penchant du mont Sion et dans l'ancienne vallée du Tyropœon ; c'est la partie la plus sombre et la plus fétide de toute la ville ; on y trouve cependant quelques rues assez propres et plusieurs synagogues nouvelles au dôme lourd et écrasé ; 4° le quartier musulman, au nord-est, qui renferme le Séraï, résidence du gouverneur, le *mehkhèmeh* ou tribunal, la célèbre mosquée d'Omar, l'église de Sainte-Anne, au nord du Haram, l'établissement des sœurs de Notre-Dame de Sion, quelques hospices, des casernes, etc. L'intérieur de la ville, bien qu'offrant l'aspect général des villes de l'Orient, est loin de présenter l'animation et cette vive couleur locale qui charme tant le voyageur au Caire ou à Damas ; les rues sont étroites et irrégulières, mal pavées ; les bazars voûtés ne reçoivent le jour que par de minces lucarnes et n'offrent, du reste, rien de remarquable ; les maisons, percées de quelques portes basses ou de rares fenêtres discrètement grillées, supportent des terrasses où s'arrondissent de petits dômes, le tout dominé par les imposantes coupoles du Saint-Sépulcre et de la mosquée d'Omar. — *Climat.* La température de Jérusalem n'est pas soumise aux brusques variations qui se remarquent dans nos régions occidentales. Depuis le mois d'avril jusqu'à la fin de septembre, le ciel est toujours pur et brillant ; la chaleur est excessive pendant le jour à cause des montagnes voisines qui interceptent les courants d'air. Cependant le climat, même pendant cette période, ne serait pas malsain si l'autorité turque veillait

avec plus de soin à l'entretien des rues et des marchés. Les nombreuses citernes ou magasins qui se voient dans tous les quartiers, l'insalubrité des maisons, toujours imparfaitement ventilées, peut-être aussi la mauvaise qualité de l'eau qui sert à l'alimentation déterminent, pendant l'été et l'automne, de violents accès de fièvre. Dès le mois d'octobre, la température se rafraîchit et bientôt commencent les pluies, qui durent presque sans interruption jusqu'au mois d'avril, Par suite de la position élevée de la ville, l'hiver y est quelquefois rigoureux, et il n'est pas rare d'y voir de la neige et du givre.

III. Population et sectes religieuses. Suivant les calculs les plus probables, la population de Jérusalem est évaluée à 24,000 habitants environ (21,000, d'après le frère Liévin). Dans ce nombre les Juifs entrent pour 6,000, les chrétiens pour 5,000, les musulmans pour 13,000. Les statistiques turques donnent, pour l'année 1871, les nombres suivants par familles : 1025 pour les Musulmans, 630 pour les Juifs, 300 pour les Grecs orthodoxes, 179 pour les Latins, 175 pour les Arméniens, 44 pour les Coptes, 18 pour les Grecs unis, 16 pour les protestants et 7 pour les Syriens, en tout 2,393 familles. Mais ces nombres paraissent trop faibles. — *Communions chrétiennes.* 1° Les catholiques romains ou latins, au nombre de 1,600 environ, sont soumis à un patriarche délégué du saint-siège et au gardien de Terre sainte, dont la résidence est le couvent de Saint-Sauveur. Ce dernier a sous sa juridiction les moines italiens ou espagnols de l'ordre mineur de saint François, qui font en Syrie l'office de missionnaires. Cet ordre avait fondé au quatorzième siècle un monastère sur le mont Sion. Il en fut dépouillé en 1561 et prit alors possession du couvent actuel. Outre une école attachée au couvent de Saint-Sauveur et qui reçoit 170 enfants, les Latins possèdent à Jérusalem une école industrielle, un hôpital pour les deux sexes, et deux écoles de filles, celle des sœurs de Sion, avec 120 enfants et celle des sœurs de Saint-Joseph, avec 200 enfants, dont quelques-uns sont logés dans l'établissement. Les Eglises orientales, plus ou moins unies aux Latins, sont l'Eglise grecque unie (30 membres) et l'Eglise arménienne unie (16 membres). 2° L'Eglise grecque orthodoxe (2,800 âmes) est dirigée par un patriarche qui réside dans un couvent voisin du Saint-Sépulcre. Cette communion, la plus puissante de toutes, grâce à la protection de la Russie, possède à Jérusalem huit couvents d'hommes dont le principal est le grand couvent de Constantin, cinq couvents de femmes et, dans les environs, les grands couvents de la Croix, de Bethléem, de Saint-Elie et de Saint-Saba. Elle possède en outre une école de garçons, avec 120 enfants, une école de filles et un hôpital. 3° L'Eglise arménienne est bien représentée à Jérusalem. Le patriarche arménien de Jérusalem, soumis d'ailleurs au *catholicos* d'Echmiazin, a sous ses ordres la Syrie et Chypre. Il réside dans le large et riche couvent bâti sur le mont Sion, qui renferme 180 moines ou frères et peut recevoir, dit-on, un millier de pèlerins. Cette communauté possède un petit

couvent de femmes et ne compte pas plus de 5 à 600 fidèles. 4° Les Coptes, très peu nombreux, ont deux couvents, dont l'un, le Deïr es-Soultân, est situé près de l'église du Saint-Sépulcre, et l'autre, le couvent de Saint-Georges, au nord-ouest de la piscine d'Ezéchias. Ils possèdent aussi une chapelle dans l'église du Saint-Sépulcre. 5° Les Abyssiniens ont un couvent à l'est du Saint-Sépulcre. 6° Les Syriens de l'ancienne Eglise (jacobites), soumis à un évêque, vivent au nombre de 150 environ sur le mont Sion. Ils possèdent une chapelle dans le Saint-Sépulcre. 7° Les protestants, établis à Jérusalem depuis 1824 sous les auspices de la Société de Londres *for promoting christianity among the Jews*, n'ont aucune prétention à la possession du Saint-Sépulcre ; leur but est la conversion des Juifs. L'évêché protestant, fondé par Frédéric Guillaume IV de Prusse, est soutenu moitié par la Prusse, moitié par l'Angleterre. Le second titulaire de l'évêché, M. Gobat, qui s'était consacré avec le plus grand zèle à l'évangélisation de la Palestine, est mort en 1879 et a été remplacé par le révérend Joseph Barclay. La Mission épiscopale possède à Jérusalem une église anglaise, près de la tour de David, une école de filles et de garçons, établie dans la cité pour les prosélytes et les enfants juifs (50 environ) et une école de garçons, en dehors de la ville, sur les pentes du mont Sion, spécialement destinée aux enfants arabes. La mission presbytérienne a une école arabe et une église à l'est de la colonie russe. Les principaux établissements allemands sont : l'hôpital des diaconesses de Kaiserswerth, avec 43 lits ; un orphelinat de filles, nommé *Talitha Koumi*, un orphelinat syrien pour garçons, un hôpital pour enfants, l'hôpital des lépreux et l'hospice de Saint-Jean. — Les juifs se divisent en trois nations : la première et la plus nombreuse se rattache par son origine aux juifs qui furent chassés d'Espagne, en 1497, par Ferdinand et Isabelle. Le seconde se compose d'israélites allemands ou polonais, dont quelques-uns sont attirés à Jérusalem par des motifs religieux, et le plus grand nombre, par l'appât des aumônes que leurs coreligionnaires d'Europe répandent sur eux. Enfin, les juifs *Caraïtes* rejettent le Talmud, se bornent à l'Ancien Testament ; ils passent pour être supérieurs aux autres par leur instruction et leur moralité. MM. de Rothschild, de Montefiore et d'autres juifs d'Europe ont fait bâtir pour leurs coreligionnaires des hôpitaux et des asiles : l'un, sur le mont Sion, l'autre, à l'est, dans la vallée de Hinnom. — Les musulmans de Jérusalem ne sont ni plus ni moins fanatiques que leurs coreligionnaires de Syrie. Nous ne croyons pas qu'aucun voyageur européen ait été molesté par eux depuis de longues années. Jérusalem est pour eux une ville sainte, une de celles qui occupent le premier rang dans leurs souvenirs religieux et dans leurs fastes militaires.

IV. Description sommaire. Le cadre restreint et le caractère spécial de cette étude ne nous permettent pas de donner une description détaillée de la ville. Nous nous contenterons d'indiquer les monuments principaux, avec leur situation dans la ville, leur disposition intérieure, les caractères de leur architecture, en insistant

surtout sur leurs diverses transformations et sur les problèmes archéologiques que soulève la question de leur identification. — Nous diviserons ces monuments en trois classes : les monuments chrétiens, les monuments musulmans et les monuments divers, remarquables soit en eux-mêmes, soit par les grands souvenirs qui s'y rattachent. — A. *Monuments religieux chrétiens*. Le plus important est l'église du Saint-Sépulcre ou de la Résurrection, nommée par les Arabes Kenicet el-Kiamet et souvent désignée dans les firmans turcs, par une légère modification d'orthographe, sous le titre infamant d'el-Komamah, l'ordure. L'église du Saint-Sépulcre fut élevée (326-335) par l'ordre de Constantin, sur l'emplacement présumé du tombeau de Jésus et du Golgotha. Le rocher qui renfermait la chambre sépulcrale fut détaché du flanc de la colline, de manière à former une masse isolée, et on l'entoura d'une chapelle circulaire qui reçut le nom d'*anastasis*, résurrection. Une seconde chapelle, nommée Martyrion, fut élevée sur le lieu même de la Passion. A l'orient du sépulcre s'ouvrait la basilique proprement dite, qui consistait sans doute en une nef centrale et deux nefs latérales. Elle était séparée du dehors par deux cours dont la première, l'atrium, était entourée de portiques. La basilique de Constantin fut complètement ruinée par le roi perse Chosroës II, en 614. Mais, grâce à l'intervention de la femme du vainqueur, chrétienne et sœur de l'empereur grec Maurice, un moine nommé Modeste, depuis patriarche de Jérusalem, put, en moins de quinze ans, recouvrir d'un édifice particulier chacun des sanctuaires alors en vénération. Ces quatre sanctuaires sont décrits par Arculphe, témoin oculaire, sous le nom de 1° église de la Résurrection ; 2° église du Golgotha ; 3° église de l'Invention de la croix, nommée aussi Martyrium ; 4° église de la Vierge. On reconnaît dans cette énumération les parties principales de l'édifice de Constantin dont l'œuvre de Modeste fut une restauration incomplète. Le Saint-Sépulcre, respecté par Omar, fut rasé par le khalife fatimite El-Hakem, en 1010. Des architectes grecs le relevèrent de ses ruines en 1048, par l'ordre de l'empereur Constantin Monomaque, et conservèrent le plan adopté par Modeste, c'est-à-dire une rotonde et trois églises séparées. Les croisés, en 1130, entreprirent de réunir ces sanctuaires en un seul monument. Ils construisirent la façade actuelle, du côté sud, et l'église située à l'est du Saint-Sépulcre, dans l'axe de l'ancienne basilique. Leur œuvre, dans laquelle M. de Voguë constate l'alliance du style roman et de l'ogive sarrasine, reçut peu de changements notables jusqu'au commencement de ce siècle. Le 12 octobre 1808, un terrible incendie détruisit une partie de la rotonde et du calvaire, ainsi que différents sanctuaires. On ne put guère conserver que la partie est de l'édifice. Dans ces circonstances, les sarcophages des rois francs de Jérusalem disparurent. Les Grecs réussirent à s'assurer le principal droit aux constructions et contribuèrent, pour la plus grande part, avec les Arméniens, à l'édification de la nouvelle église. Le dôme actuel a été réparé, il y a quelques années, par les soins de M. Mauss, architecte. — De sérieuses objections ont été élevées contre

l'authenticité du Saint-Sépulcre. L'Evangile se borne à nous dire que le Sauveur fut crucifié dans le voisinage de la ville, sur le Golgotha (Jean XIX, 20 et Matth. XXVII, 33), et par suite, tout près de la seconde muraille. La question de l'authenticité du Saint-Sépulcre se trouve ainsi indissolublement liée et même subordonnée à celle des enceintes. — La façade de l'église du Saint-Sépulcre se compose de deux baies ogivales au rez-de-chaussée et au premier étage, de deux fenêtres également ogivales. La porte de droite est murée. Les arcades des portes sont formées de trois archivoltes ornées de tores et de feuillage finement moulés et s'appuient sur trois colonnettes, à chapiteau byzantin, placées dans les angles rentrants qu'offrent les jambages de chaque porte. Tout cet ouvrage porte les caractères évidents de l'architecture du douzième siècle. L'intérieur de l'église se compose essentiellement d'une rotonde, d'une église faisant face à la rotonde et dirigée de l'ouest à l'est, des chapelles du Calvaire, situées sur une plate-forme, à droite en entrant, de diverses chapelles latérales et des chapelles de Sainte-Hélène et de l'Invention de la Croix. La rotonde a environ vingt mètres de diamètre; elle est entourée par dix-huit piliers massifs qui soutiennent deux galeries superposées, composées chacune de dix-huit arcades au-dessus desquelles s'arrondit le dôme. Au centre de la rotonde s'élève le Saint-Sépulcre proprement dit. Ce monument, complétement isolé du reste de l'édifice, est de forme rectangulaire, la partie ouest se terminant en pentagone. Il est revêtu de marbre blanc et jaune et surmonté d'un dôme qui a un peu l'apparence d'une couronne. Le Saint-Sépulcre contient deux chapelles, la chapelle de l'Ange et la Chambre sépulcrale. L'église grecque, en face le Saint-Sépulcre, occupe la grande nef de l'ancienne basilique. Elle est remarquable par la régularité de son architecture, mais elle est encombrée d'ornements de mauvais goût. Le Calvaire, auquel on arrive par un escalier de dix-huit marches, se compose de deux chapelles; l'une, celle de l'Elévation de la croix, appartient aux Grecs, l'autre, celle du Crucifiement, aux Latins. Les chapelles latérales dont quelques-unes sont aux Latins, sont situées sur les côtés d'une large nef obscure, nommée les Arceaux de la Vierge, qui conduit à un escalier de vingt-huit marches, par lequel on descend dans la chapelle de Sainte-Hélène (aux Arméniens). Elle est en partie taillée dans le roc, et surmontée d'une coupole surbaissée, soutenue par quatre colonnes massives, qui sont couronnées d'un chapiteau corinthien. Treize autres marches descendent dans la chapelle de l'Invention de la Croix, chambre voûtée, de forme irrégulière et entièrement creusée dans le roc. A l'est de l'église, on remarque sur une petite place, quelques débris de colonnes de granit d'Egypte. Ce sont là les seuls restes de l'atrium de l'ancienne basilique. Ce grand édifice est flanqué à l'est et au sud-est de monastères appartenant aux Abyssiniens, aux Coptes et aux Grecs. — Au sud de l'église du Saint-Sépulcre, s'élèvent les restes de l'hôpital des chevaliers de Saint-Jean. Cet établissement, dont l'idée première est due à des marchands amalfitains qui construisirent au onzième siècle deux asiles pour les pèlerins,

occupait le vaste carré compris, du nord au sud, entre l'église du Saint-Sépulcre et la rue de David et, de l'ouest à l'est, entre la rue des Chrétiens et le Souk el-Lahmin (rue des bouchers). Il ne reste de cet immense établissement que les ruines de l'église de Sainte-Marie-Majeure et celles d'un cloître ou khân, à arcades ogivales soutenues par des piliers carrés sans chapiteaux ni ornements, quelques fûts de colonnes, et de belles citernes dont les voûtes solidement construites n'ont pas moins de 16 mètres de hauteur. Les ruines de Sainte-Marie-Majeure n'offrent plus qu'un portail en plein cintre, qui se rapproche par l'architecture et l'ornementation de nos vieilles églises françaises et les trois absides à l'est, à peine reconnaissables. — Parmi les autres monuments d'origine chrétienne dignes d'intérêt, nous mentionnerons l'église Sainte-Anne, située au nord-ouest de la porte Saint-Etienne. Elle présente un spécimen bien conservé de l'architecture des Croisades. La façade, fort simple, se compose d'une porte à ogive, au-dessus de laquelle règne une corniche romane sur laquelle s'appuie une petite fenêtre sans ornements. Au-dessus est une grande fenêtre plus ornée. L'intérieur est divisé en trois nefs d'égale longueur et de hauteur inégale, aboutissant à un transsept et correspondant à trois absides. La coupole, portée sur pendentifs, est de style byzantin. Cette église, élevée, d'après une tradition ancienne, sur l'emplacement de la maison de sainte Anne, mère de Marie, possède une crypte où serait née la Vierge. — *Via Dolorosa.* On donne le nom de Voie Douloureuse à une série de ruelles étroites qui, partant de la porte Saint-Etienne, aboutissent à l'église de la Résurrection et dans lesquelles une tradition, qui ne paraît pas remonter au-delà du seizième siècle, place les derniers actes de la vie de Jésus-Christ. Elles sont, comme dans les églises catholiques les Chemins de la croix, divisées en quatorze stations. La Voie Douloureuse passe entre la chapelle latine de la Flagellation, à droite, et à gauche, les casernes qui occupent l'emplacement de l'ancien château Antonia, où se trouvait peut-être le Prétoire, résidence de Pilate. Après le Prétoire, on rencontre un grand arc ogival, dont la partie supérieure, avec la construction qui la domine, est moderne, mais dont les pieds-droits et le commencement de l'archivolte sont romains. On voit dans le chœur de l'église des sœurs de Notre-Dame de Sion, un second arc romain, plus petit, qui faisait face au premier. Il est probable qu'il en existe un autre semblable de l'autre côté du grand, et que l'ensemble formait une porte romaine qui venait s'appuyer sur Antonia. Au point de rencontre de la Voie Douloureuse avec la rue de la porte de Damas (Tarik Bâb el-Amoud), une colonne de pierre grise marquerait l'emplacement de la porte Judiciaire, par où Jésus serait sorti de la ville, pour aller au supplice. — B. *Monuments musulmans.* 1. *Mosquée d'Omar* (Haram ech-Chérif) Le Haram ech-Chérif offre le plus grand intérêt, soit en lui-même, par les constructions gigantesques qu'il présente, soit par son passé trente fois séculaire et par son histoire dramatique. Le Haram ech-Chérif est, à proprement parler, l'enceinte de la mosquée d'Omar. Il affecte la forme d'un trapèze dont

les côtés les plus longs, à l'est et à l'ouest, mesurent 462 et 492 mètres et ceux du nord et du sud, 310 et 281 mètres. Tous les auteurs s'accordent à reconnaître dans le Haram ech-Chérif l'emplacement de l'ancien temple de Salomon, agrandi, il est vrai, par les rois de Juda et par Hérode. Le temple de Salomon s'élevait sur le mont Moriah, qui paraît avoir été un lieu d'adoration et de sacrifices, dès les temps les plus reculés. C'est là qu'Abraham vint pour immoler son fils Isaac (Gen. XXII, 2) et que David acheta l'aire d'Arauna le Jebuséen, pour y bâtir un autel (2 Sam. XXIV, 18-25; 1 Chron. XXI, 18-30). La construction du temple, commencée par Salomon, l'an 1011 avant Jésus-Christ, dura sept ans (1 Rois VI et VII; 2 Chron. III et IV). 423 ans après ce temple fut détruit par Nabuchodonosor. Le second temple, commencé au retour de la captivité, sous Zorobabel et Esdras, fut achevé dix-neuf ans plus tard. Il était de beaucoup inférieur à celui de Salomon et n'a point laissé de traces. Il fut reconstruit avec une grande magnificence par Hérode, et ne demanda pas moins de quarante-six ans de travaux (Jean II, 20). Josèphe nous donne du temple d'Hérode, en deux passages différents (*Antiq.*, XV, 11, 3-7; *Guerr. des J.*, V, 5, 1-6), une description un peu confuse, mais d'où l'on peut cependant tirer les aperçus suivants : « Le temple était bâti sur une éminence rocheuse qui suffisait à peine pour le sanctuaire et l'autel, les côtés en étaient partout des pentes abruptes. Salomon nivela complètement le côté est de la montagne, et construisit une colonnade sur le remblai. Par la suite des temps, on ajouta constamment au remblai; la surface de la colline fut agrandie et aplanie. Abattant le mur septentrional (élevé sans doute par Salomon pour couvrir le temple du côté nord), on prit tout le terrain qu'occupa dans la suite le péribole du hiéron entier. On entoura la montagne, à partir de la base, d'une enceinte en trois parties (τριχῇ κύκλῳ) et après un travail qui surpassa toute attente, qui exigea de longs âges (μακροὶ αἰῶνες) et pour lequel on épuisa le trésor sacré et les tributs offerts à Dieu de toutes les parties du monde, les périboles supérieurs et le hiéron inférieur furent achevés (τούς τε ἄνω περιβόλους καὶ τὸ κάτω ἱερὸν ἀμφεδείμαντο). Les parties les plus basses de ce hiéron inférieur avaient été élevées sur une profondeur de 300 coudées et plus en quelques endroits. Cependant toute la hauteur des fondements n'était pas visible; car en beaucoup de points (ou en grande partie) on avait remblayé les vallées pour aplanir les abords de la ville. Les pierres de la construction mesuraient jusqu'à quarante coudées. Tels furent le zèle du peuple et l'abondance des dons, qu'à force de temps et de persévérance, l'ouvrage fut mené à bonne fin. » L'autre passage de Josèphe (*Ant.*, VIII, 3, 9), ajoute quelques détails au précédent. Il nous apprend que le roi Salomon construisit d'abord le naos et l'autel. Son premier soin devait être, en effet, d'ouvrir le culte national le plus promptement possible. On isola le naos par une première enceinte, nommée *Gision* en hébreu; elle était haute de trois coudées (0 m. 78 ou 1 m. 575, selon que l'on adopte pour la coudée de Josèphe, le *djamed* ou demi-coudée de 0 m. 262, ou la coudée royale de 0 m. 125), et destinée à défendre

au peuple l'entrée dans le hiéron intérieur, cette entrée étant réservée aux prêtres seuls. A l'intérieur de cette enceinte, Salomon construisit un hiéron de forme carrée, orné de portiques grands et larges, et muni de portes élevées, faisant face aux quatre vents et fermées de battants dorés. Tout individu du peuple, observateur des lois et à l'état de pureté, était libre d'entrer dans ce hiéron, que nous appellerons hiéron intérieur ou second hiéron. Il se divisait en deux parvis, le parvis des femmes à l'est et le parvis des hommes. L'enceinte du second hiéron s'élevait sur une terrasse nivelée, à laquelle on accédait par un escalier de quatorze marches, et qui était large de dix coudées. Il fallait encore s'élever de cinq marches pour entrer dans le parvis des femmes. Des inscriptions en grec et en latin prévenaient les étrangers qu'ils ne pouvaient passer les limites du second hiéron, sous peine de mort. Les données de ce passage n'offrent rien de contradictoire avec le passage précédent. En même temps qu'on travaillait à construire le temple du dedans au dehors, en commençant par le temple lui-même et ses divers cours ou parvis, on élevait, du pied de la montagne, ces énormes murailles, qui devaient permettre d'établir la vaste plate-forme, désignée aujourd'hui sous le nom de Haram ech-Chérif. On admettra sans peine que ce gigantesque travail n'ait pu être terminé du temps de Salomon. Ce prince, du moins, combla en partie la vallée profonde du Tyropœon, à l'ouest de Moriah (ἣν βαθεῖα περιθεῖ φάραγξ κατὰ λίβα) et y éleva une muraille faite de grands blocs reliés entre eux (du côté de l'enceinte) par du plomb, enfermant toujours quelque partie de la région intérieure, c'est-à-dire comblant successivement la vallée au dehors et au dedans de l'enceinte, de manière à mener de front le double travail du nivellement et de la construction de l'enceinte. De cette manière, dit Josèphe, la grandeur de la construction et la hauteur du massif quadrangulaire étaient immenses. Le même travail fut accompli du côté est et l'on obtint ainsi un péribole de quatre stades, chaque angle (côté de l'angle) mesurant un stade, ou cent quatre vingt-cinq mètres. En comparant ces chiffres avec les dimensions du Haram ech-Chérif actuel, on voit que l'enceinte extérieure du temple a été de beaucoup agrandie dans la suite. C'est ce que Josèphe nous dit expressément. L'agrandissement eut lieu surtout du côté nord, où l'on abattit l'ancien mur d'enceinte et, plus tard, du côté sud. Il est impossible de déterminer la part qui revient aux divers rois juifs dans ce travail qui demanda, selon Josèphe, de longs âges. Ce qui est certain, c'est que, profitant des travaux de ses prédécesseurs, Hérode put rendre l'étendue du péribole extérieur double de ce qu'elle était autrefois, à l'aide de dépenses énormes et d'une munificence sans égale. Dans la première reconstruction du temple, on paraît avoir respecté l'ancien plan, au moins dans ses dispositions essentielles. Nous savons par le récit du siège de Titus que l'enceinte du second hiéron existait à cette époque et qu'elle arrêta pendant un certain temps les progrès des assiégeants. — Le temple fut entièrement détruit et rasé par Titus. Cinquante ans plus tard, Adrien y éleva un temple à Jupiter, Justinien y fit construire, du côté sud, la

basilique de Sainte-Marie. Omar et les khalifes mirent l'enceinte à peu près dans l'état où nous la voyons aujourd'hui, car la domination transitoire des croisés n'apporta pas de modifications sensibles aux édifices. — *Etat actuel du Haram ech-Chérif.* Le Haram ech-Chérif est une vaste plate-forme, en grande partie artificielle, plantée de cyprès et d'autres arbres et formant une magnifique promenade pour les fidèles. Elle affecte la forme d'un trapèze dont les côtés les plus longs, à l'est et à l'ouest, mesurent 462 et 491 mètres. Ceux du sud et du nord sont de 281 et 310 mètres. Vers le centre, presque en face de la porte Dorée, mais un peu au sud, se trouve une seconde plate-forme à peu près rectangulaire, plus élevée de 2 mètres environ que le reste du Haram et qui supporte la mosquée d'Omar. Cette enceinte intérieure, sculptée dans le roc de la montagne, est entourée d'un mur de soutènement et d'un grand nombre de petites chapelles ou oratoires, édifices de forme carrée, surmontés de petites coupoles surbaissées. De petits escaliers, au nombre de deux ou trois, sur chacun des côtés de ce rectangle, et surmontés à leur partie supérieure d'arcades élégantes, conduisent sur la plate-forme consacrée. La mosquée d'Omar (el-Qoubbet es-Sakhrah, Coupole du Rocher), a la forme d'un octogone régulier sur lequel s'élève un tambour circulaire qui porte une coupole ogivale. La coupole est recouverte en plomb, le tambour est revêtu de terres cuites d'un beau bleu d'azur, ornées elles-mêmes de versets du Coran qui s'y étalent en capricieuses arabesques. La base octogone est recouverte de marbre blanc jusqu'à la hauteur de 2 mètres, et dans sa partie supérieure, de tuiles vernissées et de plaques de marbre figurant des dessins élégants. L'édifice est remarquable par l'élégance de son architecture, non moins que par la richesse de son ornementation. L'intérieur se compose de deux enceintes octogones concentriques entourant la partie centrale, qui est de forme circulaire. Le fût des colonnes est formé de marbres précieux, mais les modules en sont différents. Il est probable que ces colonnes proviennent, soit de la basilique de Justinien, soit du temple d'Adrien. Au centre de l'édifice s'élève, au-dessus du sol, une calotte de rocher qui occupe presque tout l'espace recouvert par la coupole et dont la surface nue, inégale, fait un contraste singulier avec la riche décoration de l'édifice. C'est cette roche (Es-Sakhrah) qui a donné son nom à la mosquée et qui est aujourd'hui l'objet de la vénération des musulmans. C'est de là que Mahomet se serait élevé vers le ciel. Le rocher commença même à s'élever pour suivre le Prophète; mais il fut retenu par l'archange Gabriel et demeura suspendu entre le ciel et la terre. Ce rocher recouvre une chambre où les musulmans montrent les mihrabs (lieu de prière) de David, de Salomon, d'Abraham, de saint Georges. Une dalle de cette chambre, frappée par le bâton de l'iman, donne une sonorité claire qui révèle l'existence d'une caverne. Les musulmans voient dans ce souterrain le Puits des âmes (Bîr el-Arwah). — La roche Es-Sakhrah serait, d'après plusieurs auteurs, tels que Robinson, Porter, Bonar, de Voguë, le sommet même du mont Moriah, qui fut respecté dans le travail de nivellement

entrepris par Salomon, à cause des traditions sacrées qui s'y rattachaient. Ce rocher serait l'aire d'Arauna, sur laquelle David avait fait un sacrifice expiatoire (2 Sam. XXIX, 16, 25 ; 1 Chron. XXI) et qui avait été comprise dans l'enceinte du temple élevé par Salomon (2 Chron. I, III). On est fondé à croire que cette roche soutenait l'autel des holocaustes (1 Chron. XXXI, I), et la caverne située au-dessous était peut-être le caveau destiné à recevoir le sang des victimes qui s'écoulait dans le torrent du Cédron. A l'ouest de l'autel des holocaustes s'ouvrait le *naos* et le *Saint-des-Saints*, et le tout était compris dans l'enceinte intérieure où les prêtres seuls pouvaient entrer. Tous les auteurs cependant sont loin de s'accorder sur l'emplacement du hiéron intérieur. Schultz le met plus à l'est, William plus au nord en face de la porte Dorée, tandis que dans les plans de Fergusson et de Lewin, il figure tout à fait dans l'angle sud-ouest du Haram-ech-Cherif ; mais cette dernière hypothèse ne nous paraît pas acceptable. Josèphe parle expressément de plusieurs enceintes concentriques. En résumé, l'élévation naturelle de la plate-forme intérieure sur laquelle s'élève la Qoubbet es-Sakhrah nous paraît répondre mieux que tout autre point aux données de Josèphe et, d'un autre côté, la tradition ne peut guère s'être égarée au sujet d'un emplacement aussi remarquable et aussi connu de tous. On sait qu'Adrien fit élever un temple de Jupiter sur l'emplacement du temple de Salomon et y érigea sa propre statue. La roche percée (*lapis pertusus*) resta toujours un objet de vénération pour les juifs et marquait pour eux l'emplacement du Saint-des-Saints. Au quatrième siècle, elle est décrite par le pèlerin de Bordeaux (*Itin. Hier.*), avec les deux statues d'Adrien et d'Antonin. Plus tard, les chrétiens, en signe de mépris, l'avaient recouverte d'immondices (le fait n'a rien de surprenant pour quiconque connaît les habitudes des Orientaux). L'amas d'ordures était tel que le khalife, suivi du patriarche, ne put pénétrer dans le Haram par l'escalier de la porte et fut obligé de ramper le long d'un passage souterrain (sans doute celui qui a été découvert près de Bâb es-Silsilèh), pour arriver dans l'enceinte du temple. Il fit déblayer la roche, en donnant l'exemple. Lui-même ne construisit qu'une grande mosquée en bois (sans doute une vaste cour entourée de portiques). Ce fut le khalife Abd el-Mélik Ibn Mérouan qui éleva la Qoubbet es-Sakhrah, de l'an 68 à l'an 71 de l'hégire, c'est-à-dire de 687 à 690 après J.-C. Il fit aussi restaurer l'ensemble du Haram. On n'y comptait pas, selon l'historien arabe Ibn Asakir, moins de cinquante portes, six cents piliers de marbre, cinq dômes ou oratoires, etc. Les croisés, devenus maîtres de Jérusalem, adoptèrent les traditions qui leur représentaient l'emplacement de la Qoubbet es-Sakhrah comme celui du Temple du Seigneur, et la mosquée, transformée en église chrétienne, est décrite sous ce nom dans les historiens des croisades. La roche es-Sakhrah, recouverte d'un revêtement de marbre, porta le maître-autel et le chœur. Ce même nom du temple devint aussi celui de l'ordre fameux de chevalerie établi en 1118. Le roi Baudouin II leur assigna comme demeure la mosquée el-Aksa et ses dépendances, au sud du

temple. Saladin, vainqueur des chrétiens, fit abattre l'autel et les petites chapelles que les chrétiens avaient élevées dans l'intérieur du temple et, faisant arroser l'édifice d'eau de rose, il le rendit au culte musulman auquel il n'a cessé d'être consacré depuis lors. — Au sud du Dôme du Roc, s'élève le *Djami el-Aksa* (la mosquée éloignée). C'est la basilique de Sainte-Marie, élevée par Justinien. Elle porta plus tard le nom d'église de la Présentation. D'après Procope, les substructions de cette église seraient l'œuvre de Justinien. Mais il est hors de doute que Justinien se servit des souterrains et des remarquables couloirs qui se trouvent sous cette église et par où on entrait autrefois dans le temple de Jérusalem. Omar, après avoir fait déblayer la roche es-Sakhrah, alla prier dans l'église de Sainte-Marie et ordonna qu'à l'avenir elle serait dédiée au Dieu de l'Islam, sous le nom de Djami el-Aksa (William, *Holy City*, p. 376). La mosquée fut embellie par le khalife Abd el-Mélik et réparée par Abou Djafar el-Mansour, puis par el-Mahdi, à la suite de tremblements de terre. Les croisés en firent une résidence royale sous le nom de palais de Salomon. Cette construction, avec ses dépendances, devint la résidence des Templiers. Saladin rendit l'édifice au culte musulman. — La façade de el-Aksa est un porche à sept arcades correspondant aux sept nefs de l'église, l'arcade centrale étant beaucoup plus grande que les arcades latérales ; toutes présentent une ogive assez aiguë, dont le style appartient évidemment à l'époque des croisades. L'intérieur de l'église offre la disposition de la basilique chrétienne primitive : une nef centrale soutenue par des colonnes, portant des arcs ogivaux, au-dessus desquels la muraille est percée de fenêtres, et deux nefs latérales, plus basses que la nef centrale. Quatre autres nefs, formant les bas-côtés, ont été ajoutées par les khalifes arabes. Au nord, l'église est terminée par un transsept, séparé de la nef centrale par une grande arcade ogivale et surmonté, au centre, de la croisée d'une coupole soutenue par quatre piliers. L'abside a été démolie par les Arabes à la suite d'un tremblement de terre et remplacée par une muraille à laquelle est adossé le *mihrab*; le *menbèr* (chaire à prêcher) est un chef-d'œuvre de sculpture sur bois. A l'est du transsept est une petite galerie voûtée, qui porte le nom de mosquée d'Omar. C'est là l'oratoire traditionnel du khalife. — Devant le portique de el-Aksa, du côté est, s'ouvrent les souterrains ou portes du Sud. Ce sont deux grands couloirs dirigés du nord au sud, parallèlement à l'église de Justinien dont ils forment les substructions ; leur longueur est d'environ 150 pas, leur largeur de 14 ou 15 pas. Le niveau s'abaisse à mesure que l'on avance vers le sud. Les deux couloirs sont séparés d'abord par une muraille et, plus loin, par une série d'arcades supportées par des piliers carrés. La voûte, en plein cintre, est formée de beaux blocs très volumineux et très bien taillés. A l'extrémité sud du souterrain, les deux galeries se réunissent en une vaste chambre dont la voûte est formée par quatre calottes sphériques, soutenues par une belle colonne libre, monolithe, et par deux demi-colonnes encastrées dans la muraille. Ces deux galeries s'ouvraient au sud hors

des murailles par deux portes, séparées par un pilier rectangulaire, de 2 m. 40 de large sur 4 m. 20 de profondeur, construit en gros blocs à bossage, du plus ancien type. Ces souterrains, qui étaient peut-être primitivement des galeries ouvertes, étaient sans aucun doute les entrées du milieu (πύλας κατὰ μέσον) que Josèphe mentionne dans la muraille sud et qui sont probablement aussi anciennes que le temple lui-même, bien qu'elles aient été remaniées à différentes époques. Ces portes sont aujourd'hui connues sous le nom de la Double Porte. C'est au-dessus de el-Aksa, le long du mur méridional de l'enceinte extérieure du temple que s'élevait autrefois la *Stoa Basilica*, le magnifique portique élevé par Hérode, d'où le regard s'étendait au loin sur la vallée du Cédron.—Toute la partie sud-ouest du Haram, à partir de la Double Porte, est relativement moderne et probablement du temps d'Hérode. A l'est, jusqu'au Cédron, s'élevait autrefois un palais connu sous le nom de Palais de Salomon, mais qui était sans doute le palais de la fille de Pharaon, femme de Salomon. Toute cette terrasse est artificielle. Vers l'angle sud-est du Haram, on descend dans une chambre voûtée, connue sous le nom de Berceau du Christ. Elle communique avec des souterrains très vastes que la tradition regarde comme les Ecuries de Salomon. Ils sont formés de voûtes en plein cintre soutenues par un grand nombre de piliers carrés, disposés en rangées parallèles. On y voit avec raison, selon nous, les substructions par lesquelles Salomon et ses successeurs avaient racheté la déclivité du mont Moriah, au sud-est. La base des piliers est construite en bossage, tandis que les parties supérieures ont été remaniées. Ces souterrains s'étendent à plus de 60 mètres au nord. A une centaine de pas de l'angle sud-est du Haram est une petite porte fermée, connue sous le nom de Simple Porte. A l'extrémité ouest, une autre porte donne accès dans une autre série de substructions qui aboutit au sud à la Triple Porte et s'étend au nord au-dessus d'une grande citerne creusée dans le roc, derrière la mosquée el-Aksa. La largeur totale de la Triple Porte est d'environ 15 mètres et sa hauteur est de 7 m. 50. On a trouvé dans le souterrain une ancienne colonne dont la présence montre que le passage a été remanié. C'était là une des anciennes entrées du temple, située à côté du palais dit de Salomon. — Sur le mur est du Haram, on observe une belle porte, nommée la Porte Dorée, par laquelle, suivant la tradition des croisades, Jésus aurait fait son entrée triomphale à Jérusalem. La voûte intérieure comprend deux nefs distinctes. L'ouverture extérieure est murée. — La partie nord-ouest de l'enceinte est occupée par des casernes turques construites sur l'emplacement de la forteresse Antonia, ainsi nommée par Hérode du nom de son protecteur Antoine. Elle avait remplacé probablement la forteresse Birah (Baris) rebâtie et agrandie par les princes asmonéens (Judas Maccabée, puis Simon), laquelle n'était peut-être que la tour Hananéel, mentionnée par Néhémie. L'espace même occupé par la forteresse n'est pas nettement déterminé. La description donnée par Josèphe (*Guerre des Juifs*, V, 5, 8) suppose un emplacement plus vaste que celui des casernes. « Son aspect général, dit cet historien,

était celui d'une tour avec quatre tours à ses quatre angles, dont trois avaient 50 coudées de haut, et la quatrième, à l'angle sud-est, s'élevait à 70 coudées, de sorte que de son sommet on découvrait tout le temple... A la forteresse étaient joints des appartements de toute nature, des cours à portiques, des bains et de grands espaces ouverts pour camper, de sorte que, par tout ce qu'on y trouvait, elle semblait une ville, tandis que, par sa magnificence, elle semblait un palais. » D'après ces données, Robinson conjecturait qu'Antonia comprenait toute la partie nord de l'enceinte actuelle du Haram, tandis que la plupart des auteurs placent la forteresse à l'angle nord-ouest, à l'endroit où se trouve aujourd'hui une vaste esplanade rocheuse, élevée de plusieurs mètres au-dessus du sol du Haram. Il est certain que, dans le récit de la prise du Haram, Josèphe ne parle que d'une tour (la tour à quatre angles), et qu'une fois cette tour prise, les Romains se trouvent dans le hiéron extérieur. L'enceinte du temple s'appuyait donc sur Antonia et les portiques nord-est et nord-ouest touchaient à la forteresse. — *Aspect extérieur de l'enceinte.* Du côté nord on remarque une grande piscine, de 109 mètres de long sur 40 mètres de large, connue sous le nom de Birket Israël (réservoir d'Israël). Elle est aujourd'hui complètement à sec, et obstruée par une couche de décombres, de 11 mètres de hauteur environ. Deux arcades situées à l'ouest donnent accès à deux passages voûtés récemment explorés par le capitaine Warren. On ne connaît pas encore la destination de ces aqueducs souterrains. L'un d'eux n'a pas moins de 24 mètres de profondeur. Il est probable qu'ils amenaient l'eau dans le Birket Israël. Le trop plein de cette piscine s'écoulait à l'est dans un beau passage souterrain, de 14 mètres de longueur, découvert par le capitaine Warren. Une large dalle, percée de trois trous cylindriques, dont les lignes des centres forment un triangle, permettait à l'eau de s'écouler, quand elle avait atteint un niveau de 7 à 8 mètres dans le Birket Israël. De cette manière, l'eau ne pouvait jamais s'élever bien haut dans la piscine, qui formait ainsi un immense fossé de défense, en même temps qu'un réservoir. Le souterrain lui-même s'élève très rapidement vers l'est, de manière à former un grand réservoir intérieur de plusieurs mètres de hauteur. Les restes d'un escalier, établi dans le mur même du Haram, montrent que ce réservoir souterrain a été utilisé par les défenseurs de la muraille. La beauté de l'appareil et la grandeur des blocs font supposer que ce passage est de construction ancienne, au moins du temps d'Hérode, plus probablement du temps des Maccabées. L'eau s'écoulait dans la vallée du Cédron par un aqueduc souterrain, dont les restes ont été retrouvés à 13 mètres de profondeur au-dessous du niveau actuel du sol. Une tradition constante, depuis les croisades, identifie le Birket Israël avec la piscine de Béthesda, mais elle ne paraît pas reposer sur un fondement sérieux. D'après Robinson (*Bibl. res.*, I, 434) le Birket Israël faisait partie du grand fossé de la forteresse Antonia, que Josèphe mentionne sous le nom de *Strouthion.* Toute la partie ouest du fossé aurait été comblée dans les opérations des sièges de Pompée et de Titus et recouverte posté-

rieurement de constructions. Quant à Béthesda, le savant américain croit la reconnaître dans la Fontaine de la Vierge, tandis que le capitaine Warren la place dans la double piscine, découverte sous le couvent des Sœurs de Notre-Dame de Sion. — *Muraille de l'Est.* Le long de la muraille de l'est, à partir de la porte Saint-Etienne, s'étend un plateau étroit, couvert de tombes musulmanes. Malgré la beauté de l'appareil et les grandes dimensions des blocs, dont quelques-uns ont 5 mètres 28 et 7 mètres 25 de long sur 1 mètre de hauteur, Robinson attribue à cette partie de la muraille une origine relativement moderne, et cette vue a été confirmée par les fouilles du capitaine Warren. Il est probable que toute la partie nord-est du Haram, à partir de la Porte Dorée, est l'œuvre d'Hérode. Ce prince fit remblayer une vallée profonde de 28 à 30 mètres, qui coupe ici le Haram, venant de Bézétha et passant près de la Porte Dorée. Il laissa comme défense la piscine connue sous le nom de Birket Israël et il agrandit considérablement l'enceinte du temple. Si cette vue du capitaine Warren est juste, les chiffres de Josèphe en reçoivent une éclatante confirmation. On comprend alors que la tour d'Antonia ait pu avoir 70 coudées, soit 38 mètres d'élévation. La muraille qui s'étend jusqu'à la Porte Dorée sur une longueur de 114 mètres, présente encore de gros blocs dans les soubassements, mais l'irrégularité de la construction accuse de nombreux remaniements. La Porte Dorée, dont nous avons décrit l'intérieur, présente à l'extérieur une double arcade en plein cintre, soutenue par des pieds-droits. M. de Saulcy y voit un ouvrage judéo-romain, mais tout porte à croire que cette porte, remaniée par Hérode, se trouve sur l'emplacement d'une porte plus ancienne, peut-être de la porte des Brebis. A partir de la Porte Dorée, la muraille présente un bel appareil, quoique mêlée de rhabillage turc. Vers le sud-est elle a un caractère d'archaïsme incontestable. On compte jusqu'à seize assises superposées de blocs énormes, taillés en bossage et polis sur toute leur surface. Quelques-uns mesurent 7 mètres 85 de long sur 1 mètre de haut. Les joints sont parfaits. L'assise inférieure, retrouvée par M. Warren à une profondeur de 24 mètres au-dessous du sol, encastrée dans le rocher, est formée de blocs semblables, taillés en bossage et admirablement jointoyés. Leur longueur varie de 1 à 6 mètres. C'est sur quelques-uns de ces magnifiques blocs que l'on a trouvé des caractères gravés ou peints, que M. Emmanuel Deutch croit être des marques de maçon, semblables à celles que l'on trouve sur les fondations du port de Sidon. En résumé, toute cette partie du mur nous paraît pouvoir être attribuée à Salomon. — *Mur de Ophel.* Les fouilles du capitaine Warren, entreprises sur la colline de Ophel, au sud du temple, ont révélé l'existence d'un ancien mur de plus de 4 mètres d'épaisseur, enfoui sous les décombres. Partant de l'angle sud-est du Haram, il se dirige au sud, puis au sud-ouest, suivant la crête de la colline, et présente les restes de plusieurs tours. Il offre des blocs à bossage, et est certainement ancien, bien qu'il présente un appareil moins fort que les

murailles mêmes du temple. On peut très bien voir dans cette enceinte fortifiée, la muraille de Ophel construite par Jothan (2 Chron. XXVII, 3), augmentée par Manassé (2 Chron. XXXIII, 14) et réparée par Néhémie (III, 21. 27). — *Muraille du Sud.* A partir de l'angle sud-est jusqu'au mur latéral du jardin de la mosquée el-Aksa, la muraille se développe sur une longueur de 146 mètres 50 et présente la même construction archaïque, le même nombre d'assises avec les mêmes blocs en bossage de grandes dimensions. C'est le type le plus pur de l'architecture juive. Les substructions présentent le même caractère. La partie située à l'ouest de la Double Porte paraît au capitaine Warren moins ancienne que la partie orientale. Elle serait l'œuvre d'Hérode qui aurait gagné à l'ouest de l'ancien palais dit de Salomon, un espace laissé libre sur les flancs de la vallée du Tyropœon, en faisant ici un remblai de 28 mètres de profondeur, analogue à celui de l'angle nord-est. Le rocher sur lequel repose le mur se relève, à partir de l'angle sud-est, où il est à 24 mètres au-dessus du sol, jusqu'à la Triple Porte où il affleure presque la surface. C'est sur cette terrasse que s'élevait le palais dit de Salomon, et ce sont les substructions de cette esplanade que nous avons décrites, sous le nom de Ecuries de Salomon. De là le rocher s'abaisse à 12 mètres vers la Double Porte, pour descendre à 28 mètres, à l'endroit où se trouve le lit véritable du Tyropœon. A partir de ce point, il se relève de nouveau légèrement jusqu'à l'angle sud-ouest, où sa profondeur n'est plus que de 20 mètres. A 31 mètres de l'angle sud-est, se trouve la Simple Porte, dont nous avons déjà parlé. A 9 mètres de profondeur au-dessous de cette porte, on a découvert un passage de 19 mètres de long sur 1 mètre de large et mesurant de 3 mètres 60 à 5 mètres 40 de hauteur. On y voit généralement le conduit par où le sang des victimes s'écoulait dans la vallée du Cédron. La Triple Porte, que nous avons décrite à l'intérieur, se présente à l'extérieur sous la forme de trois arcades murées, en plein cintre, de 4 mètres 50 d'ouverture sur 8 mètres 50 de hauteur. Ces portes donnent accès à un passage souterrain (voyez ci-dessus) qui constituait sans doute une des anciennes entrées du temple. La Double Porte ne présente à l'extérieur qu'une arcade murée coupée à peu près vers le milieu par le mur moderne. L'autre arcade est enclavée à l'extétérieur dans une bâtisse arabe. Nous avons déjà exprimé l'opinion que cette porte était ancienne, probablement dû temps des rois juifs et qu'elle avait été remaniée, comme la porte Dorée. A partir de la bâtisse arabe qui obstrue l'ancienne porte des souterrains, on trouve une belle muraille dirigée du nord au sud; puis tournant à angle droit vers l'ouest, elle semble de construction romaine. Cette muraille s'est-elle élevée sur l'emplacement du mur qui devait couvrir Ophel vers l'ouest, et aboutir à la Double porte? Cela n'est pas improbable. A 150 mètres de l'angle droit commence l'enceinte moderne de la ville, conduisant à Bâb el-Mogharibèh. — *Muraille de l'Ouest.* L'angle sud-ouest du Haram est formé d'assises puissantes, en retrait les unes sur les autres, composées de blocs énormes, taillés en

bossage, dont quelques-uns n'ont pas moins de 8 à 10 mètres de long sur plus de 1 mètre de haut. Cette muraille, quoique de construction hérodienne, ne le cède pas en magnificence à celle de l'angle sud-est. Son origine moderne paraît seulement en ce que les blocs des assises inférieures ne sont taillés à leur surface qu'à partir d'un certain pavé retrouvé par le capitaine Warren, ce qui tend à prouver que ces blocs n'ont été posés là que lorsque ce pavé existait déjà, c'est-à-dire selon l'explorateur anglais, au temps d'Hérode. Les découvertes du capitaine Warren confirment cette donnée de Josèphe, que le roi Hérode avait agrandi du double l'esplanade du temple. — A 12 mètres au nord de l'angle on trouve les restes du pont qui joignait le temple au mont Sion, lors du siège par Titus, et qui sont connus sous le nom de Arche de Robinson. On voit encore trois rangs de voussoirs ayant une largeur de 15 mètres 50. C'est à Robinson que revient l'honneur d'avoir reconnu et établi l'identité de ces restes avec le pont dont Josèphe fait mention dans cinq passages différents. Dans le siége de Jérusalem par Pompée, les partisans d'Aristobule se réfugièrent dans le temple et coupèrent le pont qui l'unissait à la ville (*Antiq.* XIV, 4, 2; *Guerre des Juifs*, I, 7, 2). Le pont joignait le mont Sion au *Xystus*, place publique entourée de plusieurs édifices, comme le palais des Maccabées, la Βουλή, etc. Agrippa se met en cet endroit pour haranguer le peuple (*Guerre des Juifs*, II, 16, 3). Plus tard, Titus, maître du temple, se place sur la partie occidentale du temple extérieur pour adresser une dernière sommation aux Juifs qui défendaient la ville haute : « Le pont était entre César et les tyrans » (*Guerre des Juifs*, VI, 6, 2). « Deux tours avaient été bâties aux extrémités du pont, l'une par Simon, du côté de Sion, l'autre par Jean, maître du temple » (*Guerre des Juifs*, VI, 3, 2; VI, 8, 1). Si l'on admet l'hypothèse de M. Warren sur la construction postérieure de l'angle sud-ouest du Haram ech-Chérif, il faut supposer que le pont s'étendait plus à l'est, vers la Double Porte, puisque le pont existait au temps d'Aristobule, avant le remblai d'Hérode. Le pilier sur lequel reposait l'arche de Robinson a été retrouvé par le capitaine Warren. Il est bâti sur le roc, à 12 mètres 80 au-dessous de la naissance de l'arche et mesure 15 mètres 50 de long sur 3 mètres 60 d'épaisseur. Il n'en reste que les deux assises inférieures et une partie de la troisième. Elles sont formées de beaux blocs en bossage, taillés comme ceux du mur du Haram, à l'angle sud-ouest. L'un de ces blocs ne pèse pas moins de dix tonnes. A la naissance du pilier, s'étend un ancien pavé en pierre calcaire, sur lequel gisent les voussoirs tombés de l'arche, à 17 mètres au-dessous de la surface du sol. Au-dessous de ce pavé, à une profondeur de 24 mètres, M. Warren a découvert deux voussoirs d'une arche appartenant à un pont plus ancien, qui est peut-être celui qui existait au temps d'Aristobule. Un passage relativement moderne règne au-dessus du pavé de de l'arche et se dirige à l'est, jusqu'au mur du Haram, où il se ramifie, le long du mur, en deux branches nord et sud. On a pu le suivre jusqu'à la porte du Prophète. On a retrouvé également un

canal, situé à 24 mètres au-dessous de la surface du sol et mesurant 3 mètres 60 de profondeur sur 1 mètre 20 de largeur. Il est taillé dans le roc et communique avec une chambre carrée, creusée dans le roc, dans laquelle aboutit un passage également creusé dans le roc et qui est coupé, à l'est, par le mur du Haram. Au sud, le canal se dirige vers l'angle sud-ouest du sanctuaire et se continue par un souterrain en maçonnerie qui descend rapidement vers le lit du Tyropœon. Vers le nord, le canal, après avoir traversé plusieurs citernes circulaires, se continue par un petit passage en maçonnerie et s'éloigne du mur du Haram, vers l'ouest. Sa longueur totale était de plus de 150 mètres. — Au delà des restes du pont on gagne, à travers des ruelles étroites et tortueuses, le « lieu où les Juifs vont pleurer. » C'est une petite place carrée, désignée sous le nom de Haï el-Mogharibèh (la muraille de Moghrebins). Sur une hauteur de plus de 12 mètres, la construction primitive est restée intacte; des assises de belles pierres parfaitement équarries, en bossage, sont superposées jusqu'à 2 ou 3 mètres du faîte de la muraille. Cette paroi de muraille est comprise entre le mur d'enceinte du *Mehkhémèh* (tribunal turc), à l'ouest, et le mur d'une maison particulière, à l'est. Sa longueur est de 20 mètres 70. C'est surtout le vendredi que les Juifs se réunissent en cet endroit pour prier et réciter les lamentations de Jérémie. Cette coutume touchante remonte à une assez haute antiquité. Elle est mentionnée au douzième siècle par Benjamin de Tudèle. — *Porte du Prophète ou des Moghrebins.* Un peu à l'est du Haï el-Mogharibèh, le docteur Barclay a le premier signalé une porte, bouchée depuis longtemps, qui donnait dans l'intérieur du Haram, à 81 mètres environ de l'angle sud-ouest de l'enceinte. Josèphe nous apprend (*Antiq.*, XV, 11, 2), que la muraille ouest du temple présentait quatre portes, l'une conduisant au palais du roi (sur le mont Sion) en franchissant la vallée, deux donnant sur le faubourg (εἰς τό προάστειον), l'autre conduisant dans l'autre ville (εἰς τήν ἄλλην πόλιν), en descendant dans la vallée par un grand nombre de degrés et remontant de l'autre côté. La première correspond probablement au pont ci-dessus mentionné, les deux suivantes étaient sans doute la porte du Prophète et *Bâb es-Silsilèh*, qui s'ouvre de l'autre côté du Mehkhémèh. Le faubourg était probablement la partie de la ville située dans le Tyropœon, au pied des murailles du temple et de celles de Sion. On ne voit de la porte du Prophète qu'un énorme linteau monolithe, de 5 mètres 50 de long sur 2 mètres 25 de hauteur, situé à 3 mètres 25 au-dessus du sol extérieur et à 3 mètres au-dessous de l'esplanade du Haram. La porte avait 9 mètres 50 de hauteur et s'ouvrait sur un passage souterrain qui montait à l'est dans l'enceinte du temple, à l'endroit où se trouve aujourd'hui la mosquée des Moghrebins. Nous avons là certainement une des plus anciennes portes du temple de Salomon. Les fondations du mur du Haram reposent ici sur le rocher, à une profondeur de 24 mètres. On n'y compte pas moins de vingt-six assises de pierres à bossage. Au-dessous de la porte, à 9 mètres 40 au-dessous du sol extérieur,

M. Warren a découvert un mur épais, dont la face nord est formée de blocs carrés bien appareillés. Il a 2 mètres environ de largeur et 10 mètres 50 de hauteur. Ses fondations reposent sur le rocher, à une profondeur de 20 mètres. Il est probable qu'il formait un viaduc qui traversait la vallée du Tyropœon et aboutissait à la porte du Prophète. — *Bâb es-Silsileh* (Porte de la Chaîne). Cette porte, qui est aujourd'hui la principale entrée du temple, à l'ouest, se trouve à l'extrémité de la rue de David. La chaussée actuelle est supportée par une belle voûte, connue sous le nom de *Arche de Wilson*, et qui a 13 mètres de largeur, 6 mètres 50 de hauteur et est formée de beaux blocs mesurant de 2 à 4 mètres de longueur. Elle s'appuie à l'est sur le mur du Haram, et à l'ouest sur un pilier massif. Elle recouvre une citerne nommée *el-Bourak*, dans laquelle M. Warren a pratiqué plusieurs tranchées. Une tranchée de 7 mètres de profondeur amena la découverte d'une masse de voussoirs et de pierres, ayant évidemment appartenu à une arche plus ancienne. Des voûtes, découvertes par le capitaine Warren, dans le prolongement de l'arche de Wilson, formaient un viaduc qui aboutissait à la porte du temple. Ce viaduc est double, les voûtes du côté sud ayant 7 mètres de largeur et celles de nord 6 mètres 30. La partie sud paraît la plus ancienne et pourrait bien remonter au temps de Salomon, à en juger par quelques spécimens de l'art juif trouvés dans une grande chambre qui faisait partie de ces voûtes. Cette première chaussée ayant été détruite, sans doute en même temps que le mur qui descendait de Sion pour aboutir à l'ouest du temple, on la rétablit en l'agrandissant, lorsqu'on construisit l'arche de Wilson. Contre cette ancienne chaussée court un passage souterrain, voûté et bien construit, que M. Warren a pu suivre sur une longueur de 75 mètres à partir du mur du Haram, jusqu'à une citerne. Ce passage est sans doute celui qui est mentionné par Medjr ed-Dîn, comme ayant été construit de la porte de la Chaîne à la citadelle. D'autres voûtes, situées au sud des précédentes, soutiennent le Mehkhémèh actuel. La quatrième porte mentionnée par Josèphe se retrouve probablement à *Bâb el-Kattanîn* (Porte des marchands de coton) située à l'extrémité du *Souk el-Kattanîn* (Marché des marchands de coton). C'est la plus rapprochée de la mosquée es-Sakhrah. Plus à l'ouest, près du puits connu sous le nom de *Hammâm ech-Chiffa* ou Bains curatifs, dans lequel on a voulu voir le puits de Béthesda, M. Wilson a découvert une citerne qui court de l'ouest à l'est sous le mur du Haram, et dont la disposition rappelle le passage voûté de la porte du Prophète. M. Warren serait tenté d'y voir l'emplacement de la quatrième porte. Au delà, la muraille n'offre plus rien de remarquable. — C. Monuments divers. 1. *Citadelle* (*el-Qalah*). La citadelle, située à l'ouest de la ville, près de la porte de Jaffa, occupe en partie l'emplacement de « la forteresse de Sion, » que David conquit sur les Jébusites. Ce roi y établit sa résidence, et elle reçut le nom de « Cité de David » (2 Sam. V, 7-9). Elle subit dans la suite peu de remaniements parce que, dans les divers siéges, l'effort des assiégeants se porta toujours

du côté nord. On sait seulement, par Josèphe, qu'Hérode le Grand fit construire (ou plutôt remanier et surélever), dans la citadelle, trois tours qu'il nomma Phasaël, Hippicus et Mariamne. Titus laissa ces tours debout en témoignage de la valeur romaine et aussi, sans doute, pour tenir la ville en respect. Ces tours furent rasées vers 1219 par el-Moadhem, prince de Damas, qui ne laissa subsister que la tour de David (tour Phasaël). Les autres furent rebâties par Sélim et Soleïman, au seizième siècle, et très probablement avec les matériaux des précédentes. — La citadelle occupe actuellement un carré irrégulier, long de 133 mètres, du sud au nord, et large de 160 mètres, de l'est à l'ouest. C'est un assemblage de cinq tours carrées, entourées d'une muraille peu élevée, du côté de la ville, et présentant à l'est et à l'ouest un fossé peu profond. Elle est fort délabrée et sert aujourd'hui de magasin d'armes et de poudre. Les tours qui s'élèvent au bord du fossé, au nord, sont protégées par un boulevard ou contrefort oblique, qui s'élève du sol sous un angle d'environ 45 degrés. Cette maçonnerie paraît antique et peut être attribuée aux Romains. La tour nord-est, à droite de l'entrée, est celle que les Francks appellent plus spécialement tour de David, bien que ce nom soit donné souvent à toute la citadelle. La partie supérieure est moderne, mais toute la partie inférieure, massive et sans aucun vide intérieur, est construite de gros blocs taillés en bossage, dont quelques-uns mesurent de 3 à 4 mètres de long, de 1 mètre 30 à 2 mètres de large et plus de 1 mètre de haut. Ces pierres n'ont évidemment jamais été dérangées, ni renversées, ni rapportées ; elles rappellent tout d'abord l'aspect des murailles du temple, bien que les blocs soient plus petits et moins fins. La base est quadrangulaire, le côté est mesurant 17 mètres 20, et le côté sud 21 mètres 40. Des fouilles récentes ont montré que, jusqu'à une certaine hauteur au-dessus des fondations, la base de la tour est formée par le rocher lui-même, taillé en relief et revêtu de pierres. La tour de David figure sur les monnaies des rois latins de Jérusalem, qui avaient probablement établi leur résidence dans la citadelle. Quand les musulmans renversèrent les fortifications en 1219, ils conservèrent la tour de David, qui garda son nom jusqu'au seizième siècle. Elle prit alors celui de tour des Pisans, sans doute parce qu'elle avait été réparée par des architectes de cette nation. Mais les substructions montrent qu'elle remonte beaucoup plus haut. La plupart des savants sont d'accord pour identifier la tour de David avec la tour Hippicus. Selon Josèphe (*Guerre des Juifs*, V, 4, 3) cette tour, qui avait été bâtie par Hérode en mémoire d'un de ses amis mort en combattant, était quadrangulaire (τετράγωνος), sa largeur et sa longueur étaient chacune de 25 coudées, et sa hauteur de 30. Elle n'était nullement creuse (οὐδαμοῦ διάκενος). Au-dessus de la partie pleine (τὸ πλῆρες) était une citerne haute de 20 coudées, destinée à recueillir l'eau de pluie. Au-dessus encore s'élevait une maison à deux étages, de sorte que la hauteur totale de la tour était de 80 coudées. Les chiffres donnés par Josèphe (13 mètres de côté environ) s'accordent mal avec les dimensions de la tour de David, qui mesure

17 mètres sur 21, tandis que ces dernières dimensions concordent assez bien avec les chiffres donnés pour la tour de Phasaël (40 coudées ou 21 mètres de côté). La tour actuelle de David serait donc la tour Phasaël, tandis qu'Hippicus devrait être cherchée au nord-ouest, près de la porte de Jaffa (voyez de Saulcy, *Les derniers jours de Jérusalem*, p. 235-236). — 2. *Citernes, piscines, aqueducs, sources.* On a remarqué que, dans les divers sièges qu'elle a subis, Jérusalem n'a jamais manqué d'eau, tandis que les armées assiégeantes ont au contraire souffert de la soif. La ville était approvisionnée d'eau par les citernes, les aqueducs et les sources. Les citernes forment la ressource principale de Jérusalem. Toute maison importante a sa citerne où les eaux de pluie, recueillies sur les terrasses ou dans les cours, sont conduites par des tuyaux. Ces citernes sont bâties en pierre, recouvertes d'une voûte, avec une petite ouverture à la partie supérieure. Un grand nombre d'entre elles remonte à une haute antiquité. On cite, parmi les plus remarquables, celle du couvent copte, à l'ouest de l'église du Saint-Sépulcre, connue sous le nom de citerne d'Hélène, et qui est creusée dans le roc; celles de l'ancien hospice des chevaliers de Saint-Jean, dont les belles voûtes n'ont pas moins de 16 mètres de hauteur, celle qui est en dedans de la porte de Damas, celle du couvent latin, la citerne el-Bourak, sous l'arche de Wilson, le puits Hammâm ech-Chiffa, dont nous avons parlé, qui a plus de 24 mètres de profondeur, la double citerne située sous le couvent des sœurs de Notre-Dame de Sion. Les arches des divers viaducs qui traversaient la vallée du Tyropœon étaient pour la plupart fermées et servaient soit de citernes, soit de magasins à blé. Nous avons mentionné diverses citernes creusées sur le passage du grand canal souterrain creusé à la base même du roc, sur le versant est du Tyropœon. Ce canal est muni de regards qui servent encore aujourd'hui de puits. Mais les citernes les plus remarquables sont celles du Haram ech-Chérif. On n'y en compte pas moins de 31. Quelques-unes ont de 15 à 20 mètres de long sur autant de largeur, et leur plafond s'appuie sur des arcades ogivales soutenues par des piliers. D'autres, les plus anciennes, situées au sud de la Qoubbet es-Sakhrah, sous l'ancien hiéron, sont creusées dans le rocher. Rappelons enfin que la roche es-Sakhrah recouvre des souterrains non encore explorés. On comprend sans peine qu'avec ses immenses réservoirs, la ville et le temple aient pu supporter de longs sièges sans souffrir de la soif. Outre les citernes, Jérusalem possède des réservoirs découverts, nommés aussi piscines, étangs. Nous avons déjà décrit le Birket Israïl, au nord du Haram. Mentionnons, dans Jérusalem, une petite piscine, dite de Bethsabée, près de la porte de Jaffa, et surtout le Birket Hammâm el-Bâtrak (étang du Bain des patriarches), ainsi nommé parce qu'il alimente les bains situés à côté. Le Birket Hammâm se trouve à l'ouest de l'ancien établissement des chevaliers de Saint-Jean, dont il est séparé par la rue Chrétienne. Il mesure 73 mètres de long sur 44 mètres de large, et il s'étendait autrefois de 18 mètres plus loin sous le couvent copte. Les murailles qui l'en-

serrent sont fort anciennes, suivant Robinson. Sa profondeur actuelle est peu considérable, surtout en hiver. Il reçoit son eau par un conduit souterrain du Birket Mamillah, situé en dehors de la ville, au nord-ouest. Plusieurs auteurs voient dans le Birket Hammâm el-Bâtrak, le réservoir d'Ezéchias (2 Chron. XXXII, 30; 2 Rois, XX, 20). Le Birket Mamillah était alimenté par le « haut aqueduc », dont nous parlerons ci-dessous. Mentionnons encore le Birket es-Soultân, situé dans la vallée de Hinnom, à l'ouest. — Trois aqueducs principaux amenaient les eaux du dehors dans la Jérusalem antique. L'aqueduc supérieur avait son origine dans les montagnes, entre Etham et Hébron. On a pu en suivre les traces dans le ouady Arroub. A partir de ce point, il suit les flancs des vallées, passe entre le réservoir supérieur de Salomon (au sud-est de Bethléem) et le Ras el-Aïn (fontaine scellée). Il court le long de la colline rocheuse qui borde le ouady Ourthas, alimente Bethléem, passe près de la Tombe de Rachel. Il déversait ses eaux dans le Birket Mamillah. A partir de ce point, l'aqueduc alimentait le Birket Hammâm el-Bâtrak, s'étendait au palais d'Hérode et descendait par le conduit souterrain découvert par M. Warren. Cette partie de l'aqueduc est sans doute celle qui est mentionnée par Josèphe lorsqu'il parle « de la porte par laquelle l'eau était amenée à la tour Hippicus. » On peut y voir aussi le conduit d'Ezéchias, et dans cette hypothèse, ce serait le canal inférieur de Gihon qui amenait dans la ville les eaux du Birket Mamillah. Une partie de ces eaux s'écoulait dans la vallée du Cédron par l'aqueduc découvert par M. Warren, au pied du mont Moriah, et elles étaient probablement amenées par un conduit souterrain dans le réservoir connu sous le nom de Puits de Job (Bîr en-Rogel). — L'aqueduc inférieur part du réservoir inférieur de Salomon, suit une ligne sinueuse de 20 kilomètres de long, traverse la vallée de Hinnom un peu au-dessus du Birket es-Soultân, sur neuf arches basses, contourne la pointe sud du mont Sion et passe sous la chaussée qui croise la partie nord du Tyropœon pour pénétrer sous le Haram ech-Chérif et se terminer dans ses réservoirs souterrains. On n'a retrouvé que quelques traces du troisième aqueduc, dont on ignore le point de départ et le point d'arrivée. — Jérusalem ne possède qu'une source. C'est la *Fontaine de la Vierge* (Aïn Oumm ed-Deradj, la fontaine de la Mère de l'Escalier). Elle répond exactement par sa position à l'étang de Salomon, que Josèphe place sur le côté est du mont Sion, entre la fontaine de Siloam et le côté sud du temple, et peut-être aussi à l'étang du Roi de Néhémie (II, 14-15). Elle est placée au fond d'une excavation taillée dans le rocher, où l'on descend par un escalier de trente marches, divisé en deux par une chambre voûtée en ogive. Elle présente des phénomènes d'intermittence très marqués. Le niveau de l'eau s'élève subitement à certaines heures de la journée, une ou deux fois par jour, à intervalles réguliers et, en été, une fois tous les deux ou trois jours seulement. Robinson l'identifiait avec la piscine de Béthesda (Jean V, 4). Du bassin de la fontaine de la Vierge, l'eau s'écoule dans un conduit souterrain voûté, de 533 mètres de lon-

gueur, qui aboutit à l'étang de Siloé. Celui-ci forme un réservoir rectangulaire, d'environ 16 mètres de long sur 6 de large et 6 de profondeur, revêtu intérieurement d'une maçonnerie moderne, dans laquelle sont engagés quelques tronçons de colonnes de granit gris qui proviennent d'une basilique élevée en cet endroit au quatrième siècle. Siloé signifie en hébreu *missio aquæ*, c'est-à-dire aqueduc ou conduit d'eau. L'étang de Siloé est mentionné deux fois dans l'Ancien Testament (Esaïe VIII, 6; Néhémie, III, 15), et une fois dans l'évangile selon saint Jean (IX, 7), à l'occasion de la guérison de l'aveugle-né. Josèphe le nomme plusieurs fois (*Guerre des Juifs*, II, 16, 2; VI, 7, 2; V, 4, 1). Le pèlerin de Bordeaux mentionne la basilique qui y fut construite : *habet quadriporticum et alia piscina grandis foras*. Cette autre piscine est sans doute l'étang formé par une grande digue, située au-dessous du premier réservoir. Néhémie (III, 15) nous apprend que le terrain fertile et les potagers qui s'étendent au-dessous de Siloé, ne sont autres que le « jardin du roi » de l'Ancien Testament (2 Rois XXV, 4; Jérémie, XXXIX, 4, LII, 7). Mentionnons enfin le puits de Job (Bîr Eyoub), l'ancien En-Rogel, connu par les chrétiens sous le nom de puits de Néhémie. En-Rogel marquait la limite des tribus de Juda et de Benjamin (Jos., XV, 7, 8; XVIII, 16). Josèphe nous apprend que ce puits était dans le jardin du roi (*Antiq.*, VII, 14, 4). Bîr Eyoub est un puits de 41 mètres de profondeur, caché sous une bâtisse rectangulaire, ouverte à sa face orientale. La maçonnerie présente des pierres de grandes dimensions qui paraissent fort anciennes. M. Warren a découvert au fond de ce puits un tunnel remarquable, taillé dans le roc, qui descend sur le côté droit de Cédron à un autre puits, situé à 600 mètres au sud. Il devait servir à l'écoulement des eaux de Siloé et était sans doute destiné à cacher ces eaux aux assiégeants.

V. Environs immédiats de Jérusalem. Nous décrirons rapidement les environs de Jérusalem, en insistant seulement sur les points les plus remarquables. Sortant à l'ouest par la porte de Saint-Etienne où la tradition chrétienne place à tort le lieu du martyre d'Etienne, on descend dans la vallée du Cédron. Sur la gauche, se trouve le tombeau de la Vierge, dont on ne voit que le porche extérieur. La Vierge aurait été ensevelie en cet endroit, d'après une tradition qui remonte au quatorzième siècle. L'édifice actuel est du douzième siècle. Sur les pentes ouest du mont des Oliviers, s'étend le jardin de Gethsémani, enclos carré dans lequel on a compris plusieurs des oliviers les plus vieux de la montagne. L'authenticité de Gethsémani est incontestable, mais rien ne force à restreindre ce lieu célèbre dans l'enclos actuel. La montagne des Oliviers (Djébel et-Tour) court à peu près parallèlement à la montagne du Temple, du sud au nord, et présente plusieurs éminences séparées par de légères dépressions. Le point le plus haut est à 828 mètres au-dessus du niveau de la mer. La hauteur centrale, à 801 mètres, porte le petit village de Kefr et-Tour, où s'élève la mosquée de l'Ascension, qui a remplacé une église élevée par sainte Hélène, non loin de Kefr et-Tour, vers le

sud. Près du sentier qui mène à Béthanie, on rencontre une grotte funéraire, connue sous le nom de Tombeau des Prophètes, formée de galeries concentriques. On ne sait pas au juste à qui a appartenu cet hypogée. La vallée du Cédron présente plusieurs monuments remarquables : le Tombeau d'Absalon, le Tombeau de Josaphat, le Tombeau de saint Jacques, le Tombeau de Zacharie, dont la description nous entraînerait trop loin. Ces monuments sont généralement regardés comme appartenant à l'époque judéo-romaine. La partie inférieure de la vallée du Cédron est bordée à l'ouest par le mont du Scandale, ainsi nommé d'après la tradition qui y voit le lieu des autels élevés par Salomon à Moloch et à Astaroth (1 Rois XI, 7) et à l'est, par Ophel. Le terrain n'est ici qu'un vaste cimetière juif qui couvre les pentes de la vallée. La vieille superstition juive, adoptée par les musulmans et par bon nombre de chrétiens, d'après laquelle le jugement dernier aura lieu dans cette vallée, est basée sur un oracle de Joël (III, 2. 12. 14) mal interprété. Vers le point de jonction de la vallée du Cédron avec la vallée de Hinnom, se trouve l'étang de Siloé, dont nous avons parlé, et un peu plus loin le Puits de Job. A gauche s'élève le village de Siloam. — Au-dessous de Bîr Eyoub, la vallée du Cédron tourne à l'est, en prenant le nom de Ouady en-Nâr (vallée du feu). A l'ouest, débouche le Ouady er-Rahab, en hébreu *Gué Hinnom* ou *Ben Hinnom* (la vallée des fils de Hinnom), mentionnée au livre de Josué (XV, 8; XVIII, 16), comme frontière de Juda et de Benjamin, et connue surtout par le culte sanguinaire de Baal et de Moloch (Jérémie VII, 31-32; XIX, 6-15; 2 Rois XXIII, 10). Elle contourne le mont Sion à l'ouest et au sud, et est bordée à gauche par le mont du Mauvais Conseil, dont les rochers sont percés de tombeaux d'une date relativement moderne. Le nom de cette montagne est dû à la tradition qui y place la villa de Caïphe, où les Juifs auraient résolu de perdre Jésus-Christ, et ne paraît pas remonter au delà du quinzième siècle. La vallée tourne vers le nord jusqu'au Birket es-Soultân, la plus grande des piscines de Jérusalem, puisqu'elle mesure 180 mètres de long sur 78 de largeur, aujourd'hui abandonnée et constamment à sec. C'est autour de cette piscine que court l'aqueduc inférieur. — Au-dessus de la vallée, à l'est, sur le mont Sion, s'élève une mosquée célèbre nommée Nebi Daoud. Ce serait le Tombeau de David. La sépulture de David et des rois de Judée était, en effet, placée en Sion (1 Rois II, 10) : « David se coucha avec ses pères et fut enseveli dans la ville de David. » La même formule est répétée pour Salomon et douze de ses successeurs. Néhémie (II, 15. 16) nous apprend que Sçallum « répara la muraille de l'étang de Scélah (Siloé), tirant vers les jardins du roi et jusqu'aux degrés qui descendent de la ville de David. Après lui, Néhémie répara jusqu'à l'endroit des sépulcres de David, jusqu'à l'étang refait, et jusqu'à la maison des hommes vaillants. » Il est hors de doute que cette muraille partant de Siloé et du jardin du roi, remontait la pente de Sion, et passait près des tombeaux de David ; que l'étang refait n'est autre chose que le Birket es-Soultân, et la « maison des hommes vaillants » répond peut-être à la

citadelle. Le sépulcre de David était un endroit parfaitement connu des Juifs. Josèphe raconte que Salomon y avait enfoui d'immenses trésors et que Hyrcan, assiégé par Antiochus le Pieux, ouvrit le tombeau et en tira 3,000 talents pour obtenir la levée du siège. On connaît l'insuccès d'Hérode voulant à son tour fouiller jusque dans les sarcophages. L'apôtre Pierre parle du tombeau de David comme d'un monument bien connu de tous (Actes II, 29). La tradition s'appuie donc sur des données précises et vraiment historiques. Aussi ne saurions-nous voir avec M. de Saulcy, les hypogées des rois juifs à la place où il les met, au nord de Jérusalem. L'entrée de la crypte est rigoureusement interdite. — Le côté nord de Jérusalem est formé par un grand plateau pierreux qui s'étend de la naissance de la vallée du Cédron à la naissance de la vallée de Hinnom. A droite de la porte de Damas, s'ouvrent sous la colline de Bézétha, de vastes carrières (Megharet el-Qotton, grotte du lin). Elles ont 200 mètres de longueur environ sur 100 mètres de largeur et se composent de salles immenses, soutenues par des colonnes naturelles. On y a vu les Cavernes royales (σπήλαια βασίλικα) dont parle Josèphe (*Guerre des Juifs*, V, 4, 2). Mais quelques savants, Williams entre autres, placent, avec plus de raison, selon nous, les Cavernes royales dans les excavations situées sur le flanc ouest du Cédron, au nord-est de la ville. En face de ces carrières s'élève un monticule dans lequel est creusée une grande grotte, connue sous le nom de Grotte de Jérémie. Une tradition fort douteuse y place la prison de Jérémie (Jérémie, XXXVII, 16, 21 ; XXVIII, 6, 28). On retrouve, au nord-est de la ville, la vallée du Cédron, qui ne présente en cet endroit que très peu de profondeur. Le sol est cultivé et il se couvre plus loin de vignes et d'oliviers. La vallée tourne vers l'ouest ; ses flancs présentent de nombreuses excavations, anciennes carrières et grottes sépulcrales. C'est là que William place les Cavernes royales. Schultz en désigne une au fond d'un rentrant, sous le nom de Tombeau du Foulon, en mémoire du monument de ce nom que Josèphe place sur le tracé de la troisième enceinte. De l'autre côté du Cédron, s'élève le *Scopus* par lequel Titus vint assaillir Jérusalem (*Guerre des Juifs*, V, 2, 3 ; III, 2). — C'est sur la crête du plateau, à 800 mètres environ de la porte de Damas, qu'est située l'excavation célèbre connue sous le nom de Tombeau des Rois. Une bonne description en a été donnée par M. de Saulcy (*Voyage en Terre-Sainte*, II, 229 ss.). Une cour carrée, à parois verticales taillées dans le roc, précède un large vestibule, au-dessus duquel court une longue frise sculptée avec beaucoup de délicatesse et de goût et dont le centre est occupé par une grappe de raisin, emblème de la Terre promise et type habituel des monnaies asmonéennes. Un mode ingénieux de fermeture, obtenu au moyen de blocs massifs roulant sur pivot, ôtait toute issue à l'imprudent qui aurait pu s'engager dans le souterrain. Le tombeau lui-même comprend une antichambre carrée, de 5 à 6 mètres en tous sens, dans laquelle débouchent, sur les faces sud et ouest, des portes ouvrant sur d'autres chambres carrées, dans les parois desquelles sont pratiquées

les tombes, au nombre de trente et une, selon M. de Saulcy. On sait que M. de Saulcy a voulu voir dans cet hypogée les tombeaux des rois de Juda. Mais cette thèse est rejetée par la plupart des savants qui s'accordent avec la tradition pour placer ces tombeaux sur le mont Sion. D'après l'opinion plus probable de Robinson, cette grotte funéraire serait le tombeau d'Hélène, reine d'Adiabène, qui, s'étant convertie au judaïsme, était venue se fixer à Jérusalem, et avait été enterrée avec son fils Izates, dans un tombeau magnifique qu'elle s'était fait construire à trois stades de la ville (Josèphe, *Antiq.*, XX, 4, 3). Il se reconnaissait à trois pyramides qui existaient encore au temps d'Eusèbe. Ce monument est mentionné plusieurs fois par Josèphe dans le récit des premiers événements du siège de Jérusalem (*Guerre des Juifs*, V, 2, 2 ; V, 3, 3 ; V, 4, 2), comme faisant face (ἄντικρυ) à la partie nord de l'enceinte d'Hérode Agrippa. Saint Jérôme, racontant le voyage de Paula, qui arrivait de Lydda par Béthoron, Gabaon, Ramah et Gabaah, dit que « laissant à gauche le tombeau d'Hélène, elle entra à Jérusalem. » En remontant la vallée du Cédron, on trouve près du chemin de Nebi Samouil, plusieurs autres tombeaux creusés dans le rocher, dont le plus remarquable est le Tombeau des Juges, qui était peut-être réservé aux membres du sanhédrin. Entre la vallée du Cédron et l'établissement russe, situé non loin de l'angle nord-ouest de la ville, on voyait, il y a quelques années, des traces de substructions massives. Sur un petit plateau élevé à 250 mètres environ de l'enceinte actuelle, existent les arasements où Schultz place avec assez de vraisemblance la tour Psephinus, que d'autres mettent à l'angle nord-ouest de l'enceinte actuelle au Qasr Djaloud. La tour Psephinus devant laquelle Titus plaça son premier camp (*Guerre des Juifs*, V, 4, 5), formait l'angle nord-ouest de l'enceinte d'Agrippa. Cette tour octogone avait 70 coudées de hauteur, « de sorte que de son sommet, dit Josèphe, on pouvait apercevoir l'Arabie à l'orient, et les dernières limites des Hébreux jusqu'à la mer (*Ibid*, V, 4, 3). Ainsi, la tour était dans une position dominante, et nous trouvons une position semblable sur le plateau qui s'élève en face de l'angle nord-ouest de la ville, et qui est à plusieurs mètres au-dessus du sommet du Mont des Oliviers. Enfin, à l'ouest de la ville, à la naissance de la vallée de Gihon, se trouve le Birket Mamillah qu'on s'accorde à identifier avec l'étang supérieur (Esaïe VII, 3 ; XXXVI, 2).

VI. Enceintes de l'ancienne ville. — A. *Topographie générale.* Dans l'état actuel de nos connaissances sur l'ancienne Jérusalem, nous ne pouvons que poser la question si importante des anciennes enceintes et nous en tenir à des hypothèses fondées sur les données de Josèphe et sur quelques résultats des fouilles anglaises. Nous avons déjà traité (voyez description de la ville), la question de la topographie du temple et de ses enceintes. Nous aborderons maintenant la topographie générale de la ville. « La ville, nous dit Josèphe (*Guerre des Juifs*, V, 4, 1, 2), munie d'une triple muraille, partout où elle n'était pas couverte par des vallées impropres à des travaux

de siège (en ces points elle n'avait qu'une seule enceinte), était construite sur deux collines se faisant face, et séparées par une vallée mitoyenne, jusqu'au fond de laquelle étaient étagés de part et d'autre de nombreux édifices. Celle de ces deux collines sur laquelle est assise la ville haute est beaucoup plus élevée que l'autre, et offre une ligne plus droite pour son axe longitudinal. A cause de sa force comme place de guerre, elle fut appelée la Forteresse (Φρούριον) par le roi David, père de Salomon, qui construisit le premier temple; nous l'appelons le forum supérieur. L'autre colline, nommée Acra, sert d'assiette à la ville basse, et affecte la forme d'un croissant de la lune arrivée à son troisième quartier. En face de cette colline, il y en avait une troisième, plus basse qu'Acra, et séparée de celle-ci par une large vallée. Dans la suite des temps, lorsque les Asmonéens étaient à la tête de la nation, ces princes comblèrent la vallée en question, afin de réunir la ville au temple; puis, rasant le sommet d'Acra, ils en abaissèrent l'altitude, afin qu'Acra elle-même fût dominée par le temple. Nous avons dit qu'une vallée séparait la ville haute de la ville basse, c'est le Tyropœon (Vallée des Fromagers), qui se prolonge jusqu'à Siloam; nous nommons ainsi une source d'eau abondante. A l'extérieur, le pâté formé par ces deux collines était entouré de vallées profondes, et du côté où s'étendaient ces vallées, l'accès de plain-pied vers la ville était impossible. » On admet généralement que la colline élevée que Josèphe désigne sous le nom de forum supérieur, était la colline de Sion. La vallée profonde de Hinnom et la vallée centrale de la ville forment ses limites naturelles au sud, à l'ouest et à l'est, mais il n'est pas aussi facile de déterminer où était sa limite au nord, formée par le Tyropœon. Aucun doute n'existe sur la partie sud du Tyropœon, et, au premier abord, en voyant la dépression qui commence au nord-ouest de la porte de Damas, pour se prolonger au sud, tout le monde croit reconnaître le Tyropœon, étendu de l'un à l'autre de ces points extrêmes. Mais si l'on veut placer Acra de l'autre côté de cette vallée, c'est-à-dire à l'est de la porte de Damas, comme l'a fait Schultz, on ne rencontre qu'un emplacement, c'est celui qui est au nord du temple et que le texte de Josèphe appelle Bézétha. Aussi la plupart des savants s'accordent-ils, avec Robinson, à placer la partie supérieur du Tyropœon dans la vallée qui commence au nord-ouest à la porte de Jaffa et suit l'ancienne rue de David pour rejoindre la vallée centrale. Cette dépression est apparente de divers points de la ville. Elle était autrefois beaucoup plus profonde qu'aujourd'hui et s'étendait vers l'est sous l'esplanade de l'ancien hôpital de Saint-Jean. On a retrouvé dans le couvent grec de Saint-Jean-Baptiste, au coin de la rue Chrétienne et de la rue de David, une chapelle enfouie sous les décombres, dont le sol est à près de dix mètres au-dessous de la rue, et les fenêtres dont elle est percée sur les côtés montrent qu'elle n'a pas été une chapelle souterraine. On a également découvert, dans la partie du Moristân qui avoisine la rue de David, au sud, de profondes citernes voûtées, et les fouilles ont montré que le rocher s'abaisse en

ce point, du nord au sud. L'existence de la vallée en cet endroit est attestée par Brocardus en 1283; Adrichomius et Villalpandus, à la fin du seizième siècle, en parlent dans les mêmes termes; enfin Reland, d'Anville, Rosenmüller et Raumer s'accordent à placer Acra au nord de Sion. Acra est le monticule qui porte l'église du Saint-Sépulcre, et on peut reconnaître l'exactitude de ce que Josèphe dit de sa forme, ἀμφικύρτος, puisque sa pente s'incline d'une part vers la porte de Damas, et, d'autre part, quoique plus graduellement, vers le mont Sion. Un autre passage de Josèphe montre qu'Acra devait être à la fois au nord de Sion et à l'ouest du temple : en décrivant les portes qui s'ouvraient dans le côté ouest de l'enceinte du temple, il dit que la dernière (la plus au nord), « conduisait dans l'« autre ville » (ἄλλην πόλιν), au moyen d'escaliers qui descendaient dans la vallée pour remonter de l'autre côté; car la ville s'étendait en face du temple, à la manière d'un théâtre, enclavée par une profonde vallée dans toute la partie sud » (*Antiq. juiv.*, XV, 11, 5). Cette autre ville ne peut être qu'Acra, puisqu'elle est mentionnée après le palais de Sion. La troisième colline mentionnée par Josèphe comme située en face d'Acra, s'étendait probablement entre le temple et Acra, vers les pentes de Sion et du Saint-Sépulcre. La vallée comblée est peut-être marquée par le Souk el-Lahmîn, à l'est du Moristân. Ce système a été combattu par Bonar (*The Land of Promi.*, p. 496) qui se refuse à reconnaître l'existence cependant hors de doute d'une vallée partant de la porte de Jaffa. Pour lui, le quartier chrétien fait partie du mont Sion, et même un passage de Guillaume de Tyr place positivement l'église du Saint-Sépulcre sur le mont Sion, et sur la pente orientale de celui-ci. Acra se trouve alors reporté à l'est de la porte de Damas, en y joignant hors de la ville la colline de Zahara (au-dessus de la grotte de Jérémie). Ainsi s'expliquerait l'épithète de ἀμφικύρτος, Acra touchant par une de ses extrémités au mont Sion, et par l'autre au Moriah. Le point faible de ce système serait de reporter Bézétha beaucoup trop au nord-est, sur la hauteur étroite qui porte l'église Sainte-Anne, à droite de la dépression qui vient de Bab ez-Zahirèh et coupe obliquement le Birket Israël et la partie nord-est de l'enceinte du temple. De plus, ce ne serait plus Acra qui, dans ce système, s'étendrait tout autour du temple, à la manière d'un théâtre, ce serait Sion.— La rangée orientale forme trois plateaux diminuant de hauteur. La colline inférieure, Ophel, était comprise dans la ville du temps du roi Jotham (2 Chron. XXVII, 3); Manassé augmenta ses fortifications (2 Chron. XXXIII, 14), qui, au retour de la captivité, furent réparées par Néhémie (III, 21, 27). Son emplacement concorde bien avec les données de Josèphe (*Guerre des Juifs*, V, 4, 2). La colline centrale, sur laquelle s'élève le temple, s'appelait la montagne du Temple ou de l'Eternel. Nous avons exposé, en décrivant le Haram ech-Chérif, par quel gigantesque travail on avait obtenu l'esplanade actuelle du Haram. Le nom de Moriah se trouve pour la première fois dans l'histoire du sacrifice d'Abraham, avec son étymologie « Dieu y pour-

voira » (Gen. XXII, 2, 8, 14); c'est sur ce même Moriah que David construisit un autel dans l'aire d'Araunah et que Salomon fit élever le temple de l'Eternel (2 Chron. III, 1). Il ne peut donc y avoir de doute sur l'identité de Moriah. La colline supérieure ne peut être que Bézétha. Bézétha signifie « la nouvelle ville » (καινή πολις). Elle n'est pas mentionnée dans la Bible; mais Josèphe nous informe qu'elle fut comprise dans la nouvelle enceinte d'Hérode Agrippa. Elle était placée en face d'Antonia et séparée d'elle par un fossé profond qui fut creusé pour rendre plus difficile l'accès de la forteresse. Comme on s'accorde généralement à placer Antonia à l'angle nord-ouest de l'enceinte du Haram ech-Chérif, il en résulte que Bézétha ne peut être que la hauteur qui s'élève au nord de la caserne actuelle, entre le Haram ech-Chérif et la porte de Damas, et qui est couronnée par le tekkèh des derviches Maulaouîyeh. La partie nord-est moins élevée et séparée de la première par une dépression qui part de Bâb ez-Zahirèh était aussi comprise dans Bézétha. La situation de cette colline s'accorde bien avec les données de Josèphe. Bézétha était, en effet, la plus élevée de toutes les collines de Jérusalem et seule elle couvrait le temple du côté nord (*Guerre des Juifs*, V, 4, 2). En présence d'un texte aussi clair, il est difficile de comprendre comment Schultz a pu reporter Bézétha tout à fait au nord, et attribuer à Acra la colline qui se dresse au nord du temple. — B. *Enceintes*. La question capitale des enceintes de Jérusalem, bien qu'elle ait exercé la sagacité d'un grand nombre de savants, est loin d'être résolue. Nous l'exposerons en nous contentant d'indiquer les quelques points qui nous paraissent hors de doute. « La ville, dit Josèphe, était munie de trois enceintes, excepté aux côtés où elle était entourée de vallées inaccessibles; là elle n'avait qu'une enceinte. » Il est facile de reconnaître immédiatement que le triple mur était du côté nord, que l'enceinte unique était du côté des grandes vallées de Hinnom et du Cédron.— *Première enceinte*. « Le plus ancien des trois murs était imprenable, tant à cause des vallées et de l'escarpement des collines au-dessus de celles-ci, que par les ouvrages dont David, Salomon et leurs successeurs l'avaient fortifié, sans y rien épargner. Il commençait du côté nord à la tour Hippicus, s'étendait jusqu'au lieu nommé Xystus, touchait au palais du conseil (Βουλῆ) et aboutissait au portique occidental du temple. » Nous savons que le Xystus était une place entourée de portiques, qui était reliée au temple par le pont du Tyropœon. L'ordre dans lequel l'historien énumère les divers bâtiments n'offre aucune difficulté. Entre Hippicus et le Xystus, le mur suivait la crête de la colline qui dominait le Tyropœon. C'est là que s'élevaient, sur l'ancienne muraille, les magnifiques tours de Phasaël et de Mariamne, construites par Hérode en l'honneur de son frère et de sa femme. (*Guerre des Juifs*, V, 4, 3). Elles étaient attenantes au palais d'Hérode. On admet généralement que tous ces édifices occupaient le terrain qui s'étend à l'est de la citadelle, et où se sont élevés l'église protestante et ses dépendances, la mission anglicane et l'hôpital anglais. Nous admettons, avec Williams, Fergusson, Warren, etc., que la muraille, après avoir longé le Xystus, traversait le Tyropœon sur le

viaduc retrouvé par M. Warren au-dessous de la rue Bâb es-Silsilèh, laissant toutefois en dehors la porte du temple, par laquelle les habitants d'Acra avaient accès dans le Haram. Le mur touchait au palais du conseil qu'a remplacé le mehkémèh actuel et aboutissait au portique occidental du temple. Telle est la première branche de l'ancien mur. « De l'autre côté, vers l'occident (πρὸς δύσιν) et commençant à la même tour, le mur s'étendait à travers le lieu dit Bethso jusqu'à la porte des Esséniens, et retournait (ἐπιστρέφον) ensuite vers le sud jusqu'au-dessus (ὑπὲρ), de la fontaine de Siloé ; de là, il se tournait de nouveau vers l'Orient au-dessus de la piscine de Salomon (ἐπι τὴν Σαλομῶνος κολυμβήθραν), continuait jusqu'à un endroit nommé Ophel et rejoignait le portique oriental du temple » (*Guerre des Juifs*, V, 4, 2). On est généralement d'accord pour faire suivre à cette partie de la muraille le contour du mont Sion, vers l'ouest et vers le sud, englobant dans ce tracé la partie extrême de la montagne où s'élève Nébi Daoud. Le sens du mot Bethso est, selon Winer, « lieu des immondices. » Quelques auteurs ont conjecturé que ce lieu est au sud-est de Sion, dans la partie inférieure de la vallée du Tyropœon, là où passe un égout retrouvé par le capitaine Warren, et qui drainait la ville haute. Dans cette hypothèse, la porte des Esséniens devrait être cherchée non loin de Bâb el-Mogharibèh, nommée encore aujourd'hui porte des Ordures. La partie de la muraille qui retournait vers le sud, à partir de la porte des Esséniens, serait le mur occidental d'Ophel qui avait été fortifié par Manassé et qui devait aboutir à la Double porte. On comprendrait alors très bien que ce mur s'arrêtât au-dessus de la piscine de Siloé, soit que l'on prenne ὑπὲρ comme indiquant une position relativement septentrionale, soit qu'on entende par là une situation plus élevée. Cependant on s'accorde plutôt à placer Bethso sur le flanc ouest de Sion, et la porte des Esséniens à l'angle sud-ouest de cette colline. Josèphe décrit ici le premier mur de Salomon, qui paraît s'être dirigé directement dans la vallée, au-dessus de Siloé, pour contourner Ophel. A partir de Siloé, le mur se courbait de nouveau vers l'Orient. On a retrouvé ses traces le long de la crête de la colline, sur une longueur de près de 400 mètres. Il était muni de tours dont plusieurs ont été retrouvées. Passant au-dessus de l'étang de Salomon qui répond à la fontaine de la Vierge, il s'étendait jusqu'au lieu nommé Ophel (partie supérieure de la colline, qui a pu donner son nom à toute la colline) pour s'unir au portique oriental du temple. — Ce n'est que plus tard que l'on aurait élevé une muraille sur le flanc est de Sion. L'existence de ce mur est hors de doute. En effet, Titus, maître du temple et d'Ophel, ne sait encore comment prendre Sion (*Guerre des Juifs*, VI, 6, 2, 3; VI, 7, 2). Qu'est-ce qui aurait pu l'arrêter, sans ce mur oriental? Si ce tracé est exact, la première enceinte, y compris la partie nord, mesurait environ 4,000 mètres ou 21 stades, en prenant pour unité de mesure le stade olympique de 185 mètres. Elle était munie de 60 tours, séparées par un intervalle de 200 coudées ou 105 mètres, en prenant pour unité de mesure la coudée royale de $0^{m},525$. M. de Saulcy a cru démontrer l'absurdité de ces chiffres en tenant compte

de la largeur des tours qui était de 20 coudées. On obtient ainsi en effet, pour les 60 tours seulement, une largeur de 1,200 coudées, soit 630 mètres, et, en y ajoutant les 12,000 coudées des murailles qui s'étendaient entre les tours, soit 6,300 mètres, on obtiendrait en tout 6,930 mètres, chiffre évidemment exagéré. Mais Josèphe a soin de nous dire que les tours étaient posées sur le mur, selon le mode de construction fort remarquable que l'on peut observer à l'angle nord-est du Haram. La largeur des tours n'augmentait donc pas la longueur des murailles qui n'était en réalité que de 6,300 mètres ; ce chiffre ne nous paraîtra pas exagéré, si l'on considère que les murailles étaient construites en zigzag, de manière à former de nombreux rentrants. La première enceinte comprenait les constructions de David, de Salomon, d'Hosias (2 Chron. II, 6. 9), de Jotham, une partie de celles d'Ezéchias (2 Chron. XXXII, 5), celles de Manassé et d'autres rois peut-être. C'est elle que Tacite désigne par ces mots : *Alia intus mœnia, regiæ circumjecta* (Ath. Coquerel, *Topographie de Jérusalem*). — *Deuxième enceinte.* « Le second mur commençait à la porte appelée Djennath, qui appartenait au premier mur ; il n'entourait que la partie septentrionale et s'étendait jusqu'à Antonia » (*Guerre des Juifs*, V, 4, 2). Cette description est très vague. L'aboutissant seul nous est connu, c'est Antonia. La porte Djennath (jardin) se trouvait probablement non loin de la tour Hippicus, près de la porte actuelle de Jaffa. Josèphe nous dit expressément que toute la partie nord de l'enceinte était couverte par une triple muraille, et dans le récit des trois siéges que Jérusalem eut à subir de la part d'Hérode, de Cestius et de Titus, on voit que l'ennemi n'a jamais pu attaquer l'enceinte de Sion, à l'est. Quant au tracé de la muraille elle-même, il est bien difficile à déterminer. Elle suivait un trajet circulaire (κυκλουμένον τὸ προσάρκτιον). De plus, les substructions de la porte de Damas prouvent, à n'en pas douter, qu'il y avait là une porte antique, et celle-ci ne pouvait appartenir qu'à la seconde enceinte. Selon Josèphe, cette muraille avait quatorze tours, ce qui donnerait 1,400 mètres au moins, et une pareille longueur ne saurait se justifier qu'avec un tracé passant par la porte actuelle de Damas. Le Qalaat Djaloud (château de Goliath), à l'angle nord-ouest de l'enceinte actuelle, où l'on a retrouvé des piliers formés de gros blocs à bossage, faisait sans doute partie de la seconde enceinte. A partir de la porte de Damas, on pourrait croire que le mur se rendait à Antonia presque en ligne droite. Mais Robinson, d'après un mûr examen du terrain, croit plutôt que la muraille s'élevait vers le point culminant de Bézétha pour se diriger au sud, vers l'angle du temple. Les substructions de l'Ecce Homo appartiendraient peut-être à cette partie de la muraille. — *Troisième enceinte.* « La troisième enceinte, bâtie par Hérode Agrippa, commençait, selon Josèphe, à la tour Hippicus, d'où elle se dirigeait au nord vers la tour Psephinus. Cette tour formait l'angle nord-ouest de l'enceinte d'Agrippa, devant laquelle Titus plaça son premier camp » (*Guerre des Juifs*, V, 4, 5). « A partir de Psephinus, la muraille s'étendait en face du monument d'Hélène, elle passait au travers des cavernes royales, faisait un coude à la tour angulaire,

près du monument du Foulon, et, en rejoignant l'ancien mur, elle finissait à la vallée du Cédron » (*Guerre des Juifs*, V, 4, 2). Nous ne comprenons pas comment quelques auteurs, M. de Saulcy, par exemple, ont cru pouvoir faire suivre à cette troisième enceinte, le mur actuel de Jérusalem, au nord. Josèphe donne 33 stades (6,100 mètres environ au circuit total de Jérusalem ; la ville actuelle, en y joignant Sion et Ophel, n'ayant que 4,500 mètres environ de tour, il faut admettre de toute nécessité que l'ancienne ville s'étendait beaucoup plus loin, sur le plateau septentrional. D'après cela, voici comment on peut se figurer le tracé de la troisième enceinte. Elle partait de la tour Hippicus, près de la porte de Jaffa, se dirigeait au nord jusqu'à la tour Psephinus, située dans le voisinage de l'établissement russe et décrivant une ligne légèrement recourbée, s'étendait en face et à une certaine distance de l'hypogée connu sous le nom de Tombeau des Rois, jusqu'à une tour d'angle, située sur l'escarpement du Cédron où Schultz a cru reconnaître dans une caverne l'emplacement du monument du Foulon. Les cavernes royales seraient les carrières que l'on trouve encore en grand nombre sur les flancs de la vallée. Le mur revenait ensuite au midi et se reliait à l'ancienne enceinte, près du Birket Israïl. Là, il n'y avait que deux enceintes. Une fois l'enceinte extérieure franchie, l'armée assiégeante arrivait immédiatement sous les murs d'Antonia.—Agrippa avait voulu rendre Bézétha imprenable, en l'entourant d'un mur puissant, dont les blocs avaient 20 coudées de long sur 10 de large. Mais, craignant de mécontenter Claude, il fit cesser le travail lorsque les fondements du mur eurent été jetés. Ce fait pourrait expliquer comment la partie souterraine de ce mur, dans le voisinage du Haram, présente un bel appareil, tandis que la partie supérieure est de construction médiocre. La muraille fut continuée et achevée par les Juifs, mais sur une moindre échelle, et il ne faut pas s'étonner que ce mur, hâtivement construit, n'ait laissé aucune trace. — D'après Josèphe, la troisième enceinte aurait été munie de 90 tours. Bien que ce chiffre nous paraisse exagéré, nous n'oserions affirmer avec M. de Saulcy qu'il est absurde, eu égard à la construction en zigzag mentionnée par Tacite : *Muri per artem obliqui aut introrsus sinuati.* — C. *Tours, portes.* Nous sommes réduits à des conjectures sur la situation des tours et des portes mentionnées dans la Bible. Les tours de Hananéel et de Méah étaient certainement au nord du temple, dans le voisinage d'Antonia et de la porte des Brebis. Celle-ci, que l'on place à tort à la porte actuelle de Saint-Etienne, était aussi de ce côté du temple, peut-être à la porte Dorée. Il y avait aussi, de ce côté, la porte de la prison. La porte d'Ephraïm doit être la porte de Damas. La porte de la Vallée correspondait à la fontaine du Serpent (Gihon) et se trouvait du côté de la porte actuelle de Jaffa. La porte des Ordures rappelle le Bethso de Josèphe, et doit être cherchée sur le versant occidental de Sion. La porte des Chevaux, de l'histoire d'Athalie, était au sud du temple, du côté d'un ancien palais royal, là où l'on voit encore aujourd'hui les Ecuries de Salomon. — D. *Population de l'ancienne Jérusalem.* En temps ordinaire, le chiffre de la population de Jérusalem, sous la domination romaine, paraît

avoir été de 80 à 100,000 âmes. Mais, à l'époque des fêtes, une immense population affluait vers la ville et s'y condensait avec l'aptitude particulière aux Orientaux à s'entasser sur un étroit espace. Cette affluence dut être exceptionnellement grande au moment où, les armées romaines ayant pris toutes les villes fortes de la Palestine, les habitants cherchèrent de tous côtés un refuge derrière les remparts de la ville qu'ils regardaient comme imprenable. Mannœus, un des hommes chargés d'acquitter le prix de l'enlèvement des corps que l'on portait hors de la ville, affirma que par une seule porte on avait fait passer 115,180 cadavres. D'autres notables transfuges évaluaient à 600,000 le nombre des corps jetés hors de la ville. Si l'on tient compte des fugitifs, des transfuges, des prisonniers, de ceux dont les cadavres restèrent entassés dans les maisons et dans les souterrains, on ne sera pas éloigné de croire que la population de Jérusalem au moment du siège a pu dépasser 1,000,000 d'âmes. Josèphe estime qu'il périt 1,100,000 personnes par la maladie, la famine ou l'épée.

Bibliographie : Williams, *Holy City*, Londres, 1849 ; Thrupps *Ancient Jerusalem*, Cambridge, 1855 ; Fergusson, *Essay on the AncientTopography of Jerusalem*, Londres, 1847 ; Besant et Palmer, *Jerusalem, the City of Herod and Saladin*, Londres, 1871 ; Titus Tobler, *Topographie von Jerusalem*, 2 vol., Berlin, 1854 ; Wilson et Warren, *Recovery of Jerusalem*, Londres, 1868 ; Warren, *Underground Jerusalem*, Londres, 1876 ; de Saulcy, *Les derniers jours de Jérusalem*, Paris, 1866 ; A. Coquerel, *Topographie de Jérusalem*, thèse, Strasbourg, 1843 ; Isambert, *Guide en Orient*, Paris, ouvrage continué par M. Ad. Chauvet, pasteur.

Ad. Chauvet.

JÉRUSALEM (Jean-Frédéric-Guillaume) [1709-1789], apologiste chrétien du dix-huitième siècle, naquit à Osnabrück où son père était pasteur, visita la Hollande et l'Angleterre, et fut appelé en 1742 à Wolfenbüttel comme prédicateur de la cour du duc Charles de Brunswick et précepteur de son fils. Il fut comblé d'honneurs et de charges et rendit d'éminents services à la cause de l'instruction et de l'assistance publiques. C'est d'après son conseil que l'on fonda à Brunswick le *Collegium Carolinum*, qui devint comme le foyer des utiles réformes scolaires qui marquèrent la fin du dernier siècle. De poignantes épreuves domestiques attristèrent la fin de la vie de Jérusalem, mais n'ébranlèrent point sa foi simple, sereine et soumise. Outre ses *Sermons*, Brunsw., 1745-1752 ; 1756-1757 ; 1788-1789, 2 vol. in-8°, traduits en hollandais et en suédois (six d'entre eux ont été publiés dans une traduction française, Leipz., 1748), et des *Lettres sur les écrits de Moïse*, Brunsw., 1762, 1773 et 1783, nous avons de Jérusalem des *Considérations sur les vérités fondamentales de la religion*, Brunsw., 1768-1779, 5 vol., et 1785, 2 vol. ; trad. en français, Yverdun, 1770 ; en danois, Copenh., 1776 et 1780 ; en hollandais, Amsterd., 1780-81, 2 vol. ; en suédois, Upsal, 1783-86, 3 vol. L'auteur rédigea cette apologie de la religion chrétienne au milieu du bruit de la guerre de Sept ans, sur l'invitation du prince royal de Brunswick, en vue du public laïque ému par les attaques des esprits forts, surtout de Bolingbrocke

et de Voltaire, contre le christianisme. L'auteur s'applique à dépouiller la religion de tout caractère dogmatique pour la rendre accessible aux esprits cultivés de son temps. Il ne retient que les doctrines relatives à la Providence divine, à la moralité humaine, à la charité. Il admet l'origine et la dignité surnaturelles du Sauveur, mais sans regarder comme essentiels les dogmes christologiques de l'Eglise. Jérusalem écarte la terminologie subtile, artificielle et le plus souvent étrangère à la Bible dont les théologiens ont cru devoir revêtir des hypothèses spéculatives qui n'intéressent point le fidèle et qu'il ne peut comprendre. La religion doit être une source de directions et de consolations pour tous les hommes, même pour les moins doués et les moins instruits. — Voyez l'*Autobiographie* de Jérusalem, publiée dans ses *Nachgelassene Schriften*, Brunsw., 1793. F. Lichtenberger.

JESREEL ou Jezraël. Voyez *Esdrélon*.

JÉSUATES ou clercs apostoliques de saint Jérôme, ordre religieux fondé vers l'an 1365 par Jean Colombin de Sienne, avec le concours de François de Mino Vincenti. Urbain V l'approuva en 1367. Les jésuates reçurent d'abord une règle qui leur avait été faite par Jean de Tossignan; mais, plus tard, ils adoptèrent celle de saint Augustin, et Paul V les mit au nombre des ordres mendiants. Ils pratiquèrent d'abord la pauvreté la plus austère et une vie très mortifiée. On leur donna le nom de jésuates, parce que leurs premiers fondateurs avaient toujours le nom de Jésus à la bouche; ils y ajoutèrent celui de saint Jérôme, parce qu'ils prirent ce saint pour leur protecteur. Dans la plupart de leurs maisons, ils s'occupaient de la pharmacie; d'autres faisaient le métier de distillateurs et vendaient de l'eau-de-vie; ce qui les fit nommer en quelques endroits *les pères de l'eau-de-vie*. En 1668, la République de Venise obtint de Clément IX la suppression de cet ordre qui s'était beaucoup relâché; on employa ses biens aux frais de la guerre de Candie, alors assiégée par les Turcs. Il existe encore en Italie quelques religieuses du même ordre. — Voyez Hélyot, *Hist. des ordres monast.*, III, 407; Bergier, *Diction. de théol.*, III, 480.

JÉSUITES, société de Jésus ou, comme ils s'appellent eux-mêmes dans les statuts soumis lors de leur fondation au pape Paul III (17 septembre 1540), compagnie de Jésus, le plus influent parmi les ordres monastiques et qui a joué dans la période moderne le même rôle que les ordres mendiants au moyen âge.—Les traits distinctifs de la société dans la pensée de ses créateurs furent une soumission absolue et toute spéciale au saint-siège, quatrième vœu ajouté à ceux habituels de chasteté, de pauvreté et d'obéissance et la haine implacable de l'hérésie. L'*Imago primi sæculi*, publiée à l'occasion du premier jubilé de la compagnie (Anvers, 1640, VI, 843), s'exprime sur ce dernier point avec une singulière netteté : « On ne saurait nier qu'une guerre violente et continue ait été entreprise par nous en faveur de la religion catholique contre l'hérésie. La parole de Jérôme : Je ne saurais concéder que je doive ne pas me montrer catholique pour ménager les hérétiques, et si ce doit être la cause de notre dissentiment, je préfère la mort au silence ; cette parole, je la fais mienne et chaque membre de la compagnie se l'approprie également. L'hérésie attendra

en vain que la compagnie la tolère, fût-ce même tacitement. Aussi longtemps qu'il nous restera un souffle de vie, nous aboierons pour la défense du troupeau catholique contre les loups. On ne peut espérer avec nous aucune paix, puisque les semences de la haine sont innées dans nos cœurs. Ignace est pour nous ce qu'était Amilcar pour Annibal et à son instigation nous avons juré sur les autels une guerre éternelle contre l'hérésie. » Loin d'avoir dépouillé l'esprit de l'ancien officier de Charles-Quint, Ignace ne fit que transformer ses occupations matérielles en une mission spirituelle d'un caractère éminemment polémique. Les historiens officiels de la compagnie se sont plu à mettre en lumière son caractère belliqueux et à l'appeler « la légion de Dieu, la milice enrôlée sous la bannière de la croix » (Orlandini, *Hist. Soc. Jés.*, II, § 62; Sacchini, *Hist. Soc. Jés.*, II, § 1). Suarez compare les maisons de ses confrères à des camps, parce que comme les soldats ils n'ont point de patrie, mais doivent toujours être à la disposition de leur général, qui les envoie où bon lui semble, auprès comme au loin (*De Relig.*, IV). Les principes et les vues qui devaient animer la compagnie dans tout le cours de son histoire ont été résumés par Ignace lui-même dans deux ouvrages : les *Exercices spirituels* et les *Constitutions*. Les premiers, tout au moins dans leurs linéaments essentiels, virent le jour avant la fondation de l'ordre, alors qu'Ignace se livrait encore aux macérations et aux extases dans la grotte de Manresa. Le modèle lui en aurait été fourni par un abbé des bénédictins, versé dans la mystique et l'ascétique, Garcia Cisnero, qui en 1500 rédigea l'*Exercitatorium Spirituale* pour l'usage de ses moines et des nombreux pèlerins qui visitaient Manresa. La première congrégation tenue par la compagnie ajouta aux *Exercices spirituels* d'Ignace un *Directorium* qui en réglait l'usage et demeure encore aujourd'hui en pratique sous la forme adoptée par la cinquième congrégation (1593-94). Au dire des révérends Pères, Loyola se serait borné à tenir la plume et à transcrire sous l'inspiration divine les révélations de Marie. Destinés en première ligne aux membres et aux adeptes de l'ordre, les exercices se proposent pour but d'opérer leur rupture irrévocable avec le péché et leur entrée dans une vie nouvelle, de leur permettre la reproduction sur eux-mêmes des expériences intimes de leur chef, en se pénétrant de son esprit. Au reste les laïques et les ecclésiastiques étrangers à la compagnie ne peuvent que gagner pour leur perfectionnement moral à un commerce assidu avec les exercices. Loyola, en les rédigeant, entreprit par un calcul d'une force et d'une profondeur extraordinaires de réduire en un corps d'indications systématiques, en un formulaire de l'extase, les observations qu'il avait pu faire sur lui-même jusque dans le feu des visions et l'enthousiasme des choses divines. Les actes qui chez lui avaient été spontanés, s'imposèrent à ses disciples comme autant d'opérations mécaniques obligatoires. Avec cette méthode il lui suffit de trente jours pour briser les intelligences les plus audacieuses et les volontés les plus rebelles, pour ramener tous les caractères à l'unisson. Bode qui après avoir traversé les exercices, nous en a donné une description psychologique minutieuse (*Expériences du cloître*, Leipzig, 1847)

déclare qu'aucun moyen n'est plus propre à engendrer un enthousiasme fébrile ou à plonger dans une sombre extase. La durée peut en être réduite à huit jours pour les personnes qui, tout en restant dans le monde désirent témoigner de leur bon vouloir pour la compagnie et prendre un avant-goût de sainteté. Le pénitent, pour retirer de son pieux projet tout le fruit désirable, devra se séparer de ses amis et de sa famille pour se confiner dans une solitude cellulaire où il ne verra d'autre visage humain que celui de son instructeur. Toutes ses forces intellectuelles se concentreront sur les exercices. La méditation et la prière alterneront avec les macérations, les examens de conscience succéderont aux dialogues avec les saints ou avec les personnes de la Trinité. Son instructeur, dont il suivra les ordres avec une docilité absolue, ne le visitera qu'une fois par jour pour l'interroger et lui donner ses directions, tantôt pour le presser et l'exciter jusqu'à ce que son âme soit brisée dans le moule et étouffe dans l'agonie, tantôt pour le retenir comme s'il possédait encore la liberté de choix et pouvait encore agir ; il lui laissera reprendre haleine et profitera de sa dernière lueur de volonté, pour que le pénitent l'aliène lui-même et se précipite dans l'éternelle servitude. Des quatre semaines exigées pour l'accomplissement des exercices, la première est remplie par des méditations sur le péché, tandis que dans les trois autres sont successivement passées en revue la naissance et la vie du Sauveur, sa passion, sa glorification. Dans le langage de l'ordre ces divers stades reçurent les noms de *via purgativa*, *illuminativa*, *univiva*. Ils débutent en effet par une confession générale du pénitent et ne l'amènent à revêtir, soi-disant par son libre choix, l'ignominie et la pauvreté du Christ, que pour aboutir au but véritable et essentiel, l'absolue soumission à l'Eglise. Les minutieux préceptes d'une dévotion toute matérialiste, le panégyrique des saints, la célébration des jubilés, des pèlerinages, des indulgences, des reliques, servent de commentaire à une éloquente prière par laquelle Ignace n'implore de Dieu autre chose que son amour et sa grâce (*Regulæ ad sentiendum cum Ecclesia* ; cf. *Exercices*, II, 415). Loin qu'aucun détail soit laissé dans les exercices à l'inspiration individuelle, tous sont au contraire prévus d'avance et fixés par une réglementation assidue jusqu'à la puérilité. Ainsi on rencontre à chaque page des recommandations telles que celles-ci : 1° tracer sur un papier des lignes de différente grandeur qui correspondent à la grandeur de la pensée ; 2° s'enfermer dans une chambre dont les fenêtres soient à demi closes ; 3° s'échapper en exclamations ; 4° dans la contemplation de l'enfer, laquelle comprend deux préludes, cinq points et un colloque, se figurer que l'on entend des plaintes et des vociférations, imaginer aussi de la fumée, du soufre, des vers rongeurs. Les soupirs eux-mêmes sont notés d'avance, les aspirations et les respirations marquées, les intervalles de silence écrits comme sur un livre de musique. « Troisième manière de prier en mesurant d'une certaine façon les paroles et les temps de silence » et plus loin : « Que l'on observe bien les intervalles égaux entre les aspirations, les suffocations et les paroles. » L'homme, qu'il soit inspiré ou non, se transforme avec cette méthode en une machine prête à prier, à gémir,

à s'exclamer, à suffoquer à l'instant précis et dans l'ordre démontré le plus profitable par l'expérience. Les exercices se distinguent en outre par un matérialisme poussé jusqu'aux dernières limites. Le seul moyen pour s'élever aux dogmes et aux mystères est de se représenter un objet du monde sensible : il convient de voir telle localité, d'entendre la voix de telle personne, de sentir et de goûter la douceur de son amour, de toucher ses mains et ses vêtements ; il ne faut pas même craindre de pousser par toute sorte d'excitants extérieurs la méditation jusqu'à l'hallucination. Ainsi dans la première semaine pendant laquelle le pénitent doit se convaincre de sa misère morale, il se représentera l'enfer et usera de ses cinq sens pour en éprouver lui-même et matériellement toutes les tortures, pour en voir la désolation qu'éclairent de sinistres lueurs, entendre les hurlements et les blasphèmes qui surgissent du fond de ses abîmes, sentir ses vapeurs de soufre et son odeur de pourriture, goûter dans toute leur amertume les larmes que versent les damnés et les remords qui les rongent, brûler enfin dans ses propres membres du feu qui les consume. A-t-il au contraire à se décider entre le salut et la perdition, il consulte l'allégorie des étendards (Hebd. II, *Medit. de duobus vexillis*) : d'un côté Christ dont les traits resplendissent d'une suave beauté et autour duquel se groupent les élus ; il siège dans un riant jardin aux environs de Jérusalem d'où il envoie ses apôtres à la conquête de l'univers, après les avoir exhortés à braver des persécutions temporaires par la perspective de célestes récompenses. De l'autre côté Satan, prince des impies et monarque de Babylone, à la voix rude, au visage d'une repoussante laideur, qui lance dans le monde ses légions démoniaques et leur ordonne de séduire les hommes par l'appât des plaisirs charnels pour s'emparer ensuite d'eux et les précipiter dans l'enfer. Les circonstances extérieures, dans lesquelles se trouve le pénitent, doivent également concorder avec ses dispositions spirituelles : ainsi au début il ne reculera devant aucune macération et demeurera plongé, tantôt dans l'obscurité, tantôt dans la contemplation d'une tête de mort ; dans le dernier stade au contraire, tout entier consacré à la glorification du Sauveur, il ne se refusera aucun confort et s'entourera des objets les plus capables de provoquer dans son esprit d'enivrantes visions. Quelques préceptes annoncent déjà la casuistique flagellée dans les *Provinciales*. Loyola, si austère pour lui-même dans son ascétisme, ne craint pas de conseiller à ses disciples de frauder avec la sainteté et de contrefaire sur leurs corps les macérations et les stigmates des anachorètes et des Pères du désert. « Servons-nous dans la flagellation principalement de petites ficelles qui blessent la peau en effleurant l'extérieur, sans atteindre l'intérieur pour ne pas nuire à la santé. » — L'organisation proprement dite de la compagnie est fixée dans les *Constitutions*, dont Ignace traça les grandes lignes et qui furent revêtues par Lainez de leur forme définitive (*Corpus Institutorum Soc. Jes.*, Anvers, 1702, 2 vol. in-4° ; Prague, 1752, 2 vol. in-f°). Les membres de l'ordre se répartissent entre quatre classes : novices,

scolastiques, coadjuteurs et profès. Les premiers ne sont admis qu'après un examen minutieux de leur caractère et de leur situation sociale. Ignace s'efforça, dès le début de son entreprise, d'en recruter les adeptes parmi les jeunes gens riches ou supérieurement doués ; une importance excessive fut attachée par lui à l'extérieur et toutes les défectuosités physiques sévèrement proscrites. Les individus qui se seraient rendus coupables d'un péché mortel peuvent, en raison de leurs aptitudes spéciales, être absous par le général ; mais en véritable hidalgo, Loyola repousse sans merci les descendants des juifs et des musulmans (*Const.*, I, 3; *Inst.*, I, 342, 343, 359, 362). En outre, une pratique assidue des *Exercices spirituels* est imposée au novice ainsi qu'un séjour de deux années dans une des maisons de l'ordre destinées à cet office. Le terme d'admission, quoique légalement fixé à quatorze ans, peut être abaissé lorsque l'intérêt de la compagnie l'exige, en sorte qu'en réalité aucun obstacle ne s'oppose à la captation des jeunes gens appartenant à des familles nobles ou opulentes. Tout contact avec le monde extérieur est sévèrement interdit au novice, les lettres qu'il reçoit ou qu'il envoie passent nécessairement par l'intermédiaire du supérieur et il ne peut parler de ses proches qu'au prétérit, comme de personnes qu'il aurait possédées et connues. Ses occupations se succèdent avec une régularité mécanique suivant un programme qui embrasse jusqu'aux heures et aux minutes. Les visites à l'église, les prières, les méditations, les examens de conscience, les lectures pieuses et principalement celles qui se rapportent à des apparitions miraculeuses ou à des tentations démoniaques alternent depuis quatre heures du matin jusqu'à neuf heures du soir avec des intervalles réservés pour le délassement. Deux fois par semaine, le mercredi et le vendredi, sur un signe du supérieur, chaque novice se donne la discipline, mais en ayant soin de ménager sa chair et seulement pendant l'espace d'un *Ave Maria*. Pendant les heures de récréation et de promenade chacun aussi est accouplé à un camarade toujours désigné par le supérieur avec lequel il ne peut s'entretenir que de choses édifiantes. Les *Constitutions* prescrivent en outre aux novices une série d'épreuves dont chacune se prolonge pendant l'espace d'un mois, telles qu'enseignement dans les écoles, soin des malades dans les hôpitaux, tournées de collectes et pèlerinages accompagnés de mendicité, service domestique y compris les occupations les plus répugnantes et les plus viles. Le novice, avant que les deux années de son stage soient accomplies, est tenu en conscience de se lier envers la société et de lui promettre la prestation des trois vœux. L'administration de ses biens, dès son entrée dans la maison de l'ordre, est remise au Provincial, quoiqu'il lui en soit laissé la propriété virtuelle, mais leur donation pure et simple lui est recommandée comme une œuvre de désintéressement, digne d'un parfait. Suarez insiste pour que cet abandon ait lieu dès le début du noviciat, Molina pour que tout testament en faveur de la famille soit rétracté après la première année d'épreuve. Ce premier stade accompli, le futur jésuite, lorsqu'il n'est destiné qu'aux degrés infé-

rieurs, devient *coadjutor formatus* et vaque à des occupations matérielles en qualité soit de domestique, de cuisinier ou de manœuvre, soit d'administrateur des biens et des maisons de l'ordre. S'il a manifesté au contraire de brillantes aptitudes pendant son noviciat, il entre en qualité de *scholasticus noster* dans un collège de la compagnie pour s'y consacrer pendant deux années à l'étude de la rhétorique et de la littérature, et pendant trois autres à celles de la philosophie, de la physique et des mathématiques; ce n'est qu'après avoir enseigné pendant six années ces diverses branches, en commençant par les éléments de la grammaire, que le *scolasticus* peut aborder la théologie et s'y vouer pendant six nouvelles années, d'ordinaire depuis l'âge de vingt-huit jusqu'à celui de trente-quatre ans, s'il faut croire les indications du P. de Ravignan. Ce plan d'études qui sur le papier en impose par sa solidité et son complet, est en réalité des plus superficiels soit à cause de la routine et des défectuosités de la méthode, soit parce que le cours en est à toute heure interrompu par des exercices d'une dévotion puérile. La marche de l'enseignement est réglée jusque dans ses moindres détails par la *Ratio studiorum :* la plus ancienne édition remonte à 1586; de 1599 à 1832 fut en usage celle adoptée par la cinquième congrégation; aujourd'hui fonctionne celle que révisa le P. Roothaan sans y introduire aucun esprit scientifique: *Ratio atque institutio studiorum Soc. Jes.* — Le cycle de ses travaux littéraires entièrement accompli, le scolastique subit encore une année d'examen où il passe de nouveau par les *Exercices Spirituels* et les autres épreuves du noviciat et doit tout spécialement concentrer ses pensées sur l'*Institutum Soc. Jes.* Quoique depuis son entrée en théologie il ait reçu le titre de *scholasticus formatus* il dépend encore complètement, avant d'avoir obtenu la prêtrise, du général qui peut, suivant son bon plaisir, l'arrêter à ce stade de son développement, le replonger jusque dans les degrés les plus inférieurs ou même le congédier du sein de la compagnie (Bulle de Paul III, 5 juin 1546). Les vœux qu'il prête varient avec la position qu'il occupera dans l'ordre: *scolasticus approbatus*, il n'est lié que par les trois vœux monastiques habituels et encore *soli deo et non homini* ; *coadjutor spiritualis*, il s'engage en outre à se consacrer de toute son âme à l'enseignement de la jeunesse. Les profès des trois et des quatre vœux tiennent un rang supérieur dans la hiérarchie. Le véritable caractère des premiers a par son vague même donné lieu à de nombreuses contestations, mais l'opinion publique a persisté à bon droit à voir en eux les jésuites de robe courte, les affiliés laïques de la compagnie malgré les dénégations de cette dernière et l'article de Bayle (*Dictionnaire historique et critique*, art. *Loyola*). Aujourd'hui il est historiquement prouvé que l'ordre compta dès l'origine des membres qui restèrent extérieurement dans la société laïque, Francesco de Borgia, par exemple, lorsqu'il était encore vice-roi de Catalogne ou Robert Nobilius, qui devint dans la suite cardinal (*Hist. Soc. Jes.*, II, 3). Plus tard et à plusieurs reprises la compagnie elle-même s'est vantée de recruter ses adeptes jusque dans les plus hauts dignitaires civils et même les souverains.

On cite dans le nombre les deux empereurs d'Allemagne Ferdinand II et Ferdinand III, le roi Sigismond de Pologne; les soupçons se sont étendus avec une plus ou moins grande vraisemblance jusqu'au roi de Portugal Jean III, à l'électeur Maximilien de Bavière, voire même à Louis XIV. Les constitutions énumèrent les différents moyens d'attirer des membres aussi précieux, qui servent à l'insu de tous les intérêts de la compagnie et asseyent sur des bases solides sa domination sur la société civile. Les vœux de profession, au lieu d'être déposés solennellement à Rome entre les mains du général, peuvent s'accomplir dans toutes les maisons de l'ordre et même dans des maisons étrangères auprès d'un non-jésuite. On dispense ces affiliés spéciaux et de l'ordination à la prêtrise et du vêtement clérical afin qu'aucun signe extérieur ne trahisse leurs rapports avec la société. Leur noviciat est considérablement abrégé, les « Exercices spirituels » concentrés dans l'espace d'une seule semaine. Des trois vœux monastiques, celui de pauvreté est subordonné aux circonstances, celui de chasteté entendu dans le sens de la pureté dans le mariage, celui seul d'obéissance subsiste dans toute son étendue et toute sa rigueur. Il est enfin loisible au général de séculariser un jésuite déjà consacré à la prêtrise pour le laps de temps exigé par les intérêts de l'ordre. Les profès des quatre vœux contituent le cercle le plus intime de la société, son noyau le plus substantiel; ils sont les parfaits et véritables jésuites, ne peuvent être congédiés de la compagnie sous aucun prétexte et s'appellent *nostri* par opposition aux profès des trois vœux encore désignés sous le nom d'*externi*. Leur nombre est très peu élevé relativement à celui des autres membres de l'ordre. A la mort d'Ignace, ils atteignaient 35; aujourd'hui, il convient d'admettre une proportion de deux sur cent. Les profès des quatre vœux doivent avoir dépassé l'âge de quarante-cinq ans, se distinguer par leurs connaissances et leurs vertus, et avoir victorieusement subi une nouvelle et suprême période d'épreuves qui ne dure pas moins de deux ans. Leur quatrième vœu les engage à une obéissance spéciale envers le pape qui a le droit de les envoyer à toute heure en mission contre les incrédules et les infidèles. Ils habitent dans des maisons particulières dites « maisons professes » où ils sont astreints à la plus rigide pauvreté, dépouillés de toute possession individuelle, inhabiles à tout héritage, inaptes pour toute prébende, eux et leurs communautés. Outre la mission intérieure et extérieure, la sphère d'action des profès comprend l'éducation de la jeunesse, la gestion des intérêts matériels de la compagnie, la direction de conscience auprès des princes et des grands seigneurs. Eux seuls, lors de l'élection du général, possèdent le droit de vote, et c'est dans leur milieu que se recrutent tous les hauts dignitaires de l'ordre. Au sommet de tout l'édifice trône le général, qui occupe dans la société le même rang que le pape dans l'Eglise : celui de vicaire et de parfait représentant de la divinité. Pour chaque province, il est suppléé dans ses fonctions par un provincial, *præpositus provincialis*, qui emploie à son tour pour les résidences et les maisons professes des *præpositi* ou supérieurs,

pour les collèges des recteurs, pour les établissements de novices des *Magistri novitiorum*. Chaque provincial est en outre pourvu d'un *admoniteur* ou *socius* qui le surveille, s'empare de ses papiers en cas de mort subite et rend compte au général de ses actes les plus insignifiants comme de ses plus secrètes pensées, ainsi que de consulteurs chargés de le rappeler en toute occasion au sentiment de ses devoirs. La plupart de ces dignitaires sont soumis à la réélection tous les trois ans ; les supérieurs, d'après une sentence de Loyola, confirmée par Grégoire XIV, dépendent uniquement du bon plaisir du saint-père. Les assistants remplissent auprès du général un rôle identique à celui des consulteurs. Il est désigné en outre pour la direction d'institutions particulières ou la gestion d'affaires matérielles importantes, un certain nombre de préfets : *præfectus studiorum generalium*, *præf. bibliothecæ*, *ecclesiæ*, *concionum*, *lectorum ad mensam*, *refectorii*. Les affaires matérielles, telles que finances, règlement de comptes, procès et contestations juridiques, incombent aux procurateurs, dont le plus influent, celui du général, ne peut, de par la constitution, appartenir à la classe des profès. Enfin les censeurs examinent, dans chaque province, les livres composés par les membres de l'ordre et en réfèrent au général qui, après avoir pris à son tour l'avis des réviseurs, indique les changements qu'il convient d'y introduire et leur en confie l'exécution. Le général est investi d'une autorité absolue et concentre, grâce aux rapports que lui envoient les provinciaux et aux visites auxquelles il est procédé dans les maisons professes, toute force entre ses mains. Il décrète souverainement en matière d'admission et d'expulsion, pourvoit à tous les postes vacants, installe, congédie et déplace ses subordonnés selon son bon plaisir, agrandit ou diminue le cercle de leurs pouvoirs, réintègre dans le sein de la compagnie ceux qui en avaient été bannis, après leur avoir imposé les pénitences jugées nécessaires. Au premier abord, les constitutions semblent restreindre sa toute-puissance, mais il en fixe le sens, les interprète dans les cas douteux, en proclame pour tous ses fils les chapitres les plus essentiels, émet enfin sur leur exécution des ordres catégoriques. Libre de fonder de nouvelles universités et de nouveaux collèges, il n'a cependant le droit de supprimer aucun des anciens. La fortune de la compagnie et sa gestion sont remises entièrement entre ses mains, mais, à l'exception d'une modeste et unique aumône à ses parents, il ne peut ni en donner ni en aliéner aucune parcelle, à moins que l'intérêt commun ne l'y force, impérieusement. Tous ses subordonnés, à un degré quelconque, sont soumis à sa juridiction : il convoque les congrégations générales, les préside et y jouit d'un double vote. Enfin il a, jusque sur son lit de mort, la faculté de désigner le vicaire qui tiendra le gouvernail jusqu'à l'élection de son successeur. Les constitutions prévoient six cas dans lesquels la compagnie est tenue de procéder à la déposition du général : 1° hérésie ; 2° péché mortel, celui surtout de désobéissance ; 3° blessure mortelle faite sciemment à un adversaire ; 4° emploi des revenus des collèges pour la satisfaction de désirs personnels ; 5° abandon desdits re-

venus au préjudice de la compagnie ; 6° aliénation des biens immeubles appartenant à des collèges ou à d'autres maisons de l'ordre. Le général n'a pas le droit de déposer pour toujours un de ses assistants, bien qu'il puisse lui infliger une suspension temporaire. La coupe de son vêtement et le service de sa table, ses dépenses, la somme quotidienne de son travail et de ses pratiques pieuses, bref tout son genre de vie, lui sont prescrits par un confesseur désigné par la compagnie, qui lui sert en même temps d'admoniteur et peut, en cas de besoin urgent, se faire assister par un coadjuteur ou un adjoint. Sa résidence ordinaire lui est assignée à Rome, si bien qu'il ne peut s'en absenter une seule nuit sans être accompagné par un assistant. Il lui est tout aussi peu licite de déposer ses fonctions de son plein gré ou de revêtir, sans l'assentiment de la compagnie, une nouvelle charge, soit temporelle soit spirituelle. Pour d'autres décisions encore, telles que la démission d'un profès des quatre vœux, il est tenu de consulter les assistants, les provinciaux, et d'autres membres de l'ordre. La puissance du général des jésuites est encore restreinte par les congrégations générales dont font partie de droit tous les profès et auxquelles peuvent être conviés les recteurs et les coadjuteurs spirituels. En vertu d'ordonnances rendues par la quatrième de ces congrégations, elles se réunissent non seulement pour l'élection et la déposition du général, mais encore toutes les fois que la nécessité en est reconnue par la majorité des assistants et des provinciaux, ou qu'elle est réclamée par l'assemblée des délégués des provinces qui siège tous les trois ans à Rome, sous la présidence du général. Leur convocation est aussi désagréable aux chefs de l'ordre qu'aux papes celle des conciles : aussi cherchent-ils d'ordinaire à l'éluder par tous les moyens. Lorsqu'il s'agit de procéder à une élection, la congrégation se transforme en un conclave strictement fermé et dont les membres sont astreints pendant toute sa durée à un régime aussi sévère que les cardinaux pendant le choix du successeur de saint Pierre. Aussitôt que le nouveau titulaire a été désigné à la majorité des voix, tous ses collègues se lèvent de leurs sièges et lui témoignent leur vénération en se prosternant à ses genoux et en lui baisant les mains. Il lui est interdit, sous prétexte d'humilité, de se soustraire à cette cérémonie, puisqu'elle ne s'adresse pas à la personne, mais aux fonctions. Le général comparaît également devant la congrégation lorsqu'il se présente pour sa déposition un des six cas énumérés plus haut. S'il est trouvé coupable, il renonce à sa charge et on fait connaître au monde son abdication, mais en en célant avec soin les motifs ; si, au contraire, les griefs sont jugés insuffisants, on s'arrange pour que la congrégation s'occupe d'autres objets et que ces derniers seuls soient portés à l'ordre du jour. Dans la compétence de cette assemblée rentrent également toutes les adjonctions et modifications qu'il convient d'apporter aux constitutions de l'ordre, le général ne pouvant prendre dans ce domaine que des dispositions provisoires. Il lui incombe en outre le choix des assistants, dont chacun représente un certain nombre de

provinces, une *assistentia*. Ces conseillers suprêmes demeurent en fonctions pendant toute la vie d'un général, en contrôlent tous les actes et exercent vis-à-vis de lui un espionnage incessant, sous prétexte de l'aider de leurs lumières. Il peut même arriver que, dans le cas de nécessité urgente, la congrégation choisisse parmi eux le vicaire qui remplacera le général dans toutes ses fonctions et jouira à sa place de l'autorité effective, en ne lui laissant que le titre nominal. En dépit de toutes les restrictions et de toutes les barrières, les pouvoirs du général, depuis la fondation de l'ordre, s'accrurent toujours davantage jusqu'en 1584, où, avec Acquaviva, ils dégénérèrent en un intolérable despotisme. Les jésuites espagnols se plaignirent à cette époque, dans un réquisitoire adressé à Clément VII, de ce que le général, en sa qualité de seigneur des seigneurs, ne fût lié par aucune loi, se crût incapable de toute erreur et en profitât pour élever ou abaisser, écraser ou vivifier toute chose selon son bon plaisir. Des reproches plus amers encore furent formulés avec une impitoyable franchise par Mariana dans son *Discours sur les grands défauts qui sont en la forme du gouvernement des Jésuites* (1594). Entre toutes les vertus recommandées à la compagnie, l'obéissance occupe le rang suprême et unit tous ses membres par un indissoluble lien. Jamais, dans aucun ordre monastique antérieur, elle n'avait été poussée à d'aussi extrêmes limites et ne s'était étendue des actes extérieurs au principe même de la volonté et aux pensées les plus intimes, nulle part le novice n'avait été tenu d'interrompre le trait de plume commencé sur un simple signe de son supérieur. Toute opinion, à supposer qu'elle déplaise à ce dernier, doit être immédiatement rétractée, jaillît-elle d'une conviction ardente ou fût-elle le résultat de longues et sérieuses recherches, tout ordre qui émane de lui exécuté sur-le-champ avec une soumission aveugle, à moins qu'il ne puisse être établi avec une entière certitude que son accomplissement implique un péché mortel. Aux yeux du disciple, la Providence elle-même s'est incarnée dans la personne de son chef, si bien qu'il doit se comporter vis-à-vis de lui aussi passivement qu'un bâton ou un cadavre. Plus il abdique toute individualité, plus il se résigne aux actes qui répugnent le plus invinciblement à sa raison et à sa conscience, plus il croit se conformer aux décrets divins. Une obéissance aussi absolue ne saurait se concevoir sans la rupture complète de tous les liens de famille, de patrie, de nationalité. La compagnie suffit pour absorber les affections de ses membres comme elle limite l'étendue de leurs horizons intellectuels; il sacrifient sur son autel tous leurs autres besoins de cœur et de pensée comme superflus ou même dangereux. Le général Brzozowski ne craignait pas d'écrire au gouvernement russe, en date du 11 septembre 1811 : « Bien que nous comptions quelques étrangers parmi les membres de l'ordre, ils ne possèdent et ne connaissent d'autres principes, d'autres intérêts que ceux de la compagnie dans laquelle ils sont pour toujours incorporés. » Parmi les principes constitutifs de la société, figure également celui-ci que les membres doivent être

exactement connus et comme percés à jour par leurs supérieurs. Les examens journaliers de conscience que prescrivent les règles, servent moins au perfectionnement moral de l'individu qu'à la bonne marche de l'ensemble. Tout est disposé pour qu'à chaque heure de la journée le général puisse se rendre un compte exact des faits et gestes de ses fils dans le monde entier, et même de leurs plus intimes pensées. Le novice, immédiatement après son admission, est prévenu qu'il doit ouvrir son cœur au supérieur de la maison aussi bien qu'à son confesseur, sans lui céler aucune de ses tentations ni aucun de ses plus secrets désirs. Prévenu de l'inquisition constante dont il est l'objet, averti que ses moindres manquements sont de suite rapportés à ses supérieurs, il doit accepter leurs reproches avec une abnégation et une douceur inaltérables. Le compagnon qui lui est perpétuellement assigné et sans lequel il ne peut faire un pas à la promenade, fournit pour un espionnage quotidien une occasion toute trouvée. Le supérieur, au reste, se trouve dans la même dépendance vis-à-vis de ses coadjuteurs, le général, vis-à-vis de ses assistants. Le directeur de chaque maison est enfin tenu de rédiger un catalogue exact de tous les habitants, en les inscrivant d'après leur nom et leur âge, en les caractérisant selon leurs études, leurs occupations, leurs aptitudes matérielles et spirituelles. Ce catalogue, qui est transmis chaque année à Rome, par l'intermédiaire du provincial, est accompagné des *litteræ annuæ*, un journal où sont minutieusement relatés tous les événements de quelque importance pour l'ordre. Tout concorde donc pour dépouiller le jésuite de sa physionomie propre et lui substituer le type normal de la compagnie, la surveillance continuelle à laquelle il est soumis, comme les exercices spirituels auxquels il se livre, les adroites influences qui agissent sur lui à point nommé, comme l'obéissance passive dont il a contracté l'habitude, non seulement pour ses actes extérieurs, mais pour sa vie intime. Il ne pense, ne croit, n'éprouve, ne désire que suivant une méthode identique pour lui comme pour tous ses compagnons ; immuable à travers les siècles, il n'est animé par d'autres passions que par celles qui sont réclamées par les intérêts de sa Compagnie ou tout au moins tolérées par ses supérieurs. Son apparence extérieure elle-même trahit l'empreinte de l'association à laquelle il s'est voué corps et âme. Ainsi, il n'est pas libre de remuer la tête, mais est tenu de la porter droite avec une légère inclination en avant : ses yeux, ordinairement dirigés vers la terre, doivent se lever avec une calme dignité pendant la conversation, sans jamais dépasser toutefois le bas du visage de son interlocuteur, son front n'être contracté par aucune ride, tout son visage ne manifester d'autre impression que celui d'une paix divine. Bref, dans sa démarche, son geste, sa voix, toute sa tenue, le parfait jésuite révélera son austère décence, comme son indifférence vis-à-vis des choses étrangères à l'Ordre (*regulæ modestiæ*). Cette servitude n'est jamais cependant poussée jusqu'au point où les différentes individualités se réduiraient à l'inutile et monotone reproduction d'un seul et même type. La compa-

gnie, tout en courbant les intelligences et les volontés sous une règle inflexible, entend ne négliger aucun des avantages qui pourraient concourir à son but, ne briser aucun ressort, une fois qu'elle en a pénétré le secret. Au rebours d'Augustin, elle prend toujours pour devise la diversité dans l'unité, recherchant avec soin dans chacun de ses membres les aptitudes qui le rendront propre à tel ou tel rôle, réussissant, tout en lui laissant suivre en apparence ses propres voies, à l'employer pour l'œuvre commune et à lui assigner dans l'organisme général sa place déterminée. De cette sûreté de coup d'œil chez les chefs découle chez les subordonnés cette richesse d'activités et de talents qui tournent au profit de l'Ordre et le distinguent heureusement de ses rivaux. Macaulay a dépeint avec son éclat et son abondance ordinaires, cette souplesse de la compagnie ainsi que l'absolu sacrifice des individus à la gloire de l'ensemble (*Hist. d'Angleterre*, VI). « Aucune association religieuse n'a produit dans des sphères aussi diverses un nombre aussi considérable d'hommes éminents, aucune n'a étendu le champ de son activité sur d'aussi vastes espaces, chez aucune il n'a existé une aussi parfaite unité de sentiment et d'action. On ne pourrait citer aucune région du globe, aucun domaine de la vie spéculative ou pratique où ne se soient pas rencontrés des membres de la compagnie de Jésus. Ils inspirèrent les conseils des rois, déchiffrèrent des inscriptions latines, observèrent les mouvements des satellites de Jupiter, publièrent des bibliothèques entières sur l'histoire, la controverse, la casuistique, des traités d'optique, des odes imitées d'Alcée, des éditions des Pères, des madrigaux, des catéchismes et des diatribes. L'éducation libérale de la jeunesse se concentra presque uniquement entre leurs mains et fut dirigée par eux avec une spécieuse habileté. Ils paraissent avoir découvert le point exact où peut être poussée la culture intellectuelle sans entraîner le risque d'une émancipation des esprits. Leurs ennemis eux-mêmes furent forcés d'avouer que dans l'art de former et de gouverner l'adolescence, ils ne connaissaient pas de rivaux. Ils cultivèrent avec la même persévérance et le même succès l'éloquence de la chaire, et s'appliquèrent avec plus d'assiduité et de bonheur encore aux pratiques du confessionnal. Dans toute l'Europe catholique, les secrets des gouvernements comme ceux de toute famille un peu influente furent commis à leur garde. Ils se glissèrent d'une contrée protestante à l'autre, sous d'innombrables déguisements, comme joyeux cavaliers aussi bien que comme simples paysans ou prédicateurs puritains. Ils se rendirent dans des pays qu'avant eux ni l'intérêt mercantile ni la curiosité scientifique n'avaient poussé aucun étranger à explorer. On les rencontra, par exemple, revêtus de la robe du mandarin et surveillant à Pékin les travaux de l'observatoire, ou encore la pioche à la main, enseignant les rudiments de l'agriculture aux sauvages du Paraguay ; mais quelles que pussent être leurs occupations ou leur résidence, leur esprit demeurait le même, celui d'un entier dévouement à la cause commune, d'une obéissance implicite à l'autorité

centrale. Aucun d'eux n'avait choisi de son plein gré sa vocation ou sa demeure. Que le jésuite vécût sous l'équateur ou le pôle arctique, que sa vie se passât à arranger des camées et à collationner des manuscrits au Vatican, ou à persuader aux sauvages complètement nus de l'hémisphère austral de ne pas se manger les uns les autres, peu importait, il abandonnait ces matières avec une obéissance passive à la décision d'autrui. Qu'on eût besoin de lui à Lima, il traversait l'Atlantique sur le prochain vaisseau en partance ; à Bagdad, il faisait partie de la prochaine caravane qui sillonnait le désert. Lors même que son ministère était réclamé dans un pays où son existence était moins sûre que celle des loups, où le simple fait d'aborder constituait un crime, où les têtes et les membres de ses frères cloués sur la place publique, lui montraient le sort qu'il avait à attendre, il n'en acceptait pas moins son sort sans hésitation comme sans murmure.» Cette absolue subordination des individus au bien général peut même aller jusqu'à la plus noire ingratitude. Saint-Simon à propos du Père Tellier, le terrible confesseur de Louis XIV, qui mourut à la Flèche, ulcéré des dédains et des outrages qu'il eut à subir de la part de ses anciens protégés, s'exprime en ces termes : « Les jésuites espions les uns des autres et jaloux et envieux de ceux qui ont le secret, l'autorité et la considération qu'elle leur donne bien au-dessus des provinciaux et des autres supérieurs, sont encore merveilleusement ingrats envers ceux mêmes qui, ayant été dans les premières places ou qui, ayant servi leur compagnie avec le plus grand travail et le plus de succès, lui deviennent inutiles par leur âge ou par leurs infirmités. Ils les regardent alors avec mépris et bien loin des égards pour leur âge, leurs services et leur mérite, ils les laissent dans la plus triste solitude et leur plaignent tout jusqu'à la nourriture » (*Mémoires*, XVI, p. 204). L'organisme de la compagnie qui, à travers toutes ses ramifications, s'inspire d'une pensée unique et trahit un profond calcul jusque dans ses détails les plus insignifiants en apparence, vise moins au développement de la vie intérieure qu'à l'action immédiate; son théâtre est moins la cellule du moine que le monde dans sa diversité et sa plénitude, son but, la restauration et la propagation du catholicisme du moyen âge, l'absolue domination de l'Eglise sur l'Etat et la société laïque. La compagnie se distingue en outre par son opportunisme : elle réduit la science et la religion au rang d'utiles auxiliaires pour atteindre le but suprême et adopte pour maxime favorite : « La fin justifie les moyens », sans reculer devant aucune conséquence. Après l'obéissance, la vertu la plus soigneusement cultivée au sein de l'ordre est la mesure ; l'ascétisme lui-même et les pratiques dévotes sont soumis dans leur exercice à la volonté du supérieur pour qu'il ne se consume en vain aucune force soit du corps, soit de l'esprit. Procédons à une rapide énumération des sphères dans lesquelles se déploie l'activité de la compagnie. En première ligne nous rencontrons les missions chez les peuples païens, inaugurées en 1524, dans les Indes Orientales, par l'un des premiers compagnons d'Ignace, qui réalisa en même temps dans sa

perfection le type apostolique de l'ordre, François-Xavier; poursuivies depuis lors sans relâche dans les deux hémisphères par ses successeurs, avec une habileté et une persévérance qui leur ont valu les éloges des historiens et des penseurs protestants les plus illustres : Leibnitz, A. de Haller, Herder, A. de Humboldt, L. de Ranke, Guizot, Bancroft. François-Xavier avait choisi pour théâtre de sa propagande le Malabar d'abord, puis le Japon, et y avait opéré des conversions innombrables, mais dont la profondeur a été rendue suspecte par leur rapidité même. La Chine fut attaquée en 1584 par Matthieu Ricci, suivant une méthode originale et que n'auraient jamais soupçonnée les premiers missionnaires chrétiens : elle consistait, en effet, dans la prise par lui du costume de mandarin, l'intercalation du catéchisme dans un enseignement astronomique, la fabrication de toute une littérature apocryphe pour établir l'accord de l'Evangile avec la morale de Confucius. Tous les dogmes spécifiques du christianisme étaient soigneusement éliminés pour ne laisser place qu'aux grands préceptes de la religion naturelle; aux cérémonies catholiques s'unissaient dans un bizarre amalgame l'adoration du philosophe national et le culte des ancêtres. Au Malabar le même système d'accommodation aboutit à l'apologie des castes, à l'adoption par le jésuite Nobili des coutumes et préjugés brahmaniques, au maintien de toutes les infériorités qui pesaient sur les parias malgré leur admission dans l'Eglise. Des pratiques aussi contraires au véritable esprit du christianisme ne tardèrent pas à être dévoilées en Europe par les membres des autres ordres monastiques qui avaient eu à souffrir des intrigues de la société et de sa jalouse ambition, tout particulièrement les dominicains et les franciscains. Les mauvais procédés contre les missionnaires qui refusaient de se courber devant son autorité ou lui portaient ombrage, les calomnies qu'elle répandit sur eux pour les rendre suspects aux monarques indigènes ou à l'inquisition d'Espagne et de Portugal, ses sourdes machinations et ses révoltes ouvertes contre le saint-siège, après avoir donné lieu à des plaintes nombreuses (Mémoire adressé à Innocent XI par le secrétaire de la propagande, le P. Cerri; *Etat présent de l'Eglise romaine*, Amsterdam, 1716; *Morale pratique des Jésuites*, Amsterdam, 1745) éclatèrent sous leur jour le plus odieux dans la longue controverse sur les rites de la Chine et du Malabar, soulevée par les dominicains en 1645 sous le pontificat d'Innocent X, tranchée à leur avantage en 1741 sous celui de Benoît XIV par la bulle *Immensa Pastorum* et signalée entre autres par les lugubres épisodes du cardinal de Tournon et du P. Norbert. L'œuvre de prosélytisme entreprise par la société dans le nouveau monde fut couronnée d'un succès encore plus considérable. Les jésuites, après avoir été admis en 1549 au Brésil, pénétrèrent en 1586 dans le Paraguay et obtinrent en 1610 du roi d'Espagne l'autorisation de grouper les Indiens en un Etat modèle. L'habileté systématique avec laquelle les profanes furent écartés des nouvelles « Réductions » contribua pour une large part à leur bonne renommée. Plusieurs écrivains du dix-huitième siècle, malgré leur hostilité habi-

tuelle contre l'Eglise romaine (Montesquieu, Buffon, Raynal, Herder, Robertson) ont célébré à l'envi les vertus des révérends Pères, leurs capacités pédagogiques, la filiale affection dont les entouraient leurs sujets ; mais le pays ne leur était connu que par les seules relations de la compagnie, et des narrateurs mieux renseignés n'eurent pas de peine à établir que ce paradis terrestre ne subsistait qu'à la condition d'entretenir les habitants dans un état de minorité perpétuelle et de dépendance absolue. En réalité et malgré la douceur plus ou moins grande dont on usait à leur égard, les Indiens demeuraient les très obéissants serviteurs de la compagnie et travaillaient uniquement à son profit. Parmi les reproches adressés aux révérends Pères, celui d'avidité figure en effet au premier rang. Aquaviva, sous le prétexte de servir plus efficacement les progrès de la foi, obtint de Grégoire XIII, pour ses fils, le monopole du commerce dans les deux Indes. Outre l'industrie religieuse à laquelle ils se livraient au moyen de la fabrication et de la vente de rosaires miraculeux et d'amulettes préservatrices, d'eau de Xavier et de reliques d'Ignace, les membres de la société firent au commerce laïque dans les colonies et les ports de mer une concurrence si active que leurs factoreries finirent par couvrir les deux hémisphères, leurs vaisseaux par sillonner l'Océan dans toutes les directions. Entre beaucoup de témoignages que nous pourrions reproduire, nous nous contenterons de citer celui de l'évêque espagnol Palafox dans sa lettre accusatrice à Innocent X (1649) : « Quel autre ordre religieux a jamais tenu à l'exemple des jésuites une banque dans l'Eglise, prêté de l'argent à gros intérêt et converti pour la honte suprême de ses membres ses maisons professes en magasins de la chair et en dépôts où abonde toute espèce de marchandises ? Quel autre ordre a jamais fait banqueroute après avoir rempli l'univers entier de son commerce sur terre et sur mer et de ses conventions mercantiles au grand étonnement des laïques et à leur plus grand scandale ? La grande cité de Séville tout entière est en larmes, très saint Père; les veuves de toute la contrée, les pupilles, les orphelins, les laïques de toute classe ainsi que les prêtres honnêtes se plaignent hautement de la grossière tromperie dont ils ont été les victimes de la part des jésuites : Ces derniers n'ont-ils pas réussi à tirer d'eux plus de quatre cent mille ducats pour les dépenser dans des entreprises particulières et aboutir à une faillite frauduleuse ? Que diront donc à l'ouïe de ces lamentations réitérées les Hollandais hérétiques qui trafiquent régulièrement dans cette province et sur les rivages voisins ? Que diront les Allemands luthériens qui se glorifient à bon droit de leur franchise et de leur fidélité à toute épreuve ? » L'irritation contre les révérends Pères atteignit un tel degré et les scandales se multiplièrent dans de si effrayantes proportions qu'Urbain VIII et Clément X leur interdirent par des bulles spéciales de se livrer au commerce sous peine d'encourir les plus sévères condamnations. Des ressources plus lucratives encore s'ouvrirent à la société par les donations des fidèles et la captation de riches héritages. Cette poursuite fut poussée avec une telle avidité que Suarez

ne réussit à disculper ses confrères des reproches qui les assaillaient de toute part qu'en établissant une distinction quelque peu subtile entre l'ordre pris dans son ensemble et quelques membres indignes (*De Relig.*, VI). Les inculpés pouvaient au reste s'appuyer sur l'autorité de Loyola lui-même, très peu scrupuleux sur le choix des moyens aussitôt qu'il s'agissait des intérêts de sa compagnie. Malgré cette soif excessive du lucre et beaucoup d'autres défectuosités, nous ne sommes nullement insensibles aux grands côtés de l'œuvre missionnaire accomplie par la société de Jésus : nous convenons volontiers avec Bancroft de l'abnégation et de l'héroïsme déployés par le P. Charlevoix et plusieurs autres de ses confrères au milieu des Indiens des prairies, nous saluons en eux avec A. de Humboldt les pionniers de la civilisation dans le nord comme dans le sud de l'Amérique, nous souscrivons enfin à ces paroles de Ranke : « Les jésuites progressèrent en Orient dans des proportions auxquelles on n'aurait jamais pu s'attendre et réussirent à vaincre, tout au moins dans une large mesure, la résistance de religions nationales parvenues à un haut degré de développement (*Papes*, II, 493). D'autre part nous attacherons une très sérieuse valeur au jugement beaucoup moins favorable de Dollinger, parce qu'il se préoccupe moins des faits eux-mêmes que de leur esprit générateur : « Une expérience de trois siècles » dit le professeur de Munich, « montre que les jésuites n'ont pas eu la main heureuse et que la bénédiction de Dieu n'a point reposé sur leurs entreprises. Ils construisent avec zèle et entrain, mais il suffit d'un coup de vent pour renverser l'édifice, d'une tempête pour en balayer jusqu'aux fondements, ou s'il vieillit, il s'écroule de lui-même par sa pourriture intérieure. On peut leur appliquer en toute justesse le proverbe oriental sur le Turc : Où le Turc a posé le pied, l'herbe ne croît plus. Les missions au Japon, au Paraguay, parmi les sauvages de l'Amérique du Nord se sont depuis longtemps évanouies. Autrefois dans la lointaine Abyssinie (1625) ils avaient presque réussi à établir leur domination, mais neuf années ne s'étaient pas écoulées que leur œuvre succombait assez complètement pour leur interdire tout espoir de retour. Leurs travaux difficultueux de propagande dans le Levant, l'Archipel grec, l'Egypte, la Crimée, quelle trace en reste-t-il aujourd'hui ? A peine le souvenir de leur existence s'est-il conservé sur les lieux mêmes » (Septième conférence sur la Réunion des Eglises, 1872). Dans les pays chrétiens les jésuites se mirent à la tête de la contre-réformation et entreprirent de venger l'Eglise romaine du discrédit où dans la première moitié du seizième siècle elle était tombée auprès de ses propres adeptes. Les différents offices sacerdotaux avaient été singulièrement négligés dans la période qui avait précédé la Réformation ; les membres de la société, pour les remettre en honneur, s'y astreignirent avec un infatigable dévouement. Munis par Paul III (27 décembre 1540) de pleins pouvoirs pour prêcher dans les églises et les rues, administrer les sacrements, entendre les confessions, absoudre même dans les cas réservés au saint-siège, sauf ceux mentionnés dans la bulle de la

sainte cène, ils furent encore affranchis en 1545 par la bulle *Cum inter cunctas* de toutes les occupations qui auraient dévoré leur temps en pure perte et demeuraient cependant imposées aux autres ordres, telles que chant des heures canoniques, participation aux prières et processions. Libres désormais de consacrer toutes leurs forces à leur œuvre de propagande, ils choisirent comme leur levier le plus efficace la confession, et tâchèrent de gagner la confiance des grands et des princes. Il leur suffit d'un laps de temps rapide pour parvenir à leur but et posséder dans toute l'Europe catholique la direction spirituelle de la noblesse et de la riche bourgeoisie. En mainte occasion critique leur influence dépassa la sphère religieuse pour déterminer la politique d'un souverain, susciter des mesures compressives, provoquer des révolutions, imprimer à la physionomie d'un peuple un caractère ineffaçable : nous nous bornerons à rappeler le crédit dont jouirent auprès de Ferdinand II Lamormain, de Charles II et de Philippe V d'Espagne, Nithard et d'Aubenton, de Jacques II Peter, de Louis XIV les Pères de la Chaise et Tellier. Les membres de la compagnie qui s'adonnèrent à cette vocation y furent préparés par des soins aussi intelligents qu'assidus; aucun détail ne fut laissé au hasard, tous les cas, même les plus extraordinaires et les plus subtils, prévus et réglés d'avance conformément à la tradition, toutes les décisions appuyées sur des paroles et des exemples empruntés à la Vie des Saints, une méthode et des formes identiques observées pour le questionnaire aussi bien que pour l'absolution et le sacrement de la pénitence. La plus stricte réserve fut recommandée vis-à-vis du sexe féminin. Les instructions interdisent dans les termes les plus formels toute visite sauf dans les cas suivants, *casus necessitatis :* 1° lorsque la dame appartient à la haute noblesse et jouit d'une influence considérable; 2° lorsqu'elle a rendu à la compagnie des services éminents; 3° lorsqu'on peut supposer avec quelque vraisemblance que la chose ne sera pas désagréable au mari; mais le droit de semblables visites reste limité au seul provincial. Enfin le secret absolu de la confession fut enjoint en 1590 à tous les membres de l'ordre par Aquaviva dans une circulaire solennelle, l'opinion contraire expressément condamnée en vertu de laquelle, dans des circonstances aussi rares qu'extraordinaires, on aurait pu, en dehors du confessionnal, faire usage de révélations obtenues par son moyen. La compagnie, grâce au zèle et à la souplesse de ses agents, remit cette pratique en honneur dans toute la catholicité, si bien qu'aujourd'hui encore elle demeure une arme des plus efficaces pour tenir les fidèles sous le joug et les diriger, malgré la différence des pays et des conditions, suivant une volonté unique. On connaît cet exorde d'un prédicateur qui faisait une tournée de mission sous Louis XIV : « La confession ou l'enfer. » La prédication, cultivée avec succès par plusieurs membres de l'ordre, reçut d'eux un but pratique, immédiat : pousser à la vie dévote, à l'accomplissement d'œuvres pies, au fréquent usage du confessionnal. La superstition mariolâtre rencontra en eux des fauteurs aussi passionnés que persévérants. Déjà en 1522,

dans l'abbaye de Montserrat, Loyola s'était sacré chevalier de la Vierge ; ses disciples, à son imitation, vénérèrent en elle leur guide, leur patronne, leur premier et céleste fondateur. Nieremberg écrivit en 1648 les *Trophées de Marie*, Barri, *Le Paradis ouvert à Philagie par Cent dévotions et la Mère de Dieu*, Alphonse de Liguori, *Les Splendeurs de Marie*. Escobar et plusieurs de ses confrères en casuistique placèrent également leurs œuvres sous le vocable de la Vierge ; Hippolyte Marracci comptait en 1650 dans sa *Bibliotheca Mariana* plus de trois cents jésuites qui avaient célébré dans des traités spéciaux le culte de la Vierge. La fraude pieuse leur vint en aide pour multiplier les reliques dans la proportion où les réclamaient les fidèles ; en 1597, à Munich, lors de l'inauguration de l'église Saint-Michel, ils apportèrent en grande pompe le voile de Marie et plusieurs fragments de son peigne, ainsi que des boucles de ses cheveux, et instituèrent des messes particulières en leur honneur ; en 1673, un membre de l'ordre, Gumpenberg, énuméra dans son *Atlas Marianus* plus de deux cents images miraculeuses de Marie, dont la moitié se trouvait en Allemagne ; d'autres sociétaires fondèrent une confrérie du « Scapulaire » qui se recrutait parmi les hommes d'âge mûr et les personnages d'élite, et se proposait de glorifier une vision de la Vierge dont avait été honoré en 1521 le général des carmélites ; en 1588, au plus fort de leurs querelles avec les dominicains au sujet de l'Immaculée-Conception, ils pratiquèrent dans la « Sainte Colline » de Grenade des fouilles aussi opportunes pour leurs intérêts immédiats, qu'abondantes en reliques mariolâtres. Les docteurs actuels de la compagnie ont réussi par leurs aberrations à surpasser leurs devanciers. Un professeur du séminaire de Paderborn, Oswald, écrivait en 1850 dans sa *Mariolâtrie dogmatique*, que les clercs, en récompense de leur virginité, obtiendraient dans l'Eucharistie, avec le corps du Christ, la chair et le lait de la Vierge ; l'évêque de Bruges, Malou, que Marie ne faisait pas seulement partie intégrante de la Trinité, mais était égale au Père et supérieure sur quelques points au Fils ; Aug. Nicolas, que Dieu n'aurait pu créer le monde sans son concours, et qu'avec elle s'écroulerait tout l'édifice chrétien (1856, *La Vierge Marie et le plan divin*). La mariolâtrie ne suffit pas pour absorber les forces dévotes de l'ordre : il n'est aucune superstition, si grossière et si répugnante qu'elle paraisse, qui n'ait rencontré parmi ses membres de zélés défenseurs. Bellarmin prit sous son patronage les indulgences avec tout leur cortège d'abus ; Lainez déclara au concile de Trente que les images possédaient par elles-mêmes et indépendamment des personnes qu'elles représentaient, une vertu propre, et avaient droit à une adoration spéciale ; Canisius et après lui Escobar, mirent les *Agni Dei* en cire exactement sur le même pied que Jésus ; Loyola, entre toutes les reliques, cultiva de préférence les plus sujettes à caution, telles que celles des onze mille Vierges. Il n'est pas étonnant que dans de semblables dispositions d'esprit, François-Xavier et Ignace n'aient été promptement élevés au rang de thaumaturges, et que leurs disciples, dans leur gratitude exaltée, ne les aient entourés

peu de temps après leur mort, d'une auréole miraculeuse. Leurs légendes, à en juger par la biographie de Ribadeneira (*Vita Ignatii Loyolæ*, 1572), abondent en prodiges plus absurdes les uns que les autres, mais sont dépourvues de tout sentiment religieux comme de toute poésie. Après le ciel, l'enfer. La compagnie, comme le prouvent les nombreuses réimpressions du livre de Del Rio, *Disquisitionum magicarum Libri sex* 1755, entreprises sous ses auspices, se complut dans les exorcismes démoniaques et les procès de sorcières. Elle se montra également inépuisable dans les inventions pieuses de tout genre : jeûnes, processions, pèlerinages, et ne recula pour en assurer le succès devant aucun charlatanisme. Parmi les dévotions qu'elle prit sous son patronage, les plus célèbres sont celles du Sacré Cœur de Marie, née en 1646 du rêve d'une religieuse, Marie des Vallées, et du Sacré-Cœur de Jésus, dont la première impulsion partit au dix-huitième siècle d'une autre nonne visionnaire, Marie Alacoque. — Enfin il n'avait point échappé à l'esprit perspicace de Loyola, que l'avenir de son ordre dépendait de l'ascendant qu'il exercerait sur les générations nouvelles; l'éducation de la jeunesse figura au premier rang des tâches auxquelles s'astreignirent les jésuites par leur vœu de noviciat. Au rebours des docteurs évangéliques, ils s'inquiétèrent peu cependant de l'instruction populaire; les *Regulæ communes* déclarent que pour les coadjuteurs temporels la lecture et l'écriture sont pleinement suffisantes et que la modestie en Christ vaut mieux qu'une fausse science. Ils revendiquèrent comme leurs seuls élèves les fils de famille et s'efforcèrent d'imprimer un cachet indélébile à tous ceux qu'appelait à un rôle considérable dans l'Etat ou l'Eglise leur talent ou leur naissance. En pédagogie ils ne se soucièrent nullement d'ouvrir des voies nouvelles. L'humanisme avait au seizième siècle préparé la réforme religieuse par la saine direction qu'il avait donnée à l'étude des saints Livres et aux recherches philologiques, ou bien dans son enthousiasme pour l'antiquité retrouvée il avait, malgré son respect extérieur pour l'Eglise romaine, favorisé une incrédulité latente et ressuscité l'ésotérisme païen. Les jésuites, loin d'émettre en ce domaine quelque idée créatrice, ne songèrent qu'à renouer la chaîne du moyen âge et à perpétuer le joug des traditions scolastiques. De 1584 jusqu'à nos jours, la *Ratio Studiorum* est demeurée avec d'insignifiantes modifications une norme toute-puissante, et il est suivi dans tous les collèges un plan uniforme qui part des premiers éléments des connaissances, pour en atteindre avec la théologie les plus hauts sommets. Les stades parcourus sont au nombre de cinq : grammaire, humanités, rhétorique, philosophie, théologie. Cet enseignement à tous ses degrés revêt un caractère mécanique et formel où la mémoire joue un rôle de beaucoup supérieur au raisonnement; le résultat suprême, auquel il est visé avec une tenace énergie, se résume dans la destruction chez l'élève de toute individualité comme de tout esprit d'examen. Quant aux diverses branches, les langues classiques sont cultivées suivant une routine qui autrefois, avec des élèves d'élite, a pu donner de brillants résultats matériels,

mais qui est aujourd'hui condamnée par les saines méthodes philologiques; l'histoire est falsifiée pour la plus grande gloire de l'ordre et pour servir les mêmes intérêts auxquels obéirent les Bollandistes; les mathématiques et les sciences naturelles, avec le gigantesque essor qu'elles ont pris dans notre siècle, tiennent dans leurs programmes une place toujours plus dérisoire; la philosophie et la théologie, malgré toutes les déclamations et les disputes formelles, manquent de la véritable liberté et s'en tiennent aux catégories de l'Aristote scolastique et à la Somme de Saint-Thomas-d'Aquin comme à deux autorités irréfragables. Il existe toujours au collège germanique un *Inferno*, un rayon pour les livres hérétiques qu'à de rares intervalles et pour une citation déterminée peut consulter le bibliothécaire, mais dont la lecture par les élèves demeure sévèrement interdite. La compagnie, dans les polémiques qu'elle est appelée à soutenir, se plaît à énumérer les noms des hommes illustres qui ont fréquenté ses collèges, y compris Voltaire et Molière, ainsi que les témoignages flatteurs qu'elle a reçus d'écrivains protestants. L'esprit qui l'anime n'en reste pas moins un esprit de mort aussi hostile à la science qu'à l'Evangile, et qui ne laisse à ses adeptes d'autre choix qu'entre l'incrédulité et la superstition. Nous formulerons sur l'activité exercée par la compagnie dans la sphère pédagogique un verdict indulgent, en affirmant que ses collèges, peut-être excellents au seizième siècle, étaient déjà tombés au dix-huitième dans un état d'infériorité marquée à cause de leur immutabilité même, et qu'ils constituent aujourd'hui pour toute éducation sérieuse et libérale un véritable danger. Le rôle joué par l'ordre dans les controverses théologiques se réduisit à un fidèle commentaire du vœu d'obéissance auquel ses membres s'étaient engagés vis-à-vis du saint-siège; en toute occasion leur antagonisme contre la Réforme s'énonça de la manière la plus tranchante. Au concile de Trente ce furent Lainez et Salmeron qui firent prévaloir contre d'autres Pères plus soucieux de l'enseignement biblique la conception de la justification qui favorisait le plus le mérite des œuvres, et se rapprochait davantage de la tradition scolastique : les mêmes orateurs glorifièrent l'Immaculée conception contre les franciscains. Le pélagianisme rencontra en eux de zélés défenseurs par haine des protestants qui professaient l'augustinisme strict. En 1560 les jésuites de Cologne se prononcèrent pour la volonté humaine contre la grâce divine dans la *Censura de præcipuis doctrinæ capitibus;* en 1586 Aquaviva s'efforça d'atténuer dans la *Ratio Studiorum* les sentences par trop nettes contre le libre arbitre émises par Thomas d'Aquin; en 1588, Molina s'engagea plus avant encore dans cette voie et souleva par ses propositions si vertement relevées en 1640 par Jansénius l'une des plus longues et des plus ardues controverses dont les annales théologiques aient gardé le souvenir; une année auparavant deux jésuites de Louvain, Léonard Less et Jean Hamel avaient nié l'inspiration immédiate et littérale des Ecritures pour ébranler le principe formel sur lequel reposait le protestantisme. La pensée maîtresse

qui anima la compagnie ressort de ce seul fait que ses membres excellèrent avant tout dans la polémique : il n'est besoin pour s'en convaincre que de citer les noms de Bellarmin, de Becanus, de Gretser, de Valentia. Les mêmes docteurs ne se montrèrent pas moins ardents toutes les fois qu'il s'agit d'accroître les prérogatives du saint-siège aux dépens de celles de l'épiscopat ou de la monarchie laïque. A Trente, Lainez qui dans son discours du 16 juin 1563 contestait à l'Assemblée son droit de réforme et déconseillait la tenue régulière d'assemblées provinciales, pour ne pas éveiller chez leurs membres l'esprit de nationalité, nia également l'institution divine des évêques et prétendit qu'ils ne pouvaient se passer pour leur ministère de la médiation pontificale. Les abus les plus scandaleux, tels que les annates et les indulgences, rencontrèrent en lui un avocat aussi tenace que subtil ; il ne vit pour le clergé d'autre moyen de relèvement que l'éducation dans des séminaires placés sous la surveillance directe de sa compagnie, et s'il fit adopter pour la résidence une résolution ambiguë, ce fut afin que les prélats dépouillés de tout crédit dans leurs diocèses, se trouvassent vis-à-vis de Rome dans un état de dépendance absolue. Les doctrines du moyen âge en vertu desquelles les souverains étaient soumis au pape même pour les choses temporelles, furent reprises au seizième siècle avec une passion et une énergie nouvelles par tous leurs coryphées : Bellarmin, Cornelius a Lapide, Ozorius, Santarelli. L'infaillibilité pontificale, qui ne s'était jusqu'alors produite au sein de l'Eglise que comme une *pia sententia*, fut élevée par eux à la hauteur d'un dogme catégorique qui infirmait les commandements de la loi morale aussi bien que les décrets des conciles œcuméniques. Bellarmin ne craignit pas de proclamer avec sa hardiesse habituelle que dans la sphère morale comme dans toutes les autres, ce que le pape prescrit est absolument bon, ce qu'il interdit absolument mauvais, et qu'en conséquence un fidèle ne saurait commettre de péché en obéissant aveuglément aux ordres de Rome malgré les protestations de sa propre conscience. En même temps la compagnie réalisait son premier but et continuait à affirmer dans tous les domaines son irréconciliable antagonisme avec le principe protestant. Le temps n'a point modifié l'esprit qui l'anime : des déclarations toutes semblables à celles de Bellarmin ont reparu au dix-neuvième siècle dans l'ouvrage du Père Liberatore et peuvent se lire quotidiennement dans les *Feuilles de Maria Laach* ou la *Civilta Catholica*. La compagnie, pour placer l'autorité du saint-siège au-dessus de toute contestation, reprit à l'endroit de la puissance laïque les thèses formulées au moyen âge par Grégoire VII et Innocent III. Lainez, au concile de Trente et dans ce même discours du 16 juin où il demandait de restreindre les droits de l'épiscopat, prétendit que la puissance pontificale émanait directement de l'institution divine, tandis que celle des princes ne reposait que sur le consentement populaire. Les plus habiles écrivains de la société ne travaillèrent à une bizarre alliance de la démocratie avec les principes théocratiques que pour aboutir à

cette conclusion : l'Eglise ne possède pas seulement le droit de déclarer déchus du trône les monarques acatholiques, les tyrans, mais elle est encore tenue d'encourager leurs sujets dans leur désobéissance. Bellarmin fit en 1610 de ces déductions le thème de son célèbre livre sur la puissance pontificale ; Rossæus les avait déjà exposées en 1592 dans un écrit d'abord pseudonyme : *De justa reipublicæ christianæ in reges impios et hereticos auctoritate* ; Mariana en 1599, avec autant d'éclat que de crudité dans son *Miroir du Prince*, un traité destiné avec l'approbation de Philippe II à l'éducation du prince des Asturies, depuis Philippe III ; Robert Parson en fit contre Elisabeth d'Angleterre un aussi fréquent usage que les prédicateurs de la Ligue contre Henri III et Henri IV. Le même ordre qui de nos jours s'impose aux souverains absolus comme le plus solide défenseur de leurs prérogatives et leur seul auxiliaire efficace contre la Révolution, ne craignit pas d'émettre au seizième siècle les doctrines les plus anarchiques et de revendiquer le droit des peuples à l'insurrection contre les monarques qui se refusaient à lui servir à lui-même de dociles instruments. A vrai dire un examen un peu sérieux montre que cette contradiction n'est qu'apparente. La compagnie, à travers toutes ses vicissitudes politiques, n'a été guidée que par l'intérêt de sa propre domination : toutes les autres considérations ont été pour elle secondaires et se sont modifiées avec les époques, les pays et les personnes. Le saint-siège lui-même les aurait pour adversaires le jour où il s'aviserait de séparer sa cause de la leur et de s'affranchir d'un joug d'autant plus dur qu'il se dissimule sous des marques plus abondantes de respect extérieur. De la théorie à l'application la distance était aisée à franchir : pendant tout le cours du seizième et du dix-septième siècles le régicide, condamné par un décret spécial du concile de Constance, fut remis en honneur dans toute une série d'écrits qui émanèrent des membres les plus influents de l'ordre. La fin ne cessa pas pour eux de justifier les moyens en présence des plus horribles forfaits, pourvu qu'ils servîssent les intérêts de leur compagnie. Mariana et Ribadeneira entre autres prodiguèrent les éloges à Jacques Clément, le meurtrier d'Henri III. Celui du prince d'Orange, Balthasar Gérard, avoua dans son interrogatoire qu'il avait été encouragé dans ses desseins homicides par un jésuite de Trèves. Châtel qui en 1594 commit une tentative d'assassinat sur Henri IV, également élevé dans un collège de la société, avait reçu de ses maîtres l'enseignement que d'après les lois divines et humaines, il était licite de tuer un tyran, un monarque privé de l'absolution pontificale. Aussi le parlement de Paris ne fit-il qu'exercer un acte de justice en suspendant au gibet le recteur du collège de Clermont, le jésuite Guignard, l'auteur de plusieurs livres défendus, dans lesquels après avoir justifié la catastrophe de Henri III, il prophétisait en termes peu couverts celle de son successeur. Les échos de ces maximes détestables retentirent pendant toute la durée du procès de Ravaillac. Aquaviva, tout en reconnaissant la défaite morale qu'elles avaient attirée sur son ordre, loin de les désavouer comme scandaleuses, se

borna en 1644 à en interdire l'emploi dans des consultations, des dialogues ou des écrits sous peine de l'excommunication majeure. Nous renverrons pour tout ce qui concerne la morale de la compagnie à l'article *Casuistique :* il nous suffira, pour en indiquer les excès, de mentionner l'importance attribuée au probabilisme ou à la restriction mentale et de rappeler la triste célébrité qui s'attache aux noms de Sanchez, de Suarez, de Filluccius, de Busenbaum, d'Escobar. Il nous reste à dérouler dans une rapide esquisse les vicissitudes historiques de l'ordre. Investis par la bulle de Paul III d'immunités et de prérogatives spéciales, ses membres se répandirent promptement dans les villes et les campagnes de l'Italie et s'insinuèrent si avant dans les bonnes grâces de la noblesse que plusieurs dames se soumirent volontairement aux exercices spirituels ; leur actif concours fut assuré au bras séculier et à l'inquisition dans toutes les circonstances où il fut procédé contre l'hérésie. Le jésuite Possevin détermina en 1561 le duc Philibert-Emmanuel aux massacres de Pignerol et des vallées vaudoises. La même année, du 5 au 12 juin s'accomplirent contre les mêmes sectaires, également à l'instigation de la société, les tueries de Calabre. La république de Venise, qui aussitôt après la création de l'ordre en avait accueilli les membres avec une faveur marquée, les expulsa de son territoire en 1606, lorsqu'ils eurent pris parti contre elle dans son différend avec Paul V au sujet des immunités juridiques des clercs. Dans leur courroux, ils lancèrent l'interdit sur ses possessions, nouèrent des intrigues avec ses patriciens mécontents, prêchèrent dans toute la péninsule la guerre sainte et allèrent jusqu'à profiter contre la république récalcitrante du mauvais vouloir de la Porte; mais ils ne parvinrent pas à l'ébranler dans ses résolutions. Au premier rang de leurs adversaires figura l'historien du Concile de Trente, Paolo Sarpi. Lorsque plus tard Venise, épuisée de sa lutte pour l'île de Candie (1669), implora la médiation de la France et du saint-siège, Alexandre VII fit du rappel de la compagnie la condition *sine qua non* de son appui ; il ne réussit pas toutefois à obtenir sa réintégration dans les biens confisqués en 1606 ; la république décida également qu'aucun jésuite ne séjournerait plus de trois ans sur son territoire. Médiocre en Toscane, où elle eut à soutenir des luttes continuelles contre le clergé séculier et les dominicains, l'influence de la compagnie se consolida au contraire à Parme sous les Farnèses et dans le Piémont où elle fournit régulièrement des confesseurs à la famille ducale. Salmeron l'introduisit en 1551 à Naples, où forte de la protection de la noblesse, elle acquit bientôt dans la ville même comme dans le reste du royaume des richesses immenses. Giannone raconte qu'au commencement du dix-septième siècle le nombre de ses collèges ne s'élevait pas à moins de deux cent quatre-vingt-treize. En 1715, après son expulsion des Deux-Siciles, tous ses biens furent mis sous séquestre ; la fermeture en Sardaigne des écoles monacales, ordonnée en 1727 par Victor-Amédée, lui porta un préjudice plus sensible qu'à aucune autre association. En Portugal, Jean III avait accueilli à bras

ouverts les deux représentants de l'ordre que lui avait envoyés Loyola : François-Xavier et Simon Rodriguez. Le premier ne tarda pas à partir pour Goa (1541), mais Rodriguez, qui par sa naissance appartenait lui-même à une des premières familles du royaume, resta dans sa patrie, y recruta des disciples parmi les jeunes gens les plus capables de la noblesse, attira dans ses filets un membre même de la maison régnante, dom Thisoin de Braganza qu'il refusa de libérer malgré les supplications de toute la cour et acquit sur le peuple un rapide crédit par ses prédications et ses aumônes. Jean III, qu'il avait complètement gagné à ses vues, lui octroya, outre d'immenses sommes d'argent, le collège de Coïmbra (1542) où résidèrent bientôt deux cents de ses compagnons, et le nomma précepteur de l'héritier du trône, le futur dom Sébastien (1543). Tous les princes de la famille royale choisirent successivement leurs confesseurs parmi eux et la compagnie réussit par sa modestie hypocrite et son prétendu désintéressement à déjouer toutes les plaintes qu'avaient suscitées son esprit d'intrique et sa trop réelle avidité. Son intervention dans la politique portugaise eut les plus funestes résultats, et il convient de la rendre responsable soit de la déplorable expédition du Maroc dans laquelle succomba dom Sébastien (1578), soit de la conquête du pays par Philippe II qui trouva dans ses membres d'habiles et actifs auxiliaires (1580). Elle n'en sut pas moins se maintenir dans sa précédente position lorsque la maison de Braganza eut été réintégrée sur le trône de ses ancêtres (1640), continua à s'immiscer dans ses tragédies domestiques (abdication d'Alphonse VI et avènement de Pedro II, 23 novembre 1667), et parvint à l'emporter à Rome même sur l'inquisition (affaire du P. Viena, l'un des savants et des prédicateurs les plus renommés de l'ordre, bref de Clément X, 8 octobre 1674). Un membre de la compagnie, le P. Georgel, a tracé de l'influence exercée par elle encore au dix-huitième siècle sur les bords du Tage le tableau suivant : « Il n'y eut pas en Europe, ni même dans les deux hémisphères de pays où la Société de Jésus ait été aussi honorée et aussi puissante, où elle ait jeté d'aussi solides racines que dans les provinces ou les royaumes soumis à la couronne du Portugal. Depuis que François-Xavier par ses miracles eut affermi et étendu le pouvoir de cette couronne au Japon, en Chine, dans les Indes, depuis que les côtes de l'Afrique et les immenses espaces du Brésil eurent été fécondés pour les Portugais, grâce aux travaux, aux sueurs et au sang des missionnaires, la cour de Lisbonne n'a jamais cessé de témoigner à la compagnie une confiance illimitée et de lui prodiguer les marques de faveur. Ses membres ne furent pas seulement investis de la direction des consciences auprès des princes et des princesses de la famille royale, mais le souverain et ses ministres ne prirent jamais une résolution importante avant d'avoir recherché leur avis. Il ne fut pourvu sans leur assentiment à aucun poste dans l'Etat ou dans l'Eglise, si bien que le haut clergé, la noblesse et le peuple rivalisèrent de soumission pour obtenir leur appui et leurs bonnes grâces » (*Mémoire pour servir à l'Histoire des Evénements de la fin du dix-huitième siècle*, 1817).

Leur établissement en Espagne se heurta au début contre les plus graves difficultés. Charles-Quint ne se départit jamais à leur égard d'une froide réserve, Philippe II, malgré son bigotisme, se défia d'eux comme du seul ordre monastique dont il n'eût pu comprendre l'esprit et les visa tout spécialement dans les demandes de réforme qu'il adressa à Sixte-Quint (1588). Leur admission dans les universités d'Alcala et de Salamanque échoua pendant de nombreuses années devant le mauvais vouloir des dominicains. L'illustre dogmatiste Melchior Canus flétrit en eux les précurseurs de l'Antechrist dont il est parlé dans les pastorales (1 Tim. III, 1), son collègue le docte chapelain et bibliothécaire Arias Montanus ne démêla pas avec moins de perspicacité les périls qui résulteraient de leur installation. Toutes les barrières finirent cependant par s'abaisser devant l'audacieuse tenacité de la compagnie: parmi ses premiers et ses plus fidèles protecteurs il convient de mentionner sous le règne de Charles-Quint le duc de Gandia et vice-roi de la Catalogne, François de Borgia qui, après l'avoir reçue en 1529 sur ses terres, devint en 1568 son troisième général. La politique européenne de Philippe II s'accordait trop complètement avec ses propres intérêts pour qu'elle lui gardât rancune de ses dispositions personnelles et ne le servît pas avec vigueur dans sa lutte contre Elisabeth comme dans ses projets ambitieux sur le trône de France et ses négociations avec la Ligue. Aux Pays-Bas elle fournit les champions les plus résolus contre l'hérésie. En 1561 Philippe II avait fait dépendre leur établissement de l'approbation des Etats provinciaux. Malgré le refus catégorique de ceux de Flandre, il n'en fondèrent pas moins des collèges à Anvers et à Louvain grâce à la protection de Marguerite de Parme. Alexandre Farnèse leur ouvrit les portes d'Ypres, de Bruges, de Gand, de Bruxelles, de toutes les grandes villes, et ce fut grâce à leur zèle appuyé sur les bûchers et la hache du bourreau que les provinces du sud, après avoir fortement incliné vers la Réforme, furent conservées pour le saint-siège. Leurs intrigues enlacèrent celles du nord, aussitôt qu'ils en eurent recouvré l'accès: leur premier affilié y pénétra en 1582; trente années plus tard, au dire d'une relation contemporaine citée par Ranke, le nombre des catholiques atteignait déjà trois cent quarante mille. Leurs maximes régicides trouvèrent leur sinistre application à Delft, le 10 juillet 1584, lors du meurtre de Guillaume d'Orange, à Leyde le 27 mai 1598, lors d'une tentative d'assassinat sur Maurice de Nassau. Dans la péninsule ibérique elle-même, où le collège de Saragosse leur servait de maison-mère et de centre, ils eurent continuellement à lutter contre les dominicains qui étaient restés en possession du privilège de fournir des confesseurs aux princes de la maison d'Autriche. Le jésuite Nithard qui, par la faveur de Marie-Anne, veuve de Philippe IV, avait été élevé sous Charles II aux postes de grand-inquisiteur et de premier ministre, ne put se maintenir longtemps devant la haine de la grandesse et dut prendre la route de l'exil. La situation changea à leur avantage avec l'accession d'un prince de Bourbon au trône de Charles-Quint: Louis XIV imposa à Philippe V, comme à tous les au-

tres membres de sa famille, un confesseur jésuite, et l'habile Daubenton jouit d'un influence illimitée sur son dévot et maussade pénitent. Le crédit de la compagnie à la cour de Madrid ne diminua qu'avec l'avènement de Charles III (1759). En France la société de Jésus souleva dès le début des antipathies d'autant plus violentes qu'elle répugnait plus fortement à l'esprit national. Les jeunes gens qu'en 1540 Loyola avait envoyés pour étudier à Paris l'avaient quitté en 1542 lors de la guerre avec l'Espagne, pour se réfugier à Louvain ; pendant plus de vingt années la compagnie ne parvint pas à prendre pied en France malgré la faveur de la cour et la protection déclarée du cardinal de Lorraine. Le Parlement, la Sorbonne, l'archevêque de Paris, du Bellay, le clergé séculier, les autres ordres monastiques la repoussaient d'un commun accord parce qu'ils voyaient en elle une ennemie de l'Etat comme de leur propre activité et de leurs privilèges. Le verdict rendu contre eux par la Sorbonne en 1551 à propos d'un édit de Henri II qui les autorisait à fonder le collège de Clermont concluait en effet par ces mots : « Cette société paraît dangereuse dans les matières de la foi, nuisible pour la paix de l'Eglise, nivelleuse des anciennes règles monastiques et à tout prendre plus propre à détruire qu'à édifier. « Les jésuites ne furent régulièrement admis en France qu'en 1561 après le colloque de Poissy grâce à l'intervention personnelle de Lainez et au moyen de lettres de jussion en date du 20 février : encore durent-ils renoncer à leur nom pour prendre celui de membres du collège de Clermont, maison où ils fixèrent leur résidence. Lors de l'ouverture, la Sorbonne leur contesta la jouissance des franchises universitaires : la cause fut portée en 1564 devant le parlement et les droits de la Sorbonne défendus par l'avocat général Etienne Pasquier qui reprocha entre autres à la compagnie la captation de nombreux héritages et dépeignit avec autant de force que d'ampleur les dangers dont elle menaçait la société civile. Le parlement leur permit néanmoins d'ouvrir des maisons d'éducation, mais lui refusa en 1577 l'accès de la Sorbonne malgré l'appui que lui octroyait le cardinal de Bourbon. Comme après tout les jésuites disposaient pour l'enseignement de forces considérables, ils attirèrent dans leurs collèges des élèves toujours plus nombreux et Hubert Languet écrivait en 1571 à Camerarius : « Nos jésuites font tomber de plus en plus la Sorbonne dans le mépris. » Le collège de Clermont devint bientôt le plus florissant entre tous ceux de Paris et ses professeurs surpassèrent leurs rivaux en renommée sinon en savoir véritable. En province leurs efforts furent couronnés d'un plus rapide succès et Lyon devint leur métropole. Edmond Auger, par les diatribes qu'il débita du haut de la chaire, remplit la population d'un tel fanatisme qu'elle chassa les prédicants huguenots, brûla leurs Bibles, saccagea leurs temples. Le magnifique collège des jésuites devint le solide monument de leurs victoires ; Maldonat, par son interprétation subtile des Ecritures y attira une jeunesse nombreuse, toute brûlante de haine contre la Réformation. Lainez avait au colloque de Poissy sommé la reine mère et les grands

de procéder avec vigueur contre l'hérésie. L'édit de 1562 dit de Saint-Germain, qui enlevait aux huguenots la possession de leurs temples et les obligeait à tenir leur culte en dehors des grandes villes, atteste le crédit de l'intrigant jésuite. La guerre civile et les boucheries qui ensanglantèrent la France depuis le massacre de Vassy (1er mars 1562) jusqu'à la Saint-Barthélemy (24 août 1572) furent leur ouvrage : tout au moins, si on ne peut établir dans chaque attentat leur complicité directe, il n'est que juste d'affirmer qu'ils fanatisèrent les masses jusqu'à l'exaltation et que les meurtriers s'inspirèrent de leurs néfastes doctrines. Quant à la Ligue leur participation fut capitale, et ils dédaignèrent de la dissimuler sous aucun manteau. Toutes les villes où ils étaient établis s'insurgèrent contre l'autorité royale, le comité des Seize s'inspira de leurs conseils, les plus fougueux prédicateurs, Jean Boucher entre autres, ne firent que vulgariser leurs théories, les légats du pape et les ambassadeurs d'Espagne tinrent dans leurs collèges et leurs églises leurs plus importants et plus secrets conciliabules ; leurs agents, par exemple Henri Sammier et Claude Matthieu parcoururent l'Europe pour stimuler le zèle des puissances catholiques, la Sorbonne elle-même subit leur influence et ses plus jeunes docteurs s'écartèrent complètement des vues de leurs devanciers. Depuis l'avènement de Henri IV leurs intrigues se poursuivirent avec plus d'ardeur encore et ils refusèrent de prier pour lui après son entrée à Paris malgré son abjuration, sous le prétexte qu'il n'avait pas encore reçu l'absolution pontificale. En juillet 1592 l'Université les accusa de nouveau du crime de lèse-majesté et choisit pour son avocat Antoine Arnauld. Le procès était encore pendant lorsque survint l'attentat de Châtel. L'arrêt du parlement qui le 28 novembre 1594 condamna l'assassin, chassa également les jésuites du royaume comme corrupteurs de la jeunesse et perturbateurs du repos public. Un édit confirmatif du 7 janvier suivant les expulsa pour toujours de la France, mais leur bannissement ne fut pas de longue durée. Henri IV les rappela en septembre 1603 malgré les avertissements de Sully et sur les instances de Villeroy et du cardinal d'Ossat ; il poussa même la faiblesse jusqu'à prendre un des leurs, le P. Cotton, pour confesseur et intervint plus tard activement dans leurs divisions intestines en faveur de leur général Aquaviva. Le 27 juillet 1606 il leur fut permis de résider à Paris et d'y faire les fonctions de leur vocation dans leur maison professe de Saint-Louis. Le 20 août 1610 les Révérends Pères obtinrent de Marie de Médicis, malgré les récriminations de l'Université, le droit d'enseigner dans leur collège de Clermont non seulement la théologie mais les autres sciences. Peut-être Henri IV par cette condescendance excessive se flattait-il de gagner la société à sa politique extérieure et d'acquérir en elle une précieuse alliée contre la maison d'Autriche ; peut-être, averti par de sinistres expériences, espérait-il détourner le poignard des assassins et conjurer le sort de César. Quoique la complicité des jésuites dans l'attentat de Ravaillac ne pût être juridiquement établie, le parlement profita de cette occasion pour condamner par la bouche de Richer leurs maximes ré-

gicides et affirmer une fois de plus son propre attachement aux franchises gallicanes (1610). En 1625, il les força à un désaveu public de l'ouvrage de Santarelli, mais ces orages passagers n'eurent le don d'émouvoir ni la compagnie qui jouit de la faveur permanente d'abord de Marie de Médicis et ensuite du cardinal de Richelieu, ni le Père Arnoux qui avait succédé à son collègue Cotton auprès de Louis XIII dans les fonctions de confesseur. Le crédit de l'ordre atteignit en France son apogée pendant la seconde moitié du règne de Louis XIV; nous renvoyons pour les détails au dramatique tableau qu'en a tracé Saint-Simon. Des quatre confesseurs du monarque, tous choisis dans le sein de la compagnie (Annat, Ferrier, La Chaise, Tellier) le Père de la Chaise eut une part décisive à la destruction de Port-Royal et à la révocation de l'Edit de Nantes, le Père Tellier à l'adoption de la bulle *Unigenitus*. Les jésuites français déployèrent une égale activité dans la sphère diplomatique et servirent puissamment les intérêts de leur maître dans l'affaire de la Régale où ils se prononcèrent contre Innocent XI ou encore dans le testament de Charles II et l'ouverture de la succession d'Espagne.—En aucun pays peut-être les jésuites n'exercèrent une influence aussi funeste et ne servirent aussi efficacement les intérêts de la contre-réformation qu'en Allemagne. Ignace qui avait reconnu avec sa perspicacité habituelle le champ fertile qu'elle offrait à ses agents fonda, en 1552, à Rome, le collège germanique. Déjà, en 1540, quelques semaines après la reconnaissance de l'ordre par Paul III, Le Fèvre s'était rendu sur les bords du Rhin; Bobadilla et le Jay, qui l'avaient rejoint l'année suivante, profitèrent de leur séjour à Augsbourg pendant la Diète pour s'emparer complètement des esprits de l'empereur Ferdinand et du duc de Bavière Guillaume IV. Ce dernier les appela en 1549 à l'université d'Ingolstadt; en 1559 son successeur Albert V leur construisit un collège à Munich qui, par son zèle pour les révérends Pères, mérita bientôt le titre de Rome allemande. Ferdinand, de son côté, les avait accueillis en 1551 à Vienne et leur avait octroyé, outre une maison d'éducation spéciale, deux chaires de théologie à l'université; en 1558 ils reçurent l'autorisation de prêcher et d'enseigner dans toutes les provinces héréditaires de la monarchie des Habsbourg. Leurs conquêtes s'accrurent encore en nombre et en rapidité depuis que Canisius eut succédé à son collègue le Jay dans la confiance de Ferdinand. En 1561 ils fondèrent à Prague un institut noble où l'empereur, en sa qualité de roi de Bohême, envoya ses pages; la même année l'archevêque de Gran, Nicolas Olaüs, les appela à Tyrnau en Hongrie; peu de temps après ils s'établirent en Moravie, à Brunn et à Ollmutz; les filles de Ferdinand leur ouvrirent les portes du Tyrol. Ils étaient parvenus de bonne heure à prendre pied dans le diocèse d'Augsbourg grâce à la faveur dont ils jouissaient auprès du cardinal évêque, Otto Truchsess de Waldbourg, qui, non content de doter magnifiquement leur collège, les installa dans l'université nouvellement créée de Dillingen (1563). En 1564, ils furent appelés, toujours dans un but pédagogique, à Wurzbourg, en 1568 à

Mayence, en 1570 à Trèves, en 1573 à Fulda, en 1581 dans l'Eichsfeld, à Cologne, à Coblentz, à Spire, en 1589 à Ratisbonne et à Munster, en 1595 à Hildesheim, en 1596 à Paderborn, en 1604 à Constance, en 1612 à Bamberg, en 1613 à Passau. Partout avec leur présence prit fin l'ère de tolérance relative qui depuis 1555 présidait aux rapports entre les deux confessions. Leurs principales forteresses demeurèrent en Allemagne : Vienne, Cologne et Ingolstadt; de la première ils se répandirent sur l'Autriche; avec la seconde ils dominèrent les pays rhénans; la troisième les rendit maîtres du sud de l'Allemagne. Avec eux s'opéra une transformation aussi prompte que radicale dans les sentiments et les mœurs. Les universités dirigées par la compagnie tinrent en échec Genève et Wittemberg ; ses collèges se distinguèrent si avantageusement par l'éclat de leurs programmes et la rapidité des succès obtenus par leurs élèves que de nombreux protestants ne craignirent pas d'y envoyer leurs fils. Nous ne savons l'excellence de semblables éducations sous le rapport pédagogique, mais leur plus clair résultat fut l'implantation dans chaque famille d'espions tout dévoués à Rome et qui ne mettaient aucune borne à leur prosélytisme. En même temps les pratiques dévotes revinrent en honneur : les jeûnes furent de nouveau observés, les rosaires tenus pour efficaces, les pèlerinages fréquentés par tout bon catholique. De la *Summa Doctrinæ Christianæ* publiée en 1554 par Canisius, fut extrait contre les protestants un catéchisme polémique dont les éditions se multiplièrent avec une rapidité prodigieuse. Les révérends Pères ne négligèrent dans leurs missions aucun des moyens propres à attirer les esprits et à séduire les cœurs : manières onctueuses, discours édifiants, interrogatoires subtils, charités intéressées, mise en scène théâtrale. Ils ne dédaignèrent même pas de recourir en de trop fréquentes occasions au sabre du lansquenet ou à la hache du bourreau toutes les fois qu'ils le jugèrent nécessaire pour la réussite de leur œuvre. — Albert V contraignit à l'exil tous les habitants de la basse Bavière qui se refusèrent à abjurer et organisa pour les soumettre plus promptement une inquisition spéciale. Son pupille, le margrave Philippe de Baden, fut élevé sous ses yeux à Munich dans la foi catholique et il profita de sa minorité pour extirper l'hérésie de ses domaines (1570-1571). Les révérends Pères prêtèrent également leur actif concours aux évêques de Mayence et de Paderborn pour détruire les communautés protestantes de l'Eichsfeld et de la Westphalie (1573). Dans les pays rhénans les chances, d'abord propices pour la Réforme, se retournèrent brusquement après la défaite de l'ex-archevêque de Cologne, Gebhard Truchsess de Waldburg, lui-même converti au calvinisme, et son remplacement par Ernest de Bavière (1583). De 1584 à 1586 l'évêque Jules de Wurzbourg entreprit avec le jésuite Gerhard Weller des tournées missionnaires qui laissèrent dans chaque village de son diocèse des traces aussi sanglantes que celles des dragonnades sous Louis XIV (soixante mille conversions); les habitants de sa capitale, dont plus de la moitié avaient embrassé les nouvelles

doctrines furent brutalement ramenés aux anciennes croyances et trois cents couvents s'élevèrent comme autant de forteresses dans les paroisses dont la fidélité, malgré un traitement aussi énergique, demeurait douteuse. A Salzbourg un élève du collège germanique, l'archevêque Wolf Dietrich força les évangéliques à rentrer à travers de rudes pénitences dans le giron de l'Eglise romaine en expulsant les récalcitrants; l'évêque de Bamberg procéda à la réalisation de ses desseins par des mesures tout aussi cruelles. En Autriche la contre-réformation commença en 1592 sous le règne de Rodolphe II et à l'instigation du jésuiste Magius. Le 14 juin de ladite année le pasteur Opitz et ses collègues prirent la route de l'exil après avoir assisté à la fermeture de leurs écoles et de leurs temples; immédiatement après leur départ treize villes ou bourgs du bas Archiduché furent réformés, pour employer l'ironique langage de la curie. En Styrie l'archiduc Charles qui, en 1573, avait fondé pour les jésuites le collège de Gratz, multiplia contre les évangéliques les peines corporelles, les amendes, les sentences de bannissement; l'œuvre de destruction commencée par lui sur une si vaste échelle fut achevée par son fils, le futur empereur Ferdinand II qui avait sucé à l'université d'Ingolstadt la haine de l'hérésie et obéissait depuis son pèlerinage à Lorette à la Vierge comme à sa généralissime. De 1599 à 1603 la persécution sévit systématiquement dans le haut Archiduché d'Autriche: en Hongrie les lieux de culte se fermèrent à la même époque sur l'ordre de l'ex-jésuite Pazman, archevêque de Gran et primat du royaume; en Bohême enfin la ruine de l'Eglise évangélique, naguère si florissante, fut consommée après la bataille de la Montagne-Blanche (8 novembre 1620) et les jésuites se vantèrent d'avoir, dans la seule année 1624, opéré seize mille conversions. « La réaction, » dit Ranke, « s'opéra dans des proportions inouïes. Le protestantisme recula de toute la distance dont il avait précédemment progressé, mais l'enseignement et la prédication y eurent une moins grande part que les édits impériaux et la force brutale. » Ce fut un élève de la compagnie, Maximilien de Bavière, qui prit en 1609 la direction de la Ligue catholique; l'élévation d'un autre d'entre eux, Ferdinand de Styrie, au trône impérial, donna le signal de la guerre de Trente Ans. Pendant toute la durée de la lutte, les révérends Pères excitèrent une soldatesque farouche au massacre des hérétiques, et lui promirent le ciel en récompense de l'incendie et du pillage; leur fanatisme ne les laissa point cependant insensibles à l'acquisition des immenses richesses qui leur incombèrent après la conquête de la Bohême et l'édit de Restitution (1629) grâce à la partialité envers eux de l'empereur Ferdinand et au crédit du père Lamormain. D'atroces violences signalèrent, en 1613, leur établissement à Dusseldorf, après l'abjuration du palatin Guillaume de Neubourg. Les misères de tout genre qui résultèrent pour l'Allemagne de la guerre de Trente ans: dépopulation effrayante, faiblesse politique, stérilité intellectuelle, sauvagerie dans les mœurs doivent, au dire des historiens les plus compétents, être attribuées pour une large part à

la compagnie de Jésus. Son influence maudite sur la maison de Habsbourg se prolongea après le traité de Munster. Ferdinand III et Léopold Ier persévérèrent dans les voies superstitieuses qui avaient été si fatales à leurs prédécesseurs et amenèrent en Hongrie plusieurs révoltes par leur intolérance et leur violation des promesses les plus solennelles. Les mémoires du prince Eugène contiennent d'instructifs renseignements à cet égard. — La Suisse catholique requit à son tour l'aide de la compagnie pour régénérer son clergé et opposer une digue persistante aux progrès toujours plus menaçants de la Réforme. Les révérends Pères se rendirent en 1529 dans la Valteline, mais ne purent s'établir quelque peu solidement à Ponte et à Bormio qu'en 1620-1631, vis-à-vis de l'hostilité persistante des ligues grisonnes. Charles Borromée, malgré les fréquents démêlés qu'il avait eu à soutenir contre eux, les recommanda à la république de Lucerne qui, en 1578, leur octroya une église et leur permit d'ouvrir des écoles, Leur secours fut en 1580 réclamé contre des prêtres ignorants et corrompus à Fribourg, où Canisius créa un foyer de dévotion et de saintes lettres, et où le nonce Bonomi les couvrit de sa constante protection. En 1591, l'évêque Blarer de Bâle les appela pour la conversion de ses hérétiques sujets du Porrentruy. En 1646 seulement ils élurent résidence à Soleure. Venus dès 1608 dans le Valais sur l'invitation du nonce Veralli, ils ne réussirent à s'y fixer d'une manière durable qu'en 1662, grâce à la résistance acharnée des bourgeois de Sion qui redoutaient leur avidité et leurs intrigues. Dans tous les cantons où elle réussit à s'implanter, la compagnie ne tarda pas à diriger les écoles, à occuper les chaires des principales églises, à s'enrichir par des dons ou des legs, à influer sur les délibérations des conseils par la toute-puissance du confessionnal, bref, à tenir d'autant plus sûrement qu'elle usait de moyens plus occultes tous les fils de la politique. Lucerne et Fribourg demeurèrent en Suisse les principaux centres de son activité. La France et l'Espagne, pour enrôler leurs régiments se disputèrent ses bonnes grâces, et Philippe II n'eut qu'à se louer de son autorité sur les cantons catholiques pendant les guerres de la Ligue. Ses violences contre l'hérésie furent couronnées de succès dans les bailiages mixtes, le Valais, le Jura bernois et bien d'autres lieux encore. En toute occasion, les jésuites déployèrent la plus diabolique habileté pour susciter la discorde au sein de la Diète et entretenir toujours vivaces les haines entre catholiques et réformés. En 1586 ils fomentèrent, avec l'appui du nonce Santoni, entre les Waldstætten, Lucerne, Zug et Fribourg, la ligue d'Or ou ligue Borromée. En 1602, ils assistèrent le duc de Savoie dans son expédition de l'Escalade. En 1610 ils organisèrent les massacres de la Valteline. En 1656 ils triomphèrent de Berne dans la première bataille de Villmergen. En 1707 ils échouèrent dans les troubles du Toggenbourg, prirent leur revanche en 1712 en empêchant la paix d'Aarau et furent punis en 1716 de leur déloyauté lors de la seconde et décisive bataille de Villmergen. Depuis cette époque, leur crédit diminua considérablement même auprès des cantons catholiques.— La

compagnie se sentit tout particulièrement appelée à reconquérir le pays qui sous une direction aussi ferme qu'intelligente était devenu la métropole du protestantisme. Un de ses membres, Guillaume Allen, fonda à Douay (1569), puis à Rome (1579), pour les jeunes Anglais catholiques des collèges dont les élèves, à peine revenus dans leur patrie, se livrèrent à une active propagande en faveur des doctrines romaines. En 1580, deux autres jésuites, Campian et Parson, parcoururent sous divers déguisements les châteaux de la noblesse, célébrèrent la messe dans ceux où ils rencontrèrent un bienveillant accueil, et réveillèrent en faveur du passé d'ardentes sympathies. Du continent furent répandues de nombreuses brochures qui attaquaient avec une perfide habileté, soit les fondements de l'Eglise anglicane, soit les droits d'Elisabeth au trône. Des émissaires qui attentèrent à la vie de leur souveraine pour opérer la délivrance de Marie Stuart, la plupart, Savage et Babington entre autres, s'étaient nourris au collège de Reims des théories régicides de Bellarmin. Elisabeth usa de mesures répressives sévères pour arrêter une agitation aussi dangereuse. L'édit de 1582 punit de mort tout retour au catholicisme comme un crime de haute trahison ; celui de 1583 expulsa de la Grande Bretagne tous les membres et affiliés de la compagnie de Jésus. Il fut procédé à leur exécution avec une rigueur inflexible et deux cents catholiques anglais payèrent de leur vie leur désobéissance aux lois. De meilleures perspectives semblèrent s'ouvrir pour la compagnie avec l'avènement de Jacques Ier, mais elle choqua ce monarque infatué de ses prérogatives par le pouvoir qu'elle reconnaissait au pape de déposer tous les souverains temporels. Le provincial Garnet et quelques autres de ses collègues furent impliqués dans la conspiration des Poudres (1605). Sous Charles Ier, qui lors de son mariage avec Henriette de France avait promis de laisser tomber les lois d'Elisabeth en désuétude, on compta en Angleterre jusqu'à cent jésuites auxquels la noblesse des comtés fit bon accueil, mais qui ne purent construire un collège aux environs de Londres devant la résistance obstinée du Parlement. Avec la restauration des Stuarts, la compagnie se flatta encore une fois de réaliser ses projets de conquête. Charles II s'engagea par un article secret du traité de Douvres (1670) à rentrer dans le giron de l'Eglise romaine, tout en continuant extérieurement, pour déjouer les soupçons, à faire partie de l'Eglise officielle ; son apostasie ne fut dévoilée que sur son lit de mort après qu'un prêtre lui eût administré les sacrements. Son successeur Jacques II, lorsqu'il n'était encore que duc d'York, s'était déjà signalé par son étroitesse et son fanatisme. Les jésuites, auxquels il avait demandé un confesseur, lui dictèrent les principales mesures de son règne. Le magnifique collège qu'ils construisirent dans le quartier de Savoy compta dès son ouverture plus de quatre cents élèves. Un de leurs membres influents, Edward Petre, qui appartenait à une vieille famille protestante et aspirait au chapeau de cardinal, fut nommé secrétaire du Conseil et engagea son maître dans des voies politiques assez funestes pour que Macaulay le rende responsable de la catastrophe qui entraîna les Stuarts dans

un second et éternel exil. — La situation religieuse dans le nord et l'est de l'Europe échappa tout aussi peu à l'œil perspicace des révérends Pères et ils profitèrent avec leur astuce habituelle des moindres circonstances qui pouvaient servir leur domination. En Suède le deuxième fils de Gustave Wasa, Jean III, qui avait épousé une princesse polonaise et inclinait secrètement vers le catholicisme, ne repugnait pas à des négociations qui le reconcilieraient avec le saint-siège. Le jésuite Stanislas Warsewictz, qui s'était rendu en 1574 à Stockholm, s'empara si complètement de son esprit qu'il parvint à introduire dans le culte une liturgie fortement colorée de romanisme ; plusieurs jeunes gens de la noblesse furent envoyés pour leurs études dans les collèges de Braunsberg, d'Ollmuz, de Fulda, voire même à Rome au collège Germanique. Deux autres émissaires de la société, le Belge Florent Feyt et le Norwégien Nicolaï se présentèrent au collège de Stockholm sous le titre de pasteurs évangéliques afin d'agir plus sûrement sur la jeunesse confiée à leurs soins et de séduire le peuple par leurs prédications. Lorsque cette œuvre souterraine parut suffisamment avancée, Antoine Possevin arriva pour porter les derniers coups et réintégrer le roi au sein de la communauté romaine ; mais ce prince se refusa à une abjuration catégorique aussi longtemps que le saint-siège ne lui aurait pas accordé le mariage des prêtres, la célébration de la cène sous les deux espèces et quelques autres conditions exigées par lui comme indispensables. Pendant que se prolongeaient les négociations, son second mariage avec une princesse luthérienne détruisit en lui toute velléité de retour au catholicisme (1582) et en 1583 Warsiewicz quitta pour toujours la Suède. Nicolaï et plusieurs autres de ses collègues avaient déjà été contraints auparavant par l'émeute populaire de renoncer aux positions par eux occupées au collège de Stockholm. A la mort de Jean III (1592) son fils Sigismond, déjà roi de Pologne, travailla ouvertement à la restauration du catholicisme dans ses états scandinaves, mais échoua devant l'énergique opposition de la noblesse, des paysans, de la bourgeoisie, qui finirent par secouer son joug et le remplacèrent par un évangélique décidé, le troisième fils de Gustave Wasa, Charles duc de Sudermanie (1604). Déjà auparavant le concile national d'Upsal avait banni de la Suède tous les adhérents du saint-siège. En Pologne l'évêque d'Ermeland Stanislas Hosius, sauva par son intelligente activité le catholicisme d'une ruine complète. Dès 1659 fut érigé le collège de Braunsberg où affluèrent les fils de la noblesse et auquel s'ajoutèrent dans une rapide succession ceux de Wilna, de Pultulsk et de Posen. Les protestants qui avaient cru à un certain moment posséder la majorité, se virent exclus de tous les emplois publics et furent dépouillés de leurs temples par des juges iniques qui les assignèrent sans raison aucune aux partisans des anciennes croyances. Souvent même il fut procédé contre eux par le meurtre et l'incendie. En 1606 les élèves des jésuites saccagèrent l'église évangélique de Cracovie, en 1611 celle de Wilna, en 1616, à Posen, ils mirent le feu à celle des

Luthériens après avoir rasé jusqu'au sol celle des frères bohêmes. La pénurie du trésor public, qui empêchait la couronne de prendre contre les invasions des Turcs les mesures les plus urgentes, formait un pénible contraste avec l'opulence de la société qui en 1677 possédait cinquante collèges, tous magnifiquement dotés et jouissait de seize cent mille francs de revenu annuel. Sa soif de richesses atteignit des proportions si scandaleuses qu'en 1679, Jean Sobieski, le héros patriote, dut adresser des plaintes sévères au général. Possevin travailla également avec succès à la réunion avec l'Eglise romaine des Grecs de la Lithuanie et des autres provinces tributaires. La liberté religieuse subit à l'instigation de l'ordre de si cruelles et si persévérantes atteintes que les dissidents exclus depuis 1733 de la Diète et de toutes les fonctions politiques se jetèrent dans les bras de la Russie et implorèrent sa protection contre leurs propres compatriotes. Les jésuites, après avoir fomenté en Pologne les haines confessionnelles et dénaturé le caractère national, aboutirent en fin de compte au partage de 1772. La compagnie n'aspirait pas seulement à ramener dans le giron de l'unique église orthodoxe quelques Polonais dissidents, mais tout le schisme grec. Possevin se flatta à cet égard d'obtenir gain de cause auprès d'Iwan IV Wassiliewitch en prenant pour base des négociations les décrets du concile de Florence, mais ses intrigues furent tout aussi peu couronnées de succès qu'en 1605 la révolte du faux Demetrius et l'intervention armée de la Pologne. Chassés de Moscou, les membres de l'ordre n'en poursuivirent pas moins leur œuvre de propagande au moyen des jeunes Russes qu'ils avaient attirés dans leurs filets et recrutèrent des adeptes en Ukraine, en Podolie, en Wolhynie, dans la Russie blanche. Leur retour s'effectua en 1684 sous les auspices de l'ambassade autrichienne; bientôt ils groupèrent autour d'eux à Moscou une nombreuse colonie, construisirent des écoles, répandirent parmi le peuple de saintes images et de petits livres de dévotion, opérèrent enfin parmi les dames de la noblesse des conversions assez nombreuses pour qu'elles éveillassent l'attention du patriarche de Moscou Joachim. Un ordre de bannissement fut lancé contre eux en 1688 malgré les sollicitations de leur protecteur, l'empereur Léopold ; ils n'en restèrent pas moins dans le pays sous divers déguisements pour, lorsque l'orage serait passé, rouvrir leurs écoles et continuer leur travail de propagande. Pierre le Grand profita de ses dissentiments avec la cour de Vienne en 1719 pour les expulser et les remplacer par des dominicains et des franciscains. La compagnie déploya dans ses travaux missionnaires une si dévorante activité qu'elle fonda en 1603 un collège dans un des faubourgs de Constantinople, à Galata et amena en 1638 par ses intrigues la fin tragique du patriarche grec, Cyrille Lucar. — A la fin du dix-septième siècle, la compagnie, malgré sa puissance et sa prospérité extérieures, portait en elle les germes d'une dissolution prochaine. La publication des *Provinciales* (1656) avait fait à son autorité sur les consciences une brèche irréparable. A l'austère et forte génération des jansénistes, si

indignement persécutée par Louis XIV, en succéda une autre plus brillante et plus frivole imbue des maximes philosophiques, incrédule aux enseignements de l'Eglise et hostile à ses prétentions temporelles. De l'école et du confessionnal la querelle fut portée au dix-huitième siècle devant l'opinion publique et les droits de la libre pensée défendus par les écrivains les plus éminents. En même temps les plaies cachées de l'ordre : son ambition, son égoïsme, son esprit de ruse et d'intrigue, son relâchement moral furent dévoilés dans une série de pamphlets qui témoignaient chez leurs auteurs d'une connaissance approfondie des choses et des personnes : les *Monita secreta*, la *Monarchia Solipsorum* de Scotti. Le scandale produit par ses révélations s'ajouta au courroux depuis longtemps accumulé par leurs procédés missionnaires, leur rivalité avec les autres ordres, leur méthode d'accommodation vis-à-vis des mandarins et des brahmanes, leur audacieuse et opiniâtre résistance au saint-siège. Depuis qu'avait diminué la source des legs et des donations pieuses, les jésuites avaient recours aux spéculations commerciales, et leur avidité dans ce domaine avait été poussée si loin qu'ils violaient toutes les prescriptions du Code et que leurs collèges s'étaient peu à peu convertis en maisons de banque et d'usure. Les plaintes devinrent si bruyantes et si universelles que la nécessité d'une réforme capitale s'imposa même à la cour de Rome sous un pontife aussi éclairé que Benoît XIV. Les différends de la société avec les monarques catholiques commencèrent en 1750 dans l'Amérique du Sud à propos d'un traité d'échange entre l'Espagne et le Portugal, dans lequel étaient impliquées quelques-unes de leurs réductions du Paraguay. Les Indiens, à leur incitation, opposèrent aux troupes des deux couronnes une si vive résistance que la rectification de frontières ne put s'opérer qu'en 1748. A cette époque, la compagnie avait déjà attiré sur elle dans la métropole l'animadversion de Pombal, par le mauvais vouloir dont elle faisait preuve vis-à-vis de ses réformes et le soutien qu'elle accordait à la noblesse récalcitrante. Benoît XIV, sur la demande du tout-puissant ministre, interdit aux jésuites du Portugal de se livrer à aucun genre de négoce et chargea le patriarche de Lisbonne, le cardinal Saldanha, d'une enquête qui aboutit pour eux à la défense de prêcher et de confesser dans toute l'étendue du royaume. Une tentative d'assassinat contre Joseph Ier, dont furent accusés deux des plus grands seigneurs hostiles à Pombal, le marquis de Tavora et le duc d'Aveiro, et dans laquelle la complicité des jésuites put être établie avec une forte vraisemblance, acheva leur ruine (3 septembre 1758). Un édit du 3 septembre 1759 proscrivit la compagnie du Portugal et de ses colonies, confisqua ses biens, et embarqua ses membres de force pour le patrimoine de saint Pierre. Au moment où elle éprouva ce premier échec, elle comptait 24 maisons professes, 669 collèges, 176 séminaires, 61 noviciats, 335 résidences, 273 missions en terre païenne ou protestante et 22.589 membres de tout degré. A partir de ce jour, la fortune, qui lui avait été si constamment fidèle, lui devint

subitement adverse et les défaites se multiplièrent pour elle coup sur coup. — En France, la catastrophe depuis longtemps suspendue sur sa tête éclata à l'occasion de sa déloyauté commerciale. Un de ses procurateurs, le Père Lavallette, avait, sous le prétexte d'une mission, fondé à la Martinique, pour l'exploitation des produits coloniaux, une maison assez puissante pour en monopoliser le bénéfice. Un vaisseau, dont le chargement devait acquitter une traite de deux cent quarante mille livres sur la maison Lioncy, de Marseille, fut saisi pendant la guerre de Sept ans par un corsaire anglais dans les eaux des Indes occidentales. La compagnie, plutôt que de faire honneur aux engagements pris par le Père Lavallette, préféra soutenir d'abord devant les consuls de Marseille, puis devant le parlement de Paris, un procès où non seulement elle fut complètement battue et condamnée au remboursement intégral de la somme contestée avec tous les frais et intérêts subséquents, mais qui permit un nouvel examen de ses constitutions et des plus scandaleuses parmi ses maximes probabilistes. Le procureur général au parlement de Bretagne, René de la Chalotais, lança contre eux un écrit qui par son âpre éloquence et la richesse de son contenu fit sur l'opinion publique une profonde impression. M. de Choiseul, alors premier ministre, et Mme de Pompadour, qui avaient à venger contre la compagnie d'anciens ressentiments, profitèrent, pour demander son expulsion, de circonstances aussi favorables. Louis XV, qui avait peur de l'enfer et subissait en matière religieuse l'ascendant d'un confesseur jésuite, le P. Desmarets, aurait voulu la sauver au moyen de changements à ses statuts, mais à toutes ses sollicitations le général Lorenzo Ricci opposa cette réponse mémorable : *Sint ut sunt aut non sint.* Le 6 août 1761, un arrêt du Parlement déclara la doctrine enseignée par les jésuites meurtrière et abominable, ordonna que leurs livres seraient lacérés et brûlés en la cour du palais par le bourreau comme séditieux et destructifs de tous les principes de morale chrétienne, fit défense par provision d'entrer dans la société de Jésus et arrêta enfin que leurs écoles seraient provisoirement fermées. Des lettres patentes du même mois suspendirent pendant un an l'exécution de cette sentence. Ce délai expiré, le 6 août 1762, un nouvel arrêt du Parlement prescrivit leur exclusion du royaume irrévocablement et sans retour et enfin un édit du roi, en date de novembre 1764, supprima la société en France. Ces mesures rigoureuses coïncidèrent avec un dernier arrêt du Parlement qui, le 9 mai 1767, prononça le bannissement définitif des jésuites. En Espagne, leur chute fut provoquée par un soulèvement populaire contre le ministre des finances Squillace, dont leurs ennemis leur attribuèrent la paternité, mais sans fournir aucune preuve juridique. Charles III, qui les détestait de longue date, encouragea son ministre Aranda à prendre contre eux les mesures les plus rigoureuses. Quatre mille furent arrêtés dans la seule nuit du 31 mars 1767 pour être dirigés, de tous les points de l'intérieur, sur la côte de la Méditerranée et embarqués sur de mauvais vaisseaux à la destination de Civita-Vecchia. Le décret de suppression

ne fut rendu contre eux que le 3 avril, après qu'on fut certain de leur départ, afin d'éviter toute émeute. Le 5 novembre 1767, le ministre Tannucci leur ferma les portes de Naples et le 7 février 1768 le duc de Parme se conforma à l'exemple que lui donnaient tous ses parents de la maison de Bourbon. On a pu lire dans un autre article (III, p. 224, 225) par quelles tergiversations passa Clément XIV, à quelles violences et à quels stratagèmes diplomatiques Bernis et Florida Bianca durent avoir recours pour obtenir la publication de la bulle *Dominus ac Redemptor Noster* (21 juillet 1773). — Marie-Thérèse n'expulsa de ses Etats les révérends Pères qu'après y avoir été autorisée par le document pontifical ; encore usa-t-elle envers eux d'une douceur qu'avaient dédaignée les autres monarques catholiques et leur laissa-t-elle la jouissance de leurs revenus pourvu qu'ils déposassent leur habit et se plaçassent sous la surveillance d'un évêque ou se réunissent à un autre ordre. Frédéric le Grand leur octroya le séjour en Silésie et l'éducation de la jeunesse, sous le nom de Pères de l'Institut scolaire royal, à la condition qu'ils se soumissent aux lois de la Prusse. Catherine II se montra plus généreuse encore à leur égard : après le premier partage de la Pologne elle leur avait rouvert les portes de son empire pour qu'ils la servissent auprès de leurs coreligionnaires. En 1782, sur la demande de son favori Potemkin, elle leur permit d'élire pour la Russie blanche un général. Leur choix, qui tomba sur le Polonais Stanislas Czerniewicz, fut tacitement agréé par le pape Pie VI, très favorable dans son for intérieur à l'ordre supprimé par son prédécesseur. La compagnie, d'ailleurs, n'interrompit pas un seul instant le cours de son existence et se perpétua sous des noms étrangers, alors qu'elle était légalement proscrite. Ses adeptes reparurent tour à tour sous les titres de pères de la Foi, paccanaristes, rédemptoristes, liguoriens. Si Frédéric-Guillaume II leur retira en Silésie les droits qui leur avaient été octroyés par son oncle, Paul Ier leur accorda en 1800 la jouissance d'une des églises de Saint-Pétersbourg et leur permit de construire un collège dans sa capitale. Le 7 mai 1801, Pie VII éleva le troisième vicaire général pour la Russie blanche, François Karew, à la dignité de général pour tout l'empire russe et étendit par son bref du 30 juillet 1804 les pouvoirs de son successeur, Gabriel Gruber, jusque sur le royaume des Deux-Siciles. Enfin, la rentrée solennelle du souverain pontife au Vatican lui fournit l'occasion depuis longtemps désirée de réintégrer dans son ancienne constitution et ses précédents privilèges un ordre dont le saint-siège avait pu apprécier les éminents services à l'heure du péril et qui en ce moment encore apparaissait comme la seule digue capable d'arrêter les flots de la Révolution (7 août 1814. Bulle *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*). Le 11 novembre de la même année eut lieu la réouverture du noviciat, et, dix années plus tard (1824), ils reprirent possession du collège romain. Bien que Pie VII eût déclaré *ex cathedra* qu'en rappelant à la vie la société de Jésus, il n'avait fait qu'obéir à un vœu unanime de la chrétienté, son infaillibilité ne ressortit pas victorieuse des événements et plusieurs pays catho-

liques tels que la France, l'Allemagne, les Pays-Bas ne laissèrent pas de lui témoigner leur surprise. L'empereur François Ier, toujours jaloux de son autorité, leur interdit l'entrée de l'Autriche. le prince-régent de Portugal ne recula pas devant une protestation formelle. A la fin de 1815 les jésuites n'étaient parvenus à se réinstaller qu'en Espagne et dans quelques Etats de la péninsule italique (Naples, Piémont, Modène). — Après leur restauration, les membres de l'ordre se crurent tout aussi peu que par le passé enchaînés par les liens de la gratitude, mais tournèrent leurs efforts contre la dynastie qui, à l'heure de la catastrophe, leur avait seule offert un asile. Alexandre Ier, qui dans son exaltation mystique leur témoignait la même bienveillance que ses prédécesseurs, éleva, en 1812, contre l'avis de son ministre de l'instruction publique, le prince Galitzin, leur collège de Polotzk au rang d'université, de manière à ce que tous leurs établissements scolaires fussent affranchis du contrôle de l'Etat et qu'ils jouissent en fait d'une complète liberté. Cette nouvelle marque de confiance ne fit qu'aviver un zèle déjà enclin à toutes les usurpations : on les vit tour à tour ravir des enfants israélites pour leur imposer le baptême, entraver dans ses travaux la Société biblique, malgré la volonté nettement manifestée du czar, multiplier les sournoises persécutions contre les communautés protestantes. Bientôt l'Eglise grecque elle-même, malgré la rigueur des lois impériales, ne fut plus à l'abri de leur prosélytisme indiscret et plusieurs conversions par eux opérées au sein de la jeune noblesse russe, celle entre autres du propre neveu du ministre de l'instruction publique, prince Galitzin (décembre 1814) éveillèrent l'attention de l'autorité sur leurs intrigues. Un ukase du 1er janvier 1816 ordonna la fermeture de leurs collèges et leur interdit le séjour, soit de Moscou, soit de Saint-Pétersbourg. Ce coup inattendu, loin de les effrayer, ne fit que stimuler leur ardeur et ils prétendirent se venger en ourdissant des complots au sein de l'armée ou en paralysant la mission scientifique envoyée en Chine avec l'aide de leurs collègues déjà établis dans le Céleste Empire. Un nouvel ukase du 25 mars 1820 mit fin pour toujours à leur activité dans les provinces placées sous la domination des czars. Un rapport circonstancié, publié au moment de leur expulsion par les ordres du prince Galitzin, jette un triste jour sur leur dureté vis-à-vis de leurs inférieurs. Il ressort de ce document officiel qu'ils possédaient dans la seule Pologne vingt-deux mille serfs, tous plongés dans une complète ignorance et condamnés à une misère matérielle si excessive qu'ils en étaient réduits pour subvenir à leurs besoins à mendier sur les grandes routes. La conclusion du prince n'a aujourd'hui encore rien perdu de son actualité. « Tous les actes des jésuites sont inspirés par un seul mobile, leur intérêt, et poursuivent un seul but, l'extension illimitée de leur compagnie. Ils déploient une activité consommée à justifier leurs violations de la loi civile par une prescription quelconque de leur propre règle et sont servis dans leurs faux-fuyants par une conscience aussi large que subtile. » — Le bannissement de la compagnie hors de

l'empire russe avait coïncidé avec la mort du polonais Thaddée Brzezowski, le dix-neuvième général à partir de Loyola et le premier depuis la promulgation de la bulle *Dominus ac Redemptor Noster*. Après de longs retards, occasionnés en majeure partie par les divisions intestines qui s'étaient produites dans son sein, le choix de la congrégation générale tomba le 18 octobre 1820, sur un vieillard de 72 ans, Luigi Fortis. Quarante-sept années s'étaient écoulées depuis que les généraux avaient cessé de résider dans la ville éternelle. Un nouvel orage sembla menacer la compagnie à la mort de Pie VII, (20 août 1823), mais son successeur lui témoigna autant de bienveillance en tant que pape Léon XII qu'il avait paru mal disposé contre elle en tant que cardinal della Genga. En 1821 il lui fit abandon du collège romain et de plusieurs autres maisons scolaires, de manière à ce que l'éducation du clergé fut entièrement livrée entre ses mains. Pie VIII s'inspira dans sa conduite envers la société de mêmes principes que ses prédécesseurs et donna toute sa confiance au général, un Hollandais d'une perspicacité et d'une énergie extraordinaires, Jean Roothan, qui avait revêtu jeune encore, à l'âge de quarante-quatre ans ses hautes fonctions (9 juillet 1829). — A partir de cette nomination, les destinées de la compagnie entraînèrent toujours davantage dans leur orbite celles du saint-siège, jusqu'à ce qu'elles se confondissent dans un seul et même courant. Grégoire XVI investit les jésuites de la direction exclusive de la propagande (2 octobre 1836) et ne crut pouvoir leur donner de plus éclatants témoignages de sa sympathie qu'en canonisant successivement de 1839 à 1844 trois de leurs plus illustres Pères : Francesco de Geronimo, Pignatelli et Canisius. La béatification de Liguori, opérée le 27 mai 1839, contribua aussi à l'accroissement de leur prestige. Pie IX, qui leur avait tenu rigueur pendant sa période de libéralisme et leur avait même interdit le séjour de Rome par son bref du 29 mars 1848, subit toujours davantage leur ascendant depuis son retour de Gaëte, si bien qu'au Vatican régna à côté ou plutôt au-dessus du pape blanc le pape noir en la personne de Roothan, puis à partir du 2 juillet 1853 de Beckx. La restauration de la théocratie, telle que l'avaient conçue les grands pontifes du moyen âge, constamment célébrée dans les allocutions de Pie IX, les résolutions et les mandements des évêques, la presse qui recevait ses inspirations immédiates de la compagnie, en particulier la *Civilta catholica*, devint toujours plus visiblement le but unique de l'activité pontificale. Dans cette campagne rétrograde qui devait compter une longue série d'étapes, toutes signalées par une victoire et qui trouva dans la proclamation de l'infaillibilité pontificale son digne couronnement, les jésuites, comme soldats, officiers ou généraux, déployèrent une hauteur de vues, une fécondité de ressources, un dévouement remarquables. Nous les rencontrons en 1853 lors de la canonisation de deux de leurs martyrs, Jean de Britto et André Bobola, le 8 décembre 1854, lors de la promulgation du dogme de l'Immaculée conception, à laquelle deux de leurs membres, Perrone et Passaglia, eurent une part prépondérante, le 8 décembre 1864, lors du *Syllabus* et de l'Ency-

clique *Quanta Cura* qui jetèrent un si audacieux défi à la science et à l'état modernes, le 29 décembre 1867 lors du centenaire des apôtres Pierre et Paul, le 2 avril 1868 lors du jubilé du souverain pontife. Après de longs préparatifs s'ouvrit enfin le 8 décembre 1869, ce concile œcuménique qui devait à la fois sceller leur victoire au sein de la catholicité sur toutes les tendances rivales et la livrer sans contrepoids au despotisme du saint-siège. Les postes les plus importants, tels que la direction du collège germanique et de la propagande où allaient résider les évêques *in partibus*, se trouvaient depuis longtemps en leur possession; d'autres, tels que la présidence du saint-office et celle de la congrégation de l'Index, qui en droit appartenaient encore à l'ordre de Saint-Dominique, avaient passé de fait entre leurs mains, depuis que le général de leurs ex-adversaires, le P. Jandel, affectait à leur égard une obéissance absolue. La préparation et la rédaction de tous les schemas essentiels, ceux de la foi, de l'église, du catéchisme, furent enfin confiés à des membres de l'ordre: les PP. Schrader, Franzelin, Kleutgen, Weininger, sans compter le secrétaire du concile, l'évêque Fessler de Saint-Polten, dont le dévouement pour eux ne connaissait pas de limites. Plus qu'aucun autre fait la soumission successive des prélats antiinfaillibilistes prouva leur puissance au sein de la catholicité. La publication du *Compendium de Morale* du P. Gury qui avait eu lieu en 1850, avait déjà montré aux plus bienveillants qu'ils n'avaient renoncé à aucun de leurs errements casuistiques. Depuis sa résurrection par la bulle *Sollicitudo omnium*, la compagnie a engagé dans toute l'Europe avec la société civile une lutte opiniâtre, fertile en péripéties mais dont aujourd'hui, malgré de nombreux succès partiels, elle ne saurait se dissimuler la fatale issue. — En Espagne les révérends Pères, qui le 29 mai 1815 avaient été remis par Ferdinand VII en possession de tous leurs biens et privilèges, furent de nouveau bannis le 14 août 1820 par les Cortès libérales, pour revenir il est vrai quatre ans après à la suite des armées du duc d'Angoulême et jouir de la pleine confiance du roi absolu (1824). Les actives sympathies que pendant la guerre civile qui éclata après la mort de Ferdinand VII (27 septembre 1833), ils manifestèrent pour le rebelle don Carlos, leur nuisirent momentanément auprès de la régente Marie-Christine qui le 4 juin 1835 signa contre eux un décret d'expulsion ; déjà auparavant, le 17 juillet 1834, le peuple de Madrid avait incendié leur collège et exercé sur quelques-uns de leurs membres de terribles représailles. Avec leur patience habituelle, ils laissèrent passer l'orage, et depuis quelques années déjà ils avaient repris leurs anciennes positions lorsqu'ils furent officiellement rappelés sous le ministère rétrograde de Gonzalès Bravo (1843). Leur autorité sur la péninsule demeura aussi étendue que par le passé, sauf les rares tourmentes qui se déchaînèrent sur eux aux heures de troubles, et dont ils se vengèrent par une répression aussi cruelle quant à ses effets que longue pour la durée (bannis en août 1853 par Espartero, rappelés en octobre de la même année par Narvaez). Le soulèvement politique qui, en 1868, mit fin à la domination d'Isa-

belle, amena également la chute légale de la compagnie dont l'influence avait été si funeste pour les véritables intérêts de la nation. La fortune leur fut moins propice en Portugal, où s'étaient maintenues dans toute leur vigueur les traditions de Pombal, le grand marquis. Dom Miguel put les rappeler le 10 juillet 1829, sans oser toutefois leur rendre leurs biens; mais aussitôt que la monarchie constitutionnelle eut été rétablie à Lisbonne, don Pedro prononça de nouveau contre eux une sentence d'exil (24 mai 1834). Depuis cette époque, ils sont parvenus à se réintroduire dans la capitale et quelques villes de province, mais sans jouir d'un sérieux crédit sur un peuple franchement progressiste.—En Italie, leur influence antipatriotique crut ou diminua dans un sens directement contraire aux perspectives qui s'ouvrirent pour le parti national. Après 1815, quelques-uns des princes les plus dévoués à la réaction, entre autres Victor-Emmanuel Ier, les accueillirent avec empressement dans leurs Etats; mais, par une ironie du sort, ce fut précisément le Piémont qui, de tous les royaumes de la péninsule, se déroba le plus fortement à leur action, du jour où il se fut engagé dans les voies libérales (départ clandestin de Turin, 2 mars; émeute de Gênes et pillage du collège, 1er mars; décret de bannissement, 25 août 1848). Les mesures prises contre la compagnie par Charles-Albert et que seul entre tous les princes subalpins ne révoqua point Victor-Emmanuel II après la défaite de Novare, furent étendues à l'Italie une en 1860. Les révérends Pères n'en rouvrirent pas moins, quelques années après, leur maison de Florence, grâce aux ménagements pour le clergé affectés par les hommes politiques de la droite et sous prétexte de liberté religieuse. A Rome, on les laissa se montrer au grand jour, afin que l'Europe entière fût témoin de l'indépendance laissée au vicaire du Christ par ses prétendus oppresseurs (rejet de la proposition Mancini, 20 mai 1873). —Après le congrès de Vienne, l'Autriche et l'Allemagne semblèrent devoir se fermer pour la compagnie, vis-à-vis de l'incurable méfiance qu'elle inspirait à Metternich. D'abord tolérés en 1820 en tant que rédemptoristes (ils fondèrent leur premier collège à Tarnopol en Gallicie), ils ne furent admis sous leur véritable nom qu'en 1838, au Thérésianum de Vienne et au gymnase d'Inspruck. Dans ce Tyrol assez intolérant pour que les évangéliques ne pussent y célébrer en paix leur culte, leur impopularité à cette époque était si grande qu'un savant bénédictin, le P. Albert Jæger, de Marienberg, put les accuser, dans des séances publiques tenues à Inspruck (1843-44), d'avoir nui constamment au bien-être matériel du pays et au développement d'un sain esprit religieux. Cependant leur situation dans la monarchie des Habsbourg bénéficia peu à peu des services politiques qu'ils rendaient au prince chancelier. En Bavière où le roi Louis, malgré sa dévotion d'apparat, redoutait en eux les prétoriens de l'Eglise, ils ne purent, après de nombreux échecs, s'établir au collège d'Altötting que sous un nom d'emprunt (liguoriens), malgré la protection de l'archevêque de Munich, cardinal de Reisach, et ne jouirent d'un réel crédit que sous le ministère Abel (1838). En Saxe, quoique les rois Fré-

déric-Auguste et Antoine eussent toujours choisi leurs confesseurs parmi les membres de l'ordre, les habitants, sans distinction de parti, leur étaient si hostiles, qu'en 1831 il fut inséré contre eux dans la constitution un article spécial, et qu'en 1844 l'imminence d'une émeute empêcha de leur accorder une église à Annaberg. Loin de se laisser arrêter dans son œuvre par la défaveur des circonstances, la compagnie poursuivit avec un redoublement d'ardeur sa belliqueuse mission et porta l'offensive jusque sur terre protestante. Dans la province du Rhin, où depuis 1827 ils s'étaient solidement établis à Coblentz, à Cologne, à Dusseldorf, ils entretinrent contre le gouvernement de Berlin une agitation perfide et continue. A leur instigation, les jeunes prêtres se rendirent en si grand nombre à Rome au collège germanique, que Frédéric-Guillaume III, par son édit du 12 juillet 1837, interdit à ses sujets la fréquentation d'établissements étrangers placés sous la direction de la compagnie. A la même époque, le supérieur de la congrégation, le P. Ronsin, opérait à Paris la conversion du duc Frédéric d'Anhalt-Kœthen (24 octobre 1825) qui, par une mission adroitement organisée, se flatta d'entraîner ses sujets dans son apostasie ; mais sa mort sans descendance, survenue en 1830, délivra les évangéliques de toute crainte à cet égard. En 1848, l'orage qui se déchaîna contre la compagnie dans toute l'Europe, sévit en Allemagne avec une véhémence inouïe. Le 17 février, le gouvernement bavarois supprima la mission d'Altötting ; à Vienne, le 6 avril, un peuple furieux assaillit dans leur couvent les révérends Pères et les expulsa de vive force ; des scènes tout aussi tumultueuses se succédèrent coup sur coup à Linz, à Gratz, dans toute la Styrie et l'archiduché d'Autriche. L'ordre légal de leur bannissement hors de toutes les provinces de l'empire fut promulgué par l'empereur Ferdinand le 8 mai. Le Tyrol seul oublia ses anciens griefs contre eux et les protégea dans leur gymnase d'Inspruck par haine de la révolution. A la surprise générale, le parlement de Francfort ne déploya pas contre la compagnie toute la fermeté qu'on aurait pu attendre d'une assemblée démocratique. Après avoir, dans la discussion des Droits fondamentaux, adopté en première lecture, le 27 septembre 1848, une motion du député Rheinwald ainsi conçue : « L'ordre des jésuites, y compris les rédemptoristes et les liguoriens, est expulsé pour toujours du territoire de l'empire allemand, » il la repoussa en second débat le 15 décembre sur la demande de la commission constitutionnelle et laissa, par son indifférence, libre carrière aux machinations de ses adversaires. Deux années ne s'étaient pas écoulées avant que la société eût recouvré tous ses avantages et pris la tête de la réaction. En Autriche, elle avait déjà rouvert ses collèges de Linz, d'Inspruck, de Leitmeritz (1854) avant que le concordat du 18 août 1855 l'eût investie sur l'école, l'Eglise et toutes les branches de l'administration d'une puissance absolue. Depuis qu'instruits par la défaite les Habsbourg sont entrés dans des voies nouvelles, sa main n'a cessé de se faire sentir dans toutes les tentatives ourdies pour le renversement de la constitution du 31 décembre 1867, qu'elles eussent lieu ouverte-

ment, comme sous le comte Hohenwart, ou qu'elles réussissent à paralyser les effets d'une législation libérale, comme sous le ministre actuel des cultes Stremayr. En Prusse, l'article 13 de la constitution donna à l'Eglise catholique les pouvoirs d'un Etat souverain au sein même de l'Etat. Les jésuites, sûrs de l'impunité, favorisés même par Frédéric-Guillaume IV et ses conseillers ultra-luthériens, multiplièrent contre la société moderne leurs audacieux défis ; le couvent de Maria Laach, dans la province rhénane, se transforma en une forteresse d'où leurs agents se répandirent sur le grand duché de Baden, la Westphalie, toute l'Allemagne du Nord. La Hesse leur fut entièrement livrée depuis la nomination de Mgr de Ketteler au siège de Mayence. Parmi les plus habiles et ardents promoteurs de ces nouvelles croisades, il convient de citer les PP. Roh et Klinkowstrœm. Cette propagande indiscrète parut offrir d'assez sérieux dangers pour que l'Eglise évangélique, dans son assemblée générale de Brême (15 septembre 1852) délibérât sur la conduite qu'elle avait à tenir vis-à-vis des missions catholiques romaines. L'expulsion de la compagnie, devait, dix-neuf années plus tard, être simultanément demandée par le congrès des vieux catholiques à Munich et celui des protestants libéraux à Darmstadt (20-24 septembre ; 5-6 octobre 1871). La situation avait, en effet, complètement changé depuis Sadowa et l'issue de la guerre avec la France. Les jésuites, après avoir mis tout en œuvre pour empêcher la résurrection de l'unité germanique, essayèrent de miner sourdement les bases du nouvel empire au moyen de leurs missions, de leurs casinos, des calomnies et des diatribes par eux lancées dans la presse, des discours et des propositions qui émanèrent de la fraction du centre. M. de Bismarck releva le gant avec sa vigueur habituelle et répondit à toute cette série de provocations par la loi qui bannissait à tout jamais les Jésuites du territoire de l'empire (15 juin 1872). — Le même sort les avait déjà frappés en Suisse vingt-quatre années auparavant. Immédiatement après la promulgation de la bulle : *Sollicitudo omnium*, le Valais les avait réinstallés dans leurs anciens collèges de Sion et de Brigue ; trois années plus tard (1818), ils rentrèrent dans le canton de Fribourg, reprirent possession du collège Saint-Michel et se chargèrent de pourvoir de nouveau à l'instruction publique à la condition de recouvrer une dotation d'un million et demi de francs. Avec leur retour, coïncidèrent les obstacles mis par les évêques à la lecture de la Bible et l'interdiction des mariages mixtes; les rapports amicaux cessèrent entre les membres de confessions différentes et de riches églises, consacrées au seul culte romain, s'élevèrent dans les villages où avait existé jusqu'alors le *simultaneum*. Le 13 juin 1841, le Grand Conseil d'Argovie sécularisa la fortune de huit couvents et vit après de longs débats sa conduite approuvée par la Diète (8 août 1843). Les hommes d'Etat catholiques, pour arrêter les progrès de la démocratie, contractèrent avec les jésuites une étroite alliance et les appelèrent en 1839 à Lucerne ; déjà, en 1831, ils s'étaient établis à Schwytz et avaient entraîné avec eux le nonce. En mai 1841 le même canton de

Lucerne, par un changement de sa constitution, se transforma en une démocratie cléricale à l'instigation de Leu, de Siegwart Muller, de Bernard Meyer et d'autres meneurs ultramontains. Le 13 septembre 1843, pour répondre au recès de la Diète relatif aux couvents d'Argovie, il forma avec Fribourg, Zoug, le Valais et les Waldstætten une alliance offensive et défensive, une véritable résurrection de la ligue Borromée, puis le 24 octobre 1844 il jeta un insolent défi à la Suisse protestante en confiant la direction exclusive de son enseignement aux Pères de la Société de Jésus. Le 19 août de la même année, Augustin Keller avait inutilement demandé à la Diète l'expulsion de la trop fameuse compagnie ; il ne fut appuyé que par un seul demi-canton (Bâle-Campagne) ; tous les autres considérèrent la question comme purement locale et se rangèrent à l'opinion de Druey, suivant laquelle il ne convenait d'opposer aux jésuites d'autres armes que celles de la raison. Aux mauvais procédés d'un parti répondirent ceux de son rival, aux provocations les provocations, si bien qu'après plusieurs expéditions de corps francs éclata le 4 novembre 1846, la guerre civile connue sous le nom de Sonderbund. L'issue en fut fatale à l'ultramontanisme et les jésuites, qui en avaient été les principaux instigateurs, furent bannis pour toujours de la Suisse en vertu du cinquante-deuxième article de la Constitution fédérale (12 septembre 1848). — Dans la Grande-Bretagne, le bill d'émancipation pour les catholiques (1829) n'entraînait à sa suite ni la pleine liberté pour les couvents ni l'admission des révérends Pères. Ils n'en pénétrèrent pas moins, malgré leur expulsion légale, sur le sol anglais et réunirent de nombreux élèves dans leurs maisons d'Hodderhouse et de Stonyhurst dans le Lancashire. En 1848, lord Clifford reçut dans ses châteaux les jésuites italiens momentanément congédiés par Pie IX. Leur influence est aujourd'hui visible dans le mouvement ritualiste et les nombreuses conversions qui s'opèrent au sein de l'aristocratie. En Irlande également, ils ne se sont servis de la liberté religieuse que pour asseoir plus fortement leur domination. Aux Etats-Unis, il ne faut pas juger seulement de leur crédit par l'attraction très réelle exercée par leur collège de Georgetown, mais par l'accroissement de la population catholique, sa cohésion au point de vue politique, la multiplication des couvents et des biens de main morte. Dans l'Amérique du Sud enfin, ils se rient des mesures éphémères qu'ont pu prendre contre eux les congrès et les hommes d'Etat progressistes et sont sortis victorieux de toutes les révolutions. — En aucun autre pays de l'Europe, la compagnie, depuis sa restauration, n'a déployé une puissance aussi considérable et ne jouit d'un aussi réel crédit qu'en Belgique. Immédiatement après la création du royaume des Pays-Bas, ses membres fondèrent un noviciat à Distelberg et s'en servirent comme d'un poste de guerre pour fomenter la discorde entre l'épiscopat et la maison d'Orange. Guillaume Ier en ordonna la fermeture en s'appuyant sur les articles de la Charte qui prescrivaient une complète égalité entre les cultes et soumettaient tous les établissements scolaires à l'inspection de l'autorité civile. Les révérends Pères eurent

beau déclarer qu'ils ne cèderaient qu'à la force et se placer sous la protection de l'évêque de Gand, Maurice de Broglie; ils n'en furent pas moins obligés, en 1816, de prendre la route de France en compagnie du turbulent prélat. La révolution de 1830 fut dans une trop large mesure l'œuvre du clergé pour qu'il ne fît pas payer chèrement aux libéraux son concours. La constitution du 7 février 1831, en garantissant la liberté de l'enseignement, ouvrit à l'activité des jésuites pleine carrière : au bout de peu d'années, ils possédèrent dans toutes les grandes villes des collèges et des noviciats alimentés par les enfants de la noblesse et de la riche bourgeoisie, firent au moyen de l'université cléricale de Louvain une active concurrence aux établissements de l'Etat et à l'université libre de Bruxelles, acquirent d'immenses richesses au moyen de dons et de legs, voire même de captations stigmatisées par les tribunaux, et firent peser sur l'épiscopat un joug assez lourd pour que celui-ci s'en plaignît, inutilement il est vrai, au saint-siège (adresse de 1846 à Grégoire XVI). Leur puissance repose sur des bases assez solides pour qu'elle n'ait pas à se soucier des fluctuations politiques. Les cléricaux, lorsqu'ils occupent le ministère, ne sont que leurs dociles instruments et les libéraux, par indifférence religieuse et par esprit doctrinaire, redoutent d'employer contre eux des armes efficaces. Leur domination paraît aujourd'hui assez sérieusement menacée par la nouvelle loi sur l'instruction publique présentée aux Chambres par M. Frère-Orban (janvier 1879). — En France, le rétablissement de l'ordre était lié à celui des Bourbons. Louis XVIII, malgré son aversion personnelle, confia aux révérends Pères, par son ordonnance du 5 octobre 1814, l'inspection des petits séminaires qui n'élevèrent plus désormais qu'un jeune clergé ultramontain. Pour l'éducation laïque, ils firent aux lycées de l'Etat une redoutable concurrence avec leurs collèges de Montrouge et de Saint-Acheul ; la province leur fut livrée par les missions qu'ils y organisèrent depuis 1816; la Congrégation accomplit au sein de la noblesse la même œuvre de prosélytisme et recruta ses membres jusque dans la famille royale avec le comte d'Artois et la duchesse d'Angoulême. Les places dont elle disposa dans l'armée, l'administration, l'Université, la magistrature, les amendes et les destitutions qu'elle fit pleuvoir sur ses adversaires convainquirent de sa trop réelle puissance les plus incrédules. Depuis le 17 décembre 1822, ses adeptes occupèrent ostensiblement le ministère sous la présidence de M. de Villèle. Les empiétements de la compagnie furent poussés assez loin pour préoccuper tous les bons Français et M. Casimir Périer se fit l'interprète de l'inquiétude générale dans son discours du 15 février 1823, lorsqu'il dit : « Ce n'est pas la démocratie qui est à craindre en ce moment, ce n'est pas elle qui menace de tout envahir ; ce qui nous menace, c'est le jésuitisme qui coule à pleins bords dans toutes les branches de l'admininistration et qui finira par nous engloutir. » En 1826, le péril s'était suffisamment aggravé pour qu'un royaliste de vieille souche, un catholique sincère, le comte de Montlosier, dénonçât à la France l'existence de la Congrégation, lui livrât le secret de son organisation et de ses actes,

et réclamât de la Chambre des pairs l'exécution des lois. Le succès du *Mémoire à consulter sur un système religieux et politique tendant à renverser la religion, la société et le trône* (1er mars 1826) fut immense : sept ou huit éditions furent enlevées en quelques semaines. Le gouvernement, pour se venger de l'approbation que l'auteur rencontrait auprès des libéraux de toute nuance et le punir du courage avec lequel il avait défendu les principes de la Révolution, le priva d'une pension qu'il touchait depuis plus de vingt ans. Tous les barreaux du royaume furent d'avis que les faits signalés dans le Mémoire étaient assez importants pour être déférés à la magistrature. L'existence d'un vaste réseau d'associations secrètes, suscitées et dirigées par la compagnie de Jésus, après avoir été glorifiée dans les mandements de plusieurs prélats, entre autres l'archevêque de Besançon, fut reconnue à la tribune de la Chambre des députés par le ministre des affaires ecclésiastiques, Mgr de Frayssinous (25 mai 1826). Le 18 août de la même année, la Cour royale de Paris se déclara incompétente, reconnaissant d'une part « que l'état actuel de la législation s'opposait formellement au rétablissement de la société de Jésus, sous quelque dénomination qu'elle se présentât; » d'autre part « qu'il n'appartenait qu'à la haute police du royaume de supprimer et de défendre les congrégations, associations ou autres établissements de ce genre qui se sont ou se seraient formés au mépris des arrêts, édits, lois et décrets ci-dessus énoncés. » Le 19 janvier 1827 la Chambre des pairs, par l'organe de MM. Pasquier et Portalis et malgré l'opposition réitérée de Mgr de Frayssinous, s'associa à cette décision de la plus haute autorité judiciaire en renvoyant le mémoire de M. de Montlosier au président du conseil des ministres « pour la partie relative à l'établissement en France d'un ordre monastique non autorisé par le roi. » Le ministre des cultes sous l'administration Martignac, Mgr Feutrier de Beauvais, satisfit dans une certaine mesure l'opinion publique par la suppression de huit d'entre les petits séminaires qui avaient dépassé pour leurs élèves le maximum accordé par la loi. Tous furent placés à l'avenir sous la surveillance de l'Université et nul ne put y être admis comme professeur avant d'avoir prouvé qu'il ne faisait pas partie de la congrégation. Une seconde ordonnance fixa à vingt mille le chiffre total des élèves des petits séminaires (16 juin 1828) mais les abus réapparurent dans toute leur force avec le ministère Polignac. On aurait pu espérer que tout danger dans ce domaine aurait été écarté par la révolution de 1830. Les révérends Pères dont le nombre avait atteint dans l'intervalle quatre cent trente-six furent bannis du territoire français; la maison de leurs missions à Paris, leurs collèges de Montrouge et de Saint-Acheul saccagés par un peuple furieux; les ordonnances du 16 juin 1828 remises en vigueur, les tentatives faites par quelques-uns d'entre eux de franchir subrepticement la frontière sévèrement punies. — Cette période de rigueur dura peu et Louis-Philippe usa d'indulgence envers les révérends Pères dans la mesure où il rechercha l'appui du clergé pour sa dynastie et s'éloigna des principes de 1789.

En 1837 le Père de Ravignan ressuscita avec éclat les anciennes missions de son ordre à Paris même dans la cathédrale de Notre Dame; en 1838 l'évêque de Clermont put impunément refuser au comte de Montlosier un ensevelissement religieux et les bénédictions de l'Eglise; en 1843 Michelet et Quinet répondirent de leurs chaires de la Sorbonne à la propagande ultramontaine par leurs leçons sur « les Jésuites »; en 1845 Eugène Sue publia son *Juif errant* que devaient continuer sous le second empire les romans anonymes du *Maudit*, de la *Religieuse*, du *Jésuite*. Le 2 mai 1845, M. Thiers interpella le gouvernement au sujet de l'existence illégale de maisons dirigées par les jésuites et réclama l'application des lois qui leur interdisaient le séjour de la France. Le garde des sceaux, M. Martin du Nord, reconnut dans sa réponse que les lois invoquées par M. Thiers étaient toujours en vigueur, mais revendiqua le droit d'en faire l'application suivant les circonstances. La Chambre vota à une grande majorité l'ordre du jour proposé par M. Thiers à l'appui de son interpellation; M. Rossi fut envoyé à Rome pour demander à Pie IX que les jésuites reçussent l'ordre de sortir de France et réussit dans sa mission. — La loi sur l'instruction publique du 15 mars 1850 livra à la compagnie les jeunes générations en abandonnant l'enseignement primaire aux congrégations religieuses, qu'elles fussent autorisées ou non, en mettant sur le même pied pour l'enseignement secondaire les établissements religieux et ceux de l'Etat, en constituant enfin un conseil supérieur de l'Université où pour la première fois les évêques obtinrent une place prépondérante. Sous le second empire l'influence jésuitique s'affermit en dépit de quelques désagréments temporaires, conséquence inévitable du système de bascule suivi par le souverain. Elle s'accrut encore davantage après la guerre avec l'Allemagne, la proclamation de l'infaillibilité pontificale, la soumission des prélats opposants au nouveau dogme. L'Assemblée nationale de 1871 adopta avec joie toutes les mesures propres à favoriser l'ultramontanisme et à étendre ses privilèges. La puissance de la compagnie a brillé de tout son sinistre éclat le 24 mai 1873 et le 16 mai 1877. Depuis la consolidation définitive de la République une nouvelle ère ecclésiastique s'est ouverte pour la France. — Actuellement l'ordre se divise en 5 assistances : 1° Angleterre, 4 provinces : Angleterre, Irlande, Missouri, Maryland; 2° Allemagne, 5 provinces : Allemagne, Autriche-Hongrie, Gallicie, Belgique, Hollande; 3° France, 5 provinces : Champagne, France, Lyon, Toulouse, New-York; 4° Italie, 4 provinces : Rome, Turin, Sicile, Venise; 5° Espagne, 3 provinces : Aragon, Castille, Mexique. Le nombre de ses membres s'élevait en 1876 à 9546, tandis qu'en 1847 il n'en comptait que 4852 (Angleterre, 1165; Allemagne, 2532; France, 3001; Italie, 1466; Espagne, 1382); celui des missions étrangères à 1532, 240 de plus qu'en 1863 (28 en Europe, 296 en Asie, 213 en Afrique, 276 dans l'Amérique du Nord avec Saint-Louis pour station principale, 199 dans l'Amérique du Sud, 33 en Océanie). — Sources : *Historia Soc. Jes.*, 7 vol.; comprend la période 1540-1625, successivement rédigée par Orlandini, Sacchini, Possinus, Jouvency,

Cordara; *Imago primi sæculi Soc. Jes.*, Anvers, 1640; *Corpus Institutorum Soc. Jes.*, Prague, 1757, 2 vol.; Agricola, *Historia provinciæ Soc. Jes. Germaniæ*, Munich, 1727-54; Perrault, *La Morale des jésuites extraite fidèlement de leurs livres par un docteur de Sorbonne*, Mons, 1667; Quesnel, *Histoire des religieux de la Compagnie de Jésus*, 3 vol., Utrecht, 1741; Joly de Fleury, *Compte rendu des constitutions des Jésuites*, Paris, 1762; René de la Chalotais, *Compte rendu des constitutions des Jésuites*, Paris, 1762; Rippert de Montclar, *Plaidoyer dans l'affaire des soi-disant Jésuites*, Paris, 1763; Crétineau-Joly, *Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus*, 5 vol., Paris, 1844-1845; Montlosier, *Mémoire*; le même, *Pétition à la Chambre des pairs*; le même, *Les Jésuites, la congrégation et le parti prêtre en France*, Paris, 1826-1827; Dupin, *Consultation sur la dénonciation adressée à la cour royale par M. de Montlosier*, Paris, 1826; Bonald, *Réflexions sur le mémoire de M. de Montlosier*, 1826; d'Eckstein, *Des Jésuites*, Paris, 1827; Michelet et Quinet, *Des Jésuites*, Paris, 1843; de Ravignan, *De l'Existence et de l'institut des Jésuites*, 1844; Lutteroth, *La Russie et les Jésuites de 1772 à 1820*, Paris, 1845; A. de Saint-Priest, *Histoire de la chute des Jésuites au dix-huitième siècle*, Paris, 1846; Guettée, *Histoire des Jésuites*, 1858-59; Augustin et Aloys de Backer, *Bibliothèque des écrivains de la société de Jésus*, 7 vol. in-4°, Liège, 1853-1861; Laurent, *Lettres sur les Jésuites*, Bruxelles, 1864; Spuller, *Les Jésuites*. Paris, 1876; Wolff, *Histoire générale des Jésuites*, 4 vol., Leipzig, 1863; Kortum, *Histoire des origines de la société de Jésus*, Mannheim, 1843; Sugenheim, *Histoire des Jésuites en Allemagne de 1540 à 1773*, Francfort, 1847; Nippold, *l'Ordre des Jésuites depuis sa restauration jusqu'à l'époque actuelle*, Heidelberg, 1869; Zirngiebl, *Etudes sur la Compagnie de Jésus*, Leipzig, 1870; Bluntschli, *Rome et les Jésuites allemands*, Berlin, 1872; F. de Schulte, *Les nouveaux ordres catholiques*, Berlin, 1872; *Pour et contre les Jésuites*, Berlin, 1872, compte rendu sténographique des débats du Reichstag; W. Menzel, *Histoire des récentes intrigues des Jésuites en Allemagne*, Stuttgard, 1873; Huber, *L'Ordre des Jésuites d'après ses constitutions et sa doctrine*, Berlin, 1873; traduction française de Marchand, Paris, 1873; Dove, *Dictionnaire politique de Bluntschli*, VII. Consulter en outre : Ranke, *Histoire des papes*; Gieseler, *Histoire de l'Eglise*, III. E. Strœhlin.

JÉSUS-CHRIST, fondateur de la religion chrétienne. Le premier nom, d'origine hébraïque et très fréquent parmi les Hébreux, Iehosuha (aide de Iahveh), est celui de la personne; le second, traduction grecque du mot Messie, désigne la fonction ou la dignité. Quel que soit le jugement que l'on porte sur le christianisme, il faut reconnaître ici la personnalité la plus importante de l'histoire. La seule influence qu'elle a exercée sur les destinées de l'humanité la rendrait incomparable. Son apparition a séparé l'évolution de la race humaine sur la terre en deux périodes, dont l'une, la période primitive, trouve en elle son couronnement et dont l'autre, la période moderne, y prend son point de départ. L'humanité chrétienne qui, jusqu'à cette heure, dans l'histoire de la civilisation, reste la forme supérieure

et comme la fleur de l'humanité, vit encore du principe de la vie nouvelle apportée par Jésus-Christ et continue sa marche en avant et son progrès sous l'impulsion qu'elle en a reçue. Cependant Jésus a été un homme et a paru dans des temps historiques. Quelque auréole que la superstition populaire ou la spéculation dogmatique aient jetée autour de son front, la science ne saurait renoncer à expliquer son apparition d'après les lois générales qui régissent l'humanité. Elle doit seulement se rendre compte de l'exacte portée de l'explication qu'elle peut donner. Trois éléments constituent les grandes individualités : un élément d'héritage et de tradition, reçu du passé ou du milieu où s'est écoulée leur vie ; par exemple, chez Jésus, la langue qu'il a parlée, la forme de son enseignement, son rôle de Messie. On comprend que, venue dans un autre temps et dans un autre pays, son apparition eût été différente. En second lieu, à cet élément traditionnel, il faut ajouter un élément personnel fourni par la décision intérieure, par l'activité libre. Nous ne sommes pas seulement les fils de nos pères, nous sommes aussi les fils de nous-mêmes, de notre propre volonté ; nous nous faisons ce que nous sommes. Enfin, cette puissance elle-même de détermination intérieure vient de plus haut que nous. Le génie est un don de Dieu. C'est la manifestation particulière et individuelle du germe que l'auteur de toutes choses met dans un homme. On voit que nous n'appliquons pas à la vie de Jésus de Nazareth d'autres règles que celles qui sont de mise dans toute biographie. Mais il est évident que l'histoire n'atteint pas également les trois éléments que nous venons de distinguer. Elle peut déterminer et expliquer pleinement le premier ; elle peut encore constater le second, bien que ce soit déjà plus délicat et plus difficile. Mais le troisième échappe à toute constatation comme à toute détermination scientifique, car c'est une quantité purement virtuelle et comme telle incommensurable. La science ne pourrait donner une explication pleinement satisfaisante que d'une personnalité qui serait nulle. Mais plus cette personnalité s'affirme, tranche sur son milieu et sur sa race, plus le génie qui fait les artistes ou la volonté qui fait les héros éclate et grandit, plus le mystère est profond dans les vies individuelles. Il ne faut donc pas s'étonner si on le rencontre dans la personnalité la plus grande de l'histoire et si la science, avec ses approximations et ses analyses, n'arrive guère en définitive qu'à le constater.

I. Introduction historique. Il convient de résumer tout d'abord les essais faits jusqu'ici et de donner la littérature d'un si riche sujet. On se rendra mieux compte du progrès accompli. L'idée de ne considérer nos évangiles que comme des documents historiques et de s'en servir pour tracer une biographie scientifique et indépendante d'eux en quelque sorte est relativement moderne. Cette idée n'apparaît en effet que vers la fin du dix-huitième siècle. Dans les temps antérieurs, la vie de Jésus ne pouvait se présenter que sous deux formes : une forme dogmatique dans les essais d'harmonistique des quatre évangiles à qui la doctrine de la théopneustie litté-

rale donnait une valeur absolue (pour la série de ces essais, voyez l'art. *Concordance des Evangiles* et la préface de la synopse de Tischendorf, où tous se trouvent relatés chronologiquement) ; une forme populaire dont les monuments les plus brillants sont les mystères du moyen âge. Les docteurs de cette époque qui ont fait des résumés de la vie de Jésus ne se sont point préoccupés de la vérité historique, mais de la seule édification. Ils ne songent à rappeler la vie de Jésus que comme type parfait de toute vie chrétienne. Leurs narrations, où se mêlent de la façon la plus naïve les données des évangiles canoniques et les légendes de la littérature apocryphe, sont enveloppées constamment par l'exhortation pieuse. Telles sont les vies du Christ de saint Bonaventure (*Vita Christi*, impr. pour la première fois en 1480), de Ludolphe de Saxonia, un ami strasbourgeois de Tauler au quatorzième siècle (*Vita J. Christ. e quatuor Evang. et scriptoribus orthodox. concinnata*, impr. à Strasbourg en 1474), de Simon de Cassie, moine italien du quatorzième siècle (*De Gestis Domini*, impr. à Florence, 1496); auxquels il faut joindre le missionnaire jésuite Jérôme Xavier, le neveu de François Xavier, qui composa pour les Perses une histoire de Jésus-Christ, traduite en latin et sévèrement critiquée par Louis de Dieu (*Historia Christi persice conscripta simulque multis modis contaminata a H. Xavier et latine reddita et animadv. notata a L. de Dieu*, Lugd. Bat., 1639). En réalité, la vie de Jésus appartenait encore tout entière à la dogmatique et à la poésie. L'heure de la prose et de la critique n'avait pas sonné. Aussi les poèmes sur le Christ sont-ils encore plus nombreux et plus anciens que les narrations elles-mêmes qu'on vient de nommer. La liste en serait longue des premiers jours du moyen âge jusqu'à Klopstock ; il suffira de citer Juvencus, prêtre espagnol du quatrième siècle, qui mit en hexamètres l'histoire évangélique (*Histor. evang.*, libr. IV, édité à Rome par Faustinus Arevalus, 1792) ; Nonnus, moine égyptien de la même époque, qui sous la forme d'une épopée chrétienne, paraphrasa le quatrième évangile (*Metaphrasis Ev. Joh.*, édit. à Leipzig en 1834) ; Cælius Sedulius, un écossais du cinquième siècle (*Mirabilium divinorum*, lib. V, ou *Carmen paschale*, édité par Faustinus Arevalus, 1794) ; puis toute une série de centons où les moines dans leur couvent pensaient rivaliser avec Homère et Virgile. La plus remarquable de ces épopées est celle de Jérôme Vida, composée dans le goût semi-païen de la renaissance (*Christias*, 1536). Mais toute cette poésie, à laquelle manque le souffle populaire, est bien inférieure à celle des mystères, où la naïveté et la candeur du moins nous sauvent de la raideur et de la sécheresse du pédantisme.—A partir de la Réformation, l'étude sérieuse des évangiles fit descendre peu à peu la vie de Jésus de cette poésie dans l'histoire. La critique moderne débuta ici par des écrits hostiles. A la foi crédule des âges passés, le dix-huitième siècle répondit par une incrédulité passionnée. En France, cependant, Voltaire fut bien plus mesuré que les rationalistes allemands. Le sentiment religieux, presque éteint, ne permettait plus la saine intelligence de la vie de Jésus. On en fit un politique ambitieux dont

la conspiration n'avait pas réussi. C'est ainsi que Reimarus, dans les fameux *Fragments de Wolfenbüttel*, édités d'abord par Lessing (1777), interprétait sa vie, son enseignement et sa destinée. Moins important est le roman de Venturini, où tout le surnaturel des récits évangéliques est expliqué par la complicité de quelques amis intimes aidant le Christ à mystifier le peuple et ses propres disciples (*Natürliche Geschichte des grossen Propheten von Nazareth, Bethléhem*, Copenhague, 1800). L'utilité de ces deux ouvrages fut du moins de poser le problème et de le poser nettement sur le terrain de l'histoire. Il était dans le goût du dix-huitième siècle d'expliquer l'origine des religions par une duperie politique. Cette théorie ne pouvait pas ne pas être appliquée au christianisme. Mais elle jurait si gravement avec l'inspiration intime et le caractère entier de Jésus, qu'il ne fut pas trop difficile d'en montrer l'insuffisance. Ce fut l'œuvre de Dœderlein (*Fragmente und Antifragmente*, 1778), de Semler (*Beantwort. der Fragm. eines Ungenannten*, 1779-80), de Reinhard (*Der Plan Jesu*, 1781), et surtout de Herder, qui précisément apporte dans cette étude ce qui y manquait jusqu'alors, l'intuition mystique, l'enthousiasme religieux et, par là, la renouvelle entièrement (*Vom Erlœser nach den drei erst. Ev.*, 1796; *Vom Gottessohn, der Welt Heiland, nach Joh. Ev.*, 1797). Le premier essai d'une exposition pragmatique de la vie de Jésus est celui de J. Hess, qui remonte sous sa première forme à l'année 1768 et a eu sept éditions (*Lebensgeschichte Jesu*, 7e édit., 1823). Il y règne une orthodoxie légèrement teintée de rationalisme qui lui a permis de plaire au siècle précédent et de ne pas trop déplaire au nôtre. Bien que publiées seulement en 1864, il faut placer ici les leçons de Schleiermacher sur la vie de Jésus professées à Berlin dès 1819 ; car elles ont exercé à partir de ce moment une influence profonde (*Leben Jesu. Vorlesungen aus Schleiermachers Nachlasse*, édité par Rütenick, 1864). Nulle part n'apparaît mieux ce qu'il y a eu d'indécis et de contradictoire, au fond, dans la pensée du rénovateur de la théologie allemande. D'un côté, il sent très bien que quelque divin que soit le Christ, le divin en lui n'a pu se manifester que sous la forme de la pure humanité. Mais, de l'autre, il ne peut se résoudre à sacrifier le côté surnaturel de l'histoire évangélique; il ouvre cependant la porte à la théorie mythique de Strauss, en l'appliquant déjà aux premiers chapitres de Matthieu et de Luc. Le double caractère du Christ de Schleiermacher se trouve dans celui du célèbre rationaliste Paulus, dont on connaît l'art ingénieux pour changer en histoires simples et ordinaires les miracles les plus étonnants (*Das Leben Jesu*, 1828). — Le problème que le rationalisme vulgaire n'avait pu résoudre, la philosophie hégélienne allait l'aborder à son tour. La *Vie de Jésus* de Strauss est en effet la fille directe de cette philosophie. Auparavant avait paru le manuel de Hase, qui, ne voilant aucune difficulté, tenant une voie étroite et glissante entre le rationalisme de Heidelberg et le supranaturalisme de Schleiermacher, semblait donner le programme que les études critiques allaient remplir (*Das Leben Jesu, ein Lehrbuch zunächst für acad. Vorlesung.*, 1re éd., Augs., 1829; 5e éd.,

1865). — Le livre de Strauss fit époque. Son apparition fut comme le coup de cloche qui donna le signal et concentra pour un temps sur ce problème tous les efforts de l'exégèse et de la critique (*Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, 1835). L'exposition y est munie d'une immense érudition qu'un style clair et facile rend accessible à tout esprit cultivé. On peut lui reprocher une assez fatigante monotonie. Le procédé littéraire, toujours le même dans chaque chapitre, laisse trop voir à l'avance le résultat uniforme où tend la discussion. L'auteur se met tour à tour au point de vue de l'interprétation rationaliste et de l'interprétation supranaturaliste et montre combien elles sont intenables. Alors vient, comme nécessaire et irrésistible, l'explication par le mythe. Nos évangiles ne sont point des documents historiques, mais le produit de la légende populaire, d'une mythologie inconsciente, dans laquelle la conscience chrétienne primitive reflétait naïvement son propre contenu. Le tout se terminait par une dissertation hégélienne sur l'idée de l'Homme-Dieu, dans laquelle Strauss démontrait que le vrai fils de Dieu, qui naît du saint-Esprit, qui fait des miracles, meurt et ressuscite glorifié, c'est l'humanité elle-même; c'est elle seule qui réalise le dogme chrétien, car il n'est pas dans la nature des choses que l'Idée absolue épuise sa richesse dans un individu; il y faut l'espèce tout entière. L'effet de ce livre fut prodigieux et attira même à son auteur des persécutions auquelles, il faut le reconnaître, des théologiens conservateurs comme le pieux Néander eurent le bon esprit et le courage de s'opposer. Le désarroi fut grand tout d'abord dans le domaine de la théologie. La vieille et stérile lutte entre le rationalisme et le supranaturalisme cessa du coup. On s'apercevait que l'esprit scientifique venait de faire une évolution qui faisait apparaître le problème sous un jour tout nouveau. Les répliques à Strauss ne manquèrent pas. Dans le nombre, il suffira de rappeler celles de Tholuck (*Die Glaubwürdigkeit der evang. Geschichte*, 1837), d'Ullmann (*Historiches und Mythiches*), de Néander (*Das Leben Jesu Christi*, 1837), qui eurent le mérite d'ébranler un instant Strauss lui-même et de le faire douter de ses doutes. Moins scientifiques et plus passionnées furent celles de Krabbe (*Vorlesungen über das Leben Jesu*, 1839) et d'Ebrard (*Wissenschaftliche Kritik der evang. Geschichte*, 1842), qui revinrent simplement au point de vue de l'ancienne harmonistique. Plus réservée et d'un plus grand mérite fut l'érudition de Wieseler dans sa *Chronologische Synopse* (1843). Cependant le parti pris apologétique dominait dans tous ces écrits comme dans ceux de P. Lang (*Das Leben Jesu*, 1844-47) et des théologiens catholiques Kuhn (*Das Leben Jesu wissenschaftlich bearbeitet*, 1838), Sepp (*Das Leben Christi*, 1843-46), et en affaiblissait l'autorité. Il n'y a pas plus d'impartialité scientifique dans les œuvres contraires de ceux qu'on peut appeler les épigones de Strauss : Bruno Bauer (*Kritik der evang. Geschichte*, 1840-42), Gfœrer, qui croyait racheter sa vanité frivole et ses écarts par une défense violente de l'authenticité du quatrième évangile (*Geschichte des Urchristenthums*, 1838), de Salvador, qui refit à Jésus son procès au nom du judaïsme

rationaliste de notre époque (*Jésus-Christ et sa doctrine*, 1838). — Au milieu de ces polémiques et de ce conflit d'opinions contraires, le problème historique n'avançait pas. En réalité, l'œuvre de Strauss l'avait laissé dans une impasse. Son effort de transformer l'histoire évangélique en une mythologie n'avait abouti qu'à une conclusion purement négative qui ne pouvait satisfaire la science. Sous la poésie, si poésie il y a, il s'agissait de retrouver l'histoire réelle. Constatons que Strauss, arrêté par son succès même, était impropre à cette restauration positive. Sa nouvelle *Vie de Jésus* l'a bien prouvé (*Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, 1864). Il a essayé d'unir, par un mariage forcé et fatalement stérile, sa théorie mythique à la théorie des « tendances » de son maître Baur, le chef de l'école de Tubingue, mais n'a rien apporté de nouveau. La véritable et définitive réponse à la négation pure de Strauss a été fournie par la critique des évangiles poursuivie avec patience et scrupule pendant ces quarante dernières années et qui a eu pour résultat d'en dégager un fond historique inébranlable. Le premier qui entra dans cette voie de reconstruction libre et positive fut H. Weisse (*Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet*, 1838 ; *Die Evangelienfrage*, 1856). Il fut suivi par Ewald (*Geschichte Christus und seiner Zeit*, 1855), Ritschl, Wilke, Holzmann, Scholten, Reuss, Réville, qui par leurs études critiques des synoptiques en ont expliqué la formation et en ont dégagé entre autres deux documents primitifs, l'évangile de Marc et les *logia* de Matthieu et de Luc qui fournissent une base solide à l'histoire de Jésus, comme l'a prouvé le remarquable essai de Weizsæcker (*Untersuchungen über die evang. Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwickelung*, 1864). Les travaux de l'école de Tubingue, bien que dominés par un point de vue étroit, n'ont pas été inutiles; il faut rappeler ceux de Hilgenfeld, de Kœstlin, de l'Anonyme saxon sur les évangiles synoptiques, leur formation et leur valeur historique. Il y aurait également de l'injustice à ne pas signaler les œuvres plus conservatrices de Ammon (*Das Leben Jesu*, 1842-47), de Riggenbach (*Vorlesungen über das Leben des Herrn Jesu*, 1858), de Baumgarten (*Die Geschichte Jesu*, 1859). Mais rien n'a mieux montré combien, à la suite de ces travaux, étaient changées les dispositions scientifiques depuis Strauss, que la *Vie de Jésus* de M. Renan (1863). Alors que chez le premier il devenait à peu près impossible de dire s'il restait autre chose de l'histoire que le fait abstrait de l'existence de Jésus de Nazareth, sa vie prenait chez le second les couleurs vives, les arêtes saillantes, le relief d'une histoire moderne. Que l'historien-poète ait poussé trop loin et jusqu'au romanesque ce goût de peinture précise et vivante, il n'en faut pas douter. Mais il n'en demeure pas moins vrai qu'il avait eu l'intuition d'une vie humaine intense, originale, profonde, que l'analyse des documents évangéliques avait fait apparaître. La réalité triomphait du mythe. C'est le progrès que l'œuvre de M. Renan, malgré son imperfection scientifique, marque sur celle de Strauss. D'extérieur et d'historique le problème en même temps est devenu intérieur et psychologique. Strauss se demandait : Y a-t-il

autre chose qu'un mythe dans la vie de ce personnage messianique? Aujourd'hui la question qui se débat est de savoir comment Jésus de Nazareth a pu se croire et se dire le Messie. Le fait historique étant mis hors de doute, c'est le phénomène psychologique qu'il s'agit d'expliquer. On connaît la solution présentée par M. Renan. Voulant montrer le développement par lequel Jésus est arrivé à ce rôle, il a établi trois périodes dans sa vie active. La première est celle de l'idylle galiléenne où Jésus apparaît comme un doux et pieux rabbin, prêchant la pure religion de l'esprit. Puis, entraîné par ses propres succès, par l'enthousiasme de ses disciples, il consent à se laisser nommer fils de David et se prête moitié sincèrement, moitié par complaisance au rêve de ses amis. Enfin il entre en lutte avec la hiérarchie, s'exalte et se livre entièrement aux espérances apocalyptiques d'un prochain retour triomphant et de l'établissement politique du règne de Dieu. Au fond et malgré tous les ménagements de l'historien, c'est la marche d'un esprit sain vers la folie. Le Christ de M. Renan flotte en effet entre les calculs de l'ambitieux et les rêves de l'illuminé. Cette construction arbitraire n'a pas eu besoin d'être renversée par la critique. Elle croulait d'elle-même par les contradictions internes d'une narration affectée où se mêlent la frivolité du romancier et les pieux souvenirs du séminaire de Saint-Sulpice. Néanmoins l'étonnement du monde catholique habitué à ne voir dans le Christ qu'un être abstrait fut sans mesure en face d'un homme en chair et en os semblable à nous par ses faiblesses comme par ses élans. — L'effet du livre en France et en Europe dépassa infiniment celui de la *Vie de Jésus* de Strauss. Le pape, les évêques jetèrent des cris d'alarme. La curiosité ne fut que plus grande. Cependant il est juste de constater que ce livre, qui scandalisait les chrétiens, réveillait chez les libres penseurs le sentiment religieux et l'intérêt pour ce grand sujet de la vie du Christ qui fut pendant des années à l'ordre du jour. Entre les répliques qui vinrent de tous les côtés, il faut signaler celle de M. de Pressensé qui prend vis-à-vis de M. Renan à peu près la position de Néander en face de Strauss (*Jésus-Christ, son temps, sa vie, son œuvre*, 1865). En Angleterre, l'*Ecce homo* (1866) que l'opinion publique, égarée peut-être, attribua à M. Gladstone, et en Allemagne le *Characterbild Jesu* de M. Schenkel (1864) continuèrent en pays protestant l'agitation commencée en France par le livre de M. Renan. C'était un double effort, heureux à bien des égards, de présenter Jésus comme un homme vrai, sans porter atteinte à la sainteté de son caractère. Le rôle messianique que s'était attribué Jésus restait toujours la grande pierre d'achoppement. Ou calcul d'un ambitieux ou rêve d'un fou, tel était toujours le dilemme embarrassant. M. Colani essaya d'en sortir en établissant que Jésus ne s'était point cru le Messie et qu'il n'avait jamais voulu que fonder la religion du Père céleste (*Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps*, 1864). Cette démonstration ne put se faire qu'en appliquant aux textes évangéliques une critique par trop subjective ou une théorie de l'accommodation plus périlleuse encore. C'est ici que se placent les travaux de Th. Keim (deux courts

essais tout d'abord : *Die menschliche Entwickelung Jesu*, 1861 ; *Die geschichtliche Würde Jesu*, 1864, et enfin sa grande histoire, *Die Geschichte Jesu von Nazara*, 1867-72). Non moins fermement que MM. Schenkel, Colani ou Renan, Keim part de la simple et réelle humanité de Jésus dont il explique de la façon la plus rigoureuse et la plus positive le développement progressif et le caractère original. Mais Jésus ne lui apparaît pas moins le grand miracle de l'histoire ; cette conscience humaine, à ses yeux, est la réalisation d'une pensée spéciale de Dieu et sa révélation positive et éternelle au sein de l'humanité. Aussi Keim n'a-t-il pas marchandé sa foi en la résurrection du Christ. Le seul point un peu étroit de cette riche exposition est le rejet absolu du témoignage du quatrième évangile. Il a reconstruit le ministère de Jésus d'après les seuls synoptiques, surtout d'après Matthieu, et l'a réduit aux limites insuffisantes d'une année qui serait l'an 35 de notre ère. Pour clore cette revue déjà trop longue, il suffira de mentionner l'*Essai sur les sources de la Vie de Jésus*, du signataire de cet article (1866) ; *Christus und die Evangelien*, de M. Schwalb (1872) ; *Geschichte Jesu*, de K. Hase (1876) ; *Das Leben Jesu*, de Wittichen (1877). L'ouvrage de Keim reste le monument de cette dernière période ; on peut l'offrir comme le fruit des longs travaux de la critique moderne et comme la meilleure preuve des résultats partiels sans doute mais positifs auxquels elle est enfin arrivée. Jésus, de notre temps comme aux jours de sa vie et à toutes les époques de crise, a été le plus fécond sujet de disputes et de contradictions qu'offre l'histoire. Il n'en saurait être autrement. Sous la question scientifique s'agite toujours ici une question morale qui engage la personne de l'historien tout entière. Aussi faut-il s'attendre à ce que ce procès, instruit depuis si longtemps et avec tant de soin, recommence sans cesse et ne soit jamais vidé officiellement par la science.

II. Les sources. Ecrire une biographie de Jésus, au sens strict du mot, n'est pas possible. La seule inspection des sources qui peuvent être utilisées le démontre suffisamment. On ne sait rien, on ne saura jamais rien de son enfance, de son éducation, du développement de son esprit, en un mot des trente premières années de sa vie, que par des inductions et des conjectures. Il n'existe pour l'histoire que dans le temps de son ministère public. Une vie de Jésus ne sera donc jamais que la peinture de la courte période qui va de son baptême à sa mort. Si l'on considère les circonstances extérieures, on peut donc dire que sa biographie est l'une des plus incomplètes, des plus obscures et des plus contestables de l'antiquité. Mais si l'on tient pour chose essentielle dans une vie d'homme, la connaissance de l'âme elle-même, du caractère, de la foi inspiratrice, de la pensée originale, on peut dire par contre qu'aucune âme des temps passés ne s'est mieux révélée et mieux donnée à connaître que celle de Jésus dans ses discours, son œuvre et sa mort. Cela est suffisant. On se plaindrait moins de la rareté des documents si l'on ne négligeait pas trop souvent de les grouper et d'en embrasser l'ensemble. Voici comment on peut circonscrire dans un cadre positif et précis et fonder sur des

bases inébranlables l'histoire de Jésus de Nazareth. — 1° *Sources juives.* Le sol où cette vie a surgi et s'est développée est d'abord fourni par le judaïsme contemporain qui nous est admirablement connu, grâce à la littérature apocryphe des derniers jours d'Israël, aux écrits de Philon et surtout de Josèphe, aux traditions des pères (*Pirke Abot*), recueillies par le Talmud. Nous avons ici les points d'attache, les liens religieux, nationaux et politiques par lesquels cette vie tient à l'histoire de son peuple et de son temps. Il est vrai que Philon n'a jamais parlé de Jésus ni des chrétiens, que Josèphe garde le même silence puisqu'il faut décidément écarter comme interpolé par une main chrétienne le passage des *Antiquités* qui concerne le Christ (XVIII, 3, 3). Le récit de la mort de « Jacques, frère de Jésus, dit le Christ » (XX, 9, 1), qu'Origène connaissait déjà et que confirme Hégesippe, paraît moins suspect et prouve au moins l'importance de la religion nouvelle dès avant l'année 70. Autrement important est le passage incontesté et incontestable sur Jean-Baptiste (*Ant.*, XVIII, 5, 2), qui nous fournit un point ferme et lumineux au plein milieu de l'histoire évangélique. Le Talmud a conservé sur Jésus plusieurs légendes inspirées par la haine mais d'où ressort clairement la lutte entreprise par le prophète de Galilée contre la hiérarchie, le formalisme légal des pharisiens à propos surtout du sabbat et d'autres prescriptions traditionnelles (*Traités du Sanhédrin et du Sabbat*; voy. Meeführer, *Jesus im Talmud*, 1669; Eisenmenger, *Entdeckt. Judenthum*, 1711; Schœttgen, *Horæ hebraïcæ* et *talmudicæ*; Lighfoot, *id.*). Il convient à peine de mentionner le méchant roman juif de date très postérieure intitulé: *Sepher tholedoth Jeschua* (édité par Huldricus à Leyde, 1705; cf. Wagenseil, *Tela ignea Satanæ*, 1681), où se trouvent réunis tous les outrages débités dans les synagogues depuis le juif Tryphon et depuis Celse jusqu'au milieu du moyen âge. Il ne faut pas espérer tirer de la tradition juive une histoire du Christ: sa grande importance est ailleurs. Elle nous permet de reconstruire exactement le milieu où grandit Jésus. Grâce à elle, nous pouvons devenir en quelque sorte ses contemporains; non savons très bien non seulement ce qu'étaient les mœurs, les usages en général; mais encore ce qu'étaient la famille, l'école, la synagogue, sur quoi portaient les discussions des rabbins, quelles étaient les espérances du peuple, les partis qui le divisaient. Cette connaissance du judaïsme contemporain, outre qu'elle nous permet de saisir les influences sous lesquelles Jésus se développe, nous fournit des critères sûrs et décisifs pour contrôler à chaque pas les récits évangéliques et les interpréter dans leur sens original et primitif. Voilà bien établi le fond général sur lequel se dessinera la figure du Christ. — 1° *Sources païennes.* Si des traditions juives on passe à la littérature païenne, on y constate la même absence de renseignements directs, avec cette différence que le silence ici vient non de la haine, mais du dédain. Ce silence ne peut toucher que des esprits superficiels qui ne jugent de l'importance des principes et des hommes qu'au bruit qu'ils font dans les milieux réputés cultivés. Or c'était un cercle bien étroit, bien muré de préjugés et de prétentions frivoles, que ce petit monde

de beaux esprits en qui se résume la littérature païenne de Néron à Trajan. On peut voir par la méprise de Suétone le peu d'attention qu'ils prêtaient à ces questions religieuses d'où dépendait l'avenir de l'humanité. Dans sa *Vie de Claude*, cet historien parle du bannissement des Juifs poussés aux séditions par Chrestus, s'imaginant que ce Chrestus était venu à Rome et vivait encore sous le règne de Claude : *Judæos impulsore Chresto assidue tumultuantes expulit* (16). Tacite a été plus attentif et fournit une donnée historique sûre qu'il importe de recueillir : *Auctor nominis ejus Christus, Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat, repressa que in præsens exitiabilis superstitio rursus erumpebat, non modo per Judæam, originem ejus mali, sed per urbem etiam quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque* (*Annal.*, XV, 44). Ce précieux texte ne nous apprend pas seulement la naissance du christianisme en Judée, l'opposition de son principe avec le polythéisme romain, son indépendance relative du judaïsme vers l'an 64; mais encore que son fondateur le Christ a vécu sous le règne de Tibère, qu'il a été mis à mort par le procurateur Ponce Pilate, c'est-à-dire entre les années 26 et 36, ce qui confirme déjà la donnée de Josèphe sur la mort de Jean-Baptiste. La correspondance de Pline et de Trajan (X, 96) n'est guère moins importante. Il en ressort que dès le commencement du second siècle, moins de 80 ans après la mort de Jésus, le christianisme menaçait l'existence même des cultes païens dans l'Asie Mineure, que les chrétiens s'astreignaient à une vie morale très pure, s'unissaient dans des repas communs et dans un culte où ils chantaient des hymnes au Christ comme à un Dieu. Il faut sans doute interpréter ce dernier trait du point de vue romain, et puisque Pline contraint les adhérents de la secte nouvelle à célébrer César, en conclure que Christ avait pris dans leur conscience la place qu'avait l'empereur dans celle des Romains. On voit par là quelle impression profonde avait faite la personnalité de Jésus sur l'âme de ses disciples ; mais il faut aussi en déduire que son action avait été purement religieuse et morale et que son évangile avait un principe universel, un caractère largement humain, assez fort pour vaincre les barrières des nationalités antiques et réunir comme dans une famille nouvelle des hommes de toute origine et de toute condition : Juifs et Grecs, Romains et barbares, riches et pauvres, esclaves et hommes libres. Cependant, ces premiers écrivains ne songent pas à discuter le christianisme ; ils le méprisent trop pour cela. Ce n'est que sous le règne de Marc-Aurèle que la polémique païenne apparaît avec Lucien (*Peregrinus*), Celse (*le Discours véritable*), Fronton, etc. Sous Adrien, au dire d'Origène (*Contra Celsum*, II, 14, 33, 59 et IV, 51), le philosophe Numénius aurait parlé de Jésus dans un livre sur le « Souverain bien », et un historien, Phlégon, l'aurait également mentionné et raconté qu'il s'exprimait habituellement en paraboles. Mais déjà ces écrivains et tous ceux qui vinrent plus tard ne connaissent plus la vie du Christ que par les évangiles ou les traditions juives dont ils mêlent les données à plaisir. Il n'y a plus là de renseignements indépendants et l'on peut les

négliger. Seulement de la difficulté toujours plus grande du monde juif et du monde païen à comprendre le christianisme, des défigurations étranges que dans ces milieux subit alors la vie de Jésus, des bizarres copies qu'on tente d'en faire, comme *l'Histoire d'Apollonius de Thyane*, par Philostrate, il ressort avec évidence combien l'œuvre du Christ fut originale, combien il est impossible d'expliquer l'idéal religieux nouveau comme le produit de la fantaisie de cette époque. Il y a là une puissance mystérieuse qui, loin d'être le simple reflet de la conscience du temps, lutte contre elle de tous les côtés pour la surmonter et la transformer. Seulement, ce qu'il faut constater également, c'est que la vie et la mort du Christ ne furent point pour les contemporains de grands événements historiques et n'attirèrent pas l'attention générale, que son action fut enfermée assez longtemps dans un cercle obscur de disciples, et que ce n'est que lentement et graduellement que la vertu qui était en lui se dégagea et changea les destinées du monde. Voilà pourquoi, si l'on veut connaître Jésus, il faut se tourner en définitive vers les sources chrétiennes. — 3° *Sources chrétiennes*. Celles-ci peuvent à leur tour se ranger en trois séries : les écrits du Nouveau Testament, sauf les évangiles, les évangiles et enfin les traditions patristiques ou apocryphes. Il n'est pas nécessaire d'insister longtemps sur ces dernières, qui n'ajoutent que bien peu de chose aux deux autres ou n'y ajoutent que des légendes sans fondement. Autrement importantes sont les données tirées des livres du Nouveau Testament, plus anciens que nos évangiles et dont le témoignage est par conséquent indépendant du leur. Les épîtres de saint Paul en particulier, en s'en tenant à celles que personne ne conteste, offrent une première base historique qui défie toute épreuve. Paul est en effet le plus ancien témoin qu'on puisse directement consulter. Il touche à Jésus, ou du moins au souvenir vivant des premiers jours, puisque cinq ou six ans au maximum ont séparé sa conversion de la mort du Maître (33-38?). Comme sa vie depuis son enfance s'était écoulée à Jérusalem et dans les écoles du temple, il est impossible qu'il n'ait pas rencontré Jésus lui-même et ne se soit pas intéressé aux discussions que celui-ci entretint avec les pharisiens et les sadducéens dans ses derniers jours et au drame sanglant qui les termina. Sans doute on ne peut point déduire avec certitude ce contact personnel de 2 Cor. V, 11, comme on l'a fait parfois. Mais il y en a, croyons-nous, la preuve dans le genre de sa conversion. S'il est un point certain, c'est que cette conversion fut indépendante de tout concours humain ; aucun homme n'y fut mêlé ; c'est la déclaration solennelle de l'apôtre dans l'épître aux Galates, ce qui écarte l'influence d'Etienne aussi bien que de tout autre. Mais, d'un autre côté, comment la révélation qui illumina son âme a-t-elle pu se faire psychologiquement s'il n'avait rien su de Jésus ? Tout s'explique au contraire de la façon la plus aisée, si Paul avait entendu et vu le Seigneur lui-même, si la lumière divine qui éclate tout d'un coup dans son âme tombe sur cette matière antérieure qu'il considérait d'un regard hostile et qui va devenir la

base et l'objet de sa foi. Il semble que cette hypothèse explique seule aussi suffisamment l'assurance qu'eut Paul dès les premiers jours d'être apôtre, directement choisi par le Christ au même titre que les Douze. Tout en effet, sa conversion et sa mission, ne s'est-il point passé exclusivement entre le Seigneur et lui ? On sait d'ailleurs qu'il vécut longtemps dans l'intimité de disciples à qui la vie historique de Jésus était familière, Ananias, Barnabas, Silas ; il visita Pierre et Jacques trois ans après sa conversion et resta avec eux quinze jours. Le mot dont il se sert à cette occasion indique qu'il voulait les connaître, et les connaître parce qu'ils étaient les témoins les plus autorisés de Jésus. Si ses lettres renferment peu de communications spécialement historiques, c'est qu'elles nous exposent sa théologie. Mais il est évident que dans sa prédication missionnaire l'histoire devait tenir une bien grande place, comme on le voit dans les discours des Actes (XIII et XX). N'est-ce pas à Paul que l'auteur de ce livre emprunte l'admirable parole du Seigneur qui conclut le discours de Milet ? Ses épîtres prouvent d'ailleurs qu'il laissait à ses Eglises des traditions précises sur la vie, l'enseignement et la mort du Christ (1 Cor. XI, 2. 23 ; XV, 1-11) ; sa théologie repose au fond sur les faits historiques de la mort et de la résurrection du Seigneur qui en sont les deux pôles. Ce n'est qu'occasionnellement qu'il nous renseigne dans ses lettres sur la vie de Jésus ; mais à la précision et à la justesse de ces indications, on peut juger quelle connaissance il en possédait. Discute-t-on à Corinthe sur la résurrection, il raconte par ordre et d'original les apparitions du Christ ressuscité. S'il n'y avait pas eu des désordres dans la même Eglise à propos des agapes, nous n'aurions pas eu ce remarquable récit de la nuit où Jésus fut trahi, de son dernier souper et de l'institution de la cène ; de même à propos des questions sur le mariage, il connaît assez bien l'enseignement de Jésus pour distinguer le point sur lequel il a donné un commandement précis qu'il rappelle et ceux dont il n'a rien dit et où il garde sa liberté. Que de fois d'ailleurs, à propos du prochain retour du Seigneur ou d'exhortations morales, il rappelle les mots caractéristiques du Maître (1 Cor. VII, 10 ; XIII, 2 ; 1 Th. IV, 15 ; 1 Cor. IX, 14 ; Rom. X, 10 ; cf. avec Matth. X, 32 ; Rom. XII, 14 ss. ; 1 Thess. V, 2) ! En somme, voici déjà ce que nous saurions de Jésus si les lettres de Paul seules nous avaient été conservées. Homme, il naquit d'une femme comme l'un de nous, au moment où s'accomplissaient les destinées d'Israël ; il descendait de la famille de David, il fut circoncis et soumis à la loi juive depuis le jour de sa naissance. Il vécut pauvre et méprisé du monde, mais oint de l'esprit de Dieu, en réalité le Messie attendu et libérateur de l'humanité. Faible de corps, puissant par l'esprit, il n'a pas connu le péché et il a réalisé pleinement la volonté de Dieu qu'il nous a révélé comme son Père et comme notre Père. Dans sa mission terrestre cependant, il n'a point dépassé les limites d'Israël, pour lequel il a choisi douze apôtres à qui il a laissé des instructions précises et qu'il a munis de son esprit et de sa vertu miraculeuse. Bien qu'il ne se

soit adressé lui-même qu'aux Juifs, il a donné son Evangile à toute l'humanité, et fondé avant de mourir et scellé par son sang une nouvelle alliance dans laquelle tous les hommes ont le droit d'entrer par la foi. Cette existence fut couronnée par le supplice de la croix que l'apôtre pouvait minutieusement dépeindre jusqu'à produire l'impression même de la réalité (Gal. III, 1). Ce supplice eut lieu au moment de la Pâque et fut ordonné par les chefs du peuple. Jésus fut saisi la nuit, livré par un traître. Auparavant, il avait dans un dernier souper, prédit et accepté sa mort comme le gage de la nouvelle alliance. Car il a donné sa vie librement et par amour pour ses frères. Aussi a-t-il été immolé comme la victime sainte pour les péchés des hommes. C'est ce que rappelle le pain et la coupe de la cène, ce symbole qu'il institua au dernier moment pour y attacher la mémoire éternelle de son sacrifice. Il fut enseveli ; mais le troisième jour il ressuscita et apparut à une série de témoins qu'on peut compter et mettre par ordre : Pierre, les apôtres, cinq cents frères, Jacques, Paul enfin. Depuis lors, il est caché en Dieu, d'où il viendra, selon ses propres paroles, pour être le juge des vivants et des morts. N'est-ce pas une esquisse riche et précise qui se dégage ainsi des allusions rapides de l'apôtre ? C'est un évangile primitif, l'évangile des premiers jours, antérieur à tous les autres et qui peut servir justement à les contrôler. Du moins les grandes lignes de l'histoire de Jésus sont déjà arrêtées ; le caractère de son enseignement, l'impression qu'il fit sur ses amis et ses adversaires, la grandeur de son dévouement et les derniers jours de sa vie sont en pleine lumière et assurés contre toute contestation. — L'Apocalypse, qu'elle vienne de Jean l'apôtre ou d'un autre, confirme sur tous les points essentiels ce premier résultat. Mais c'est surtout d'après les discours du livre des Actes des apôtres que nous pouvons le mieux entrevoir les contours de cet évangile des premiers jours, tel qu'il circulait par l'enseignement oral avant d'être écrit. Il commençait par le baptême de Jean, puis suivait Jésus en Galilée, prêchant aux foules, guérissant des malades et surtout des possédés, choisissant ses douze apôtres, allant de lieu en lieu, faisant du bien de Galilée jusqu'à Jérusalem. Trahi par un de ses disciples, Judas, il est accusé d'avoir menacé le temple et la loi, et mis injustement à mort par les chefs du peuple, les sadducéens surtout, qui le dénoncèrent à Pilate et forcèrent celui-ci à le leur sacrifier. Au troisième jour il ressuscita, se montra aux siens, et désormais c'est en son nom qu'est prêchée la rémission des péchés. Il faut remarquer que, bien qu'il eût écrit un évangile, l'auteur des Actes ne répète pas ici son propre récit, mais suit d'autres sources antiques qui renfermaient une tradition différente. La meilleure preuve du caractère original et primitif de cette tradition est non seulement sa grande simplicité, mais encore la conception qu'elle nous donne de Jésus qui nous est présenté surtout comme un juste, un homme approuvé de Dieu et des hommes, le serviteur fidèle de l'Eternel, que Dieu a élu et ressuscité pour être le Messie et le Sauveur de son peuple. Cet Evangile oral qui se dégage surtout de la

prédication de Pierre, ne comprenait point encore les récits de la naissance surnaturelle et de l'enfance de Jésus; ou ces traditions poétiques n'étaient pas nées, ou elles étaient laissées en dehors du cadre de l'histoire. C'est notre évangile de Marc qui peut le mieux donner l'idée de cette narration primitive. On voit qu'alors même que nos évangiles seraient perdus nous ne serions pas sans renseignements sur Jésus. Déjà s'est formé sous nos yeux un noyau ferme et résistant qui servira de centre fixe et de critère pour juger des récits plus développés qu'il faut examiner en dernier lieu. — Les quatres évangiles canoniques qui nous restent sont aussi les plus autorisés et les plus fidèles. Il n'y a pas, au point de vue de la biographie du Christ, à regretter beaucoup la perte des autres, comme l'évangile des Hébreux, des Douze, des Egyptiens, de Pierre, de Marcion, etc., qui ne nous apprendraient rien de plus authentique certainement. En comparant nos quatre récits, on se trouve en présence de deux relations différentes : la relation synoptique et la relation johannique du quatrième évangile. Cette dualité a été longtemps la plus grande difficulté dans la reconstruction de la vie de Jésus. L'une de ces narrations faisait douter inévitablement de la fidélité de l'autre. Choisir n'était pas moins embarrassant, le choix, quelqu'il fût, restant subjectif et arbitraire. L'analyse sévère des éléments de chacune d'elles a fini par modifier la position même du problème et par amener une solution plus objective. Quelqu'opinion que l'on professe sur l'authenticité du quatrième évangile, on ne saurait plus aujourd'hui le prendre pour base d'une vie de Jésus. Non seulement la narration qu'il nous donne est toute pénétrée de notions théologiques étrangères au Christ historique qui font de l'histoire un symbole permanent, mais elle est encore fragmentaire, laissant entre les événements qu'elle relève d'énormes lacunes. De plus, cette narration ne se suffit pas à elle-même; elle suppose toujours la narration synoptique, que l'auteur a connue, qu'il commente et dont il donne comme un extrait théologique. Ce dernier fait surtout, mis aujourd'hui en pleine lumière, contraint l'historien à chercher sans hésitation son point de départ et sa base d'opération dans les trois premiers évangiles. Il est vrai que ceux-ci posent à la critique un nouveau problème qu'il a fallu résoudre préalablement, le problème de leurs rapports et de leur parenté mutuelle. On était arrêté ici par les ressemblances du récit, qui vont souvent jusqu'à la coïncidence littérale, et par les divergences qui vont parfois jusqu'à la contradiction. Y avait-il eu dépendance directe entre deux de nos évangiles et l'un d'entre eux, lequel serait alors l'évangile primitif, le type reproduit par les deux autres? Après avoir essayé toutes les combinaisons possibles pour retrouver un lien de succession, la critique a repoussé cette hypothèse ; il a fallu également renoncer à l'explication un moment en vogue, tirée d'une tradition orale stéréotypée et librement reproduite par chacun d'eux. Une étude plus attentive a fini par montrer que la littérature évangélique que nous possédons aujourd'hui est de formation secondaire, qu'il a existé

avant elle des essais nombreux d'évangiles qu'elle a utilisés et incorporés dans ses récits. Le témoignage de Luc (I, 1) et celui de Papias, rapportant deux jugements du presbytre Jean sur un écrit de Marc et sur les *logia* de Matthieu, qui ne peuvent concerner notre Marc ni notre Matthieu actuels, sont péremptoires et ont servi de guide pour retrouver les éléments principaux de cette littérature primitive, absorbée aujourd'hui dans la relation synoptique. — Voici ces documents anciens tels que l'analyse les constate et les dégage de nos textes actuels : 1° Un résumé de la prédication de l'apôtre Pierre, rédigé par Marc son disciple et son interprète, et qui doit remonter entre l'an 60 et 70, résumé qui fait le fond de notre évangile de Marc actuel et dont on peut rétablir les lignes primitives par la comparaison de cet évangile avec celui de Matthieu et de Luc, car il a été également reproduit par l'un et l'autre. 2° Un recueil des discours, sentences et paraboles de Jésus, fait en langue araméenne, par Matthieu lui-même, dont témoigne également le presbytre Jean chez Papias. Ce recueil, antérieur sans doute au récit primitif de Marc, peut remonter dix ans plus haut et demeure d'un prix inestimable, car il nous met à même de nous faire une idée précise de l'enseignement authentique de Jésus. Plusieurs traductions grecques avec d'assez nombreuses variantes mais nullement essentielles circulaient. Luc et l'auteur de notre Matthieu actuel en ont suivi deux copies différentes que l'on peut heureusement contrôler l'une par l'autre. Notre premier évangile en effet a été formé par un ingénieux rédacteur qui a joint dans un plan nouveau et suivant un intérêt apologétique précis, le résumé de Marc et les *logia* de Matthieu, en y ajoutant un certain nombre de traditions orales qui, par cela même, jouiront aux yeux de la critique d'un moindre crédit. Chez Luc, nous retrouvons outre le récit primitif de Marc et les *logia* de Matthieu un troisième document d'une grande valeur. 3° Il s'agit de l'évangile des voyages de Jésus (IX, 5-XVIII, 44), grand fragment original et propre à Luc où se trouvent en particulier des faits comme la visite de Jésus chez les deux sœurs Marthe et Marie, l'histoire de Zachée le péager, et d'admirables paraboles comme celles du bon samaritain, de l'enfant prodigue, du pharisien et du péager, du figuier stérile, etc., etc. Luc a également recueilli la tradition paulinienne sur la passion et d'autres données orales qui viennent en seconde ligne. Tels sont les résultats généraux auxquels la critique historique sous une forme ou sous une autre arrive aujourd'hui. 4° Si l'on y joint en quatrième lieu la tradition johannique, indépendante de la tradition précédente, la complétant et la corrigeant souvent heureusement, laquelle se trouve au fond du quatrième évangile (voyez l'art. *Jean*, Evangile), on aura les éléments premiers avec lesquels l'histoire doit et peut opérer pour reconstruire la synthèse et l'unité dramatique de la vie de Jésus. — De cette critique des sources, en effet, il ne ressort pas seulement que nous avons dans nos quatre évangiles un fond primitif et solide ; mais encore on en déduit avec certitude les critères qu'il leur faut appliquer pour discerner ce qui est historique de ce qui l'est moins ou de ce qui ne l'est pas du

tout, et la méthode à suivre pour obtenir un résultat scientifique. Ainsi l'historien voit déjà qu'il ne saurait partir dans sa recherche que de l'évangile de Marc, non pas toutefois de l'évangile de Marc seul, mais de lui comparé avec les deux autres. Sur tous les points où les trois relations concordent et pour ainsi dire se répètent, il est évident que nous sommes sur le sol de la plus antique tradition. Ensuite, si les trois récits diffèrent dans les circonstances secondaires il ne sera plus trop difficile en cherchant les causes de ces différences de décider quelle est la relation la plus ancienne, la plus pure d'éléments légendaires ou de préoccupations doctrinales et par conséquent la plus fidèle. Appliquez par exemple cette méthode critique à l'histoire du démoniaque de Gadara ou de l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem et vous la verrez aboutir à un résultat satisfaisant. Il est vrai que même après avoir établi la plus antique tradition, on se trouvera encore souvent devant la question du miracle. Cette question des miracles de Jésus sera traitée plus loin. Pour le moment il suffira de dire qu'on ne peut pas imposer à l'histoire moderne l'obligation de renoncer à juger ces récits de miracles d'après les lois constatées de la psychologie, de la géologie, de la physique et des sciences naturelles en général. Seulement il convient d'éviter les conclusions précipitées d'un bon sens vulgaire et superficiel, de se rappeler que nous sommes en présence de documents hébraïques, c'est-à-dire rédigés dans un esprit qui ne voyait partout en jeu que la causalité absolue de Dieu et pour lequel n'existait pas l'opposition dans laquelle notre philosophie se débat aujourd'hui du naturel et du surnaturel. Nous affirmons qu'aux yeux des premiers chrétiens tout absolument était surnaturel dans l'évangile et que par conséquent la critique peut et doit s'étendre à tout pour traduire leur récit sémitique en récit japhétique et moderne. Mais, d'un autre côté, il ne faut pas oublier qu'on se trouve ici en un temps extraordinaire, en présence d'une personnalité extraordinaire, et que c'est se méprendre complètement que de la juger au point de vue étroit de l'expérience quotidienne et de la psychologie vulgaire. C'est dire qu'il ne faut pas moins se garder du parti pris de l'incrédulité que de celui de la foi aveugle. Après ce premier pas on peut en faire un second et restituer l'enseignement de Jésus en se servant surtout des *logia* reproduits à la fois par Luc et Matthieu. La comparaison constante des deux versions permet de faire la critique de chacune d'elles. Jésus était un Hébreu, nourri de la tradition de son peuple et de sa littérature sacrée, surtout de la lecture des Prophètes et des Psaumes. C'est là que se trouvent avec les racines premières de sa pensée les moules mêmes qui ont servi à l'exprimer. En recherchant dans la traduction grecque la forme hébraïque primitive, en rapprochant les détails du type général de son enseignement suffisamment constaté, on n'aura pas trop de peine à distinguer la version la plus fidèle. Les paroles de Jésus d'ailleurs ont un son particulier si plein et si pur, si différent de celui des meilleures paroles de ses disciples que sur ce point la méprise est presque impossible et qu'on les reconnaît bien vite comme on reconnaît des pièces d'or au

milieu d'une monnaie de billon. Retrouver la suite et les complications de la vie de Jésus sera plus difficile. La tradition primitive, sans tenir compte de la succession chronologique des faits et des discours, les a concentrés en deux grandes masses : le ministère de Galilée et celui de Jérusalem dans les derniers jours. Les choses n'ont pas eu cette simplicité mécanique. C'est ici que vient l'emploi légitime de la troisième source de Luc, le récit des voyages de Jésus, qui forme comme une longue transition entre les deux groupes primitifs. Luc a eu le sentiment des confusions commises à ce point de vue par la tradition première, il a voulu y mettre un ordre nouveau et raconter les événements dans leur suite réelle (ἀκριβῶς καθεξῆς). Le résultat de ses recherches et de ses efforts a été de faire entrevoir la complexité réelle de la vie de Jésus, sans réussir à la rétablir entièrement. A ce point de vue, comme à beaucoup d'autres, son exposition forme une transition à celle du quatrième évangile dont le moment vient de tenir compte. C'est ainsi que contrôlés l'un par l'autre nos documents incessamment confrontés et discutés livreront à l'histoire moderne la réalité dont ils sont l'écho sonore et les gardiens. Enfin l'unité psychologique obtenue dans le portrait de Jésus lui-même, la marque de sa race et de son temps reconnaissable sur sa physionomie, l'originalité vivante et fraîche de son enseignement, la suite dramatique de sa vie engrenée dans les complications religieuses et politiques de son temps et de son peuple, en un mot l'harmonie naturelle de l'ensemble seront la meilleure contre-épreuve du résultat obtenu et le critère suprême de l'historicité de sa vie.

III. Chronologie. Il n'y a de chronologie absolue que l'astronomique. Comme il est plus que malaisé de l'appliquer aux événements de l'histoire de l'antiquité d'une façon suivie, la chronologie des anciens reste flottante et incertaine le plus souvent. Il faut donc se contenter des synchronismes qu'on peut établir et n'accorder aux chiffres sur lesquels on disputera éternellement qu'une valeur relative. Lorsqu'on dit qu'on ignore l'année de la naissance de Jésus, l'année de son entrée dans la vie publique, l'année de sa mort, il semble que tout devient incertain, ces premières données étant tenues pour essentielles et pour les plus simples. C'est une illusion. Le cadre de l'histoire ne tient pas à ces chiffres qui sont de pure convention, mais aux faits contemporains, à l'état général de la société où il a vécu et que nous pouvons sûrement établir. Que cette vie remonte ou recule sur l'échelle que nous avons imaginée pour mesurer le temps, cela au fond a peu d'importance, si les événements auxquels elle est liée, les personnages qu'elle implique, l'ensemble enfin du moment historique auquel elle appartient monte ou recule avec elle ; et c'est ce qui arrive comme on va le voir. — Il s'agirait de déterminer tout d'abord l'année de sa naissance. La date vulgaire, 754 de Rome, a été fixée dans la première moitié du sixième siècle par Denys le Petit, moine fort savant sans doute, mais dont nous ne pouvons aujourd'hui contrôler les calculs. En tout cas il est aisé de voir que cette chronologie ne s'accorde pas avec les données évangéliques, en particulier avec

celles de Luc II, 1 ; cf. III, 23, qui veut que Jésus ait eu trente ans environ la quinzième année du règne de Tibère, c'est-à-dire en 781, ce qui porterait sa naissance à l'an 750 ou 751 au plus tard. Nous avons deux traditions postérieures sur la naissance et l'enfance du Christ conservées par Matthieu et par Luc. Malheureusement les déductions chronologiques qu'elles permettent restent incertaines et contradictoires. Avant de les utiliser il faudrait être bien au clair sur l'année de la mort d'Hérode. Or l'historien Josèphe le fait tantôt mourir en 750 et tantôt en 752, ou même 753. D'après Matthieu, Jésus serait né trois ans au moins avant la mort d'Hérode (II, 16), c'est-à-dire en l'an 747 ou 749, et peut-être même plus tôt, si le séjour en Egypte a duré plus d'une année. On voit que de là rien ne peut se déduire. Il est vrai que l'astronomie a voulu venir sur ce point au secours de l'histoire en essayant de retrouver l'étoile des mages. Très frappé de la conjonction de Jupiter et de Saturne dans le signe du Poisson auquel, dans les traditions rabbiniques, était attachée la fortune d'Israël, Kepler trouva par ses calculs qu'elle avait eu lieu en 747 et la donna pour l'astre miraculeux (*De Jesu Christi servatoris nostri vero anno natalitio*, 1606 ; *De vero anno quo æternus Dei filius humanam naturam in utero benedictæ virginis Mariæ adsumpserit*, 1614; Münter, *Der Stern der Weisen*, 1827). Il resterait à prouver que ce phénomène astronomique a quelque rapport avec le récit de Matthieu. Ou bien ce récit est historique et alors on n'a pas le droit de prendre pour une conjonction de planètes une étoile surnaturelle marchant devant les voyageurs jusqu'à Bethléhem ; ou bien c'est une légende et alors quel appui peut-elle fournir à de pareils calculs? Luc semble plus précis en indiquant (II, 2) le recensement de Quirinius comme l'occasion du voyage de Marie et de Joseph à Bethléhem. Malheureusement le seul recensement que connaisse l'histoire n'a eu lieu qu'en 760, époque évidemment trop tardive (Act. V, 37; *Antiquités juives*, XVIII, 1, 1; *Res gestæ divi Augusti*, éd. Mommsen, 1865). On a parlé d'une méprise de Luc. Je ne crois pas qu'il soit permis de lui imputer une date qui jurerait d'une façon si violente avec sa chronologie de III, 1. D'ailleurs la présence du mot πρώτη, caractérisant ce recensement comme le premier fait par Quirinius, le distingue suffisamment du second, celui de 760. Maintenant, ce premier recensement a-t-il eu lieu? C'est une autre question. Il paraît bien prouvé par une inscription latine découverte aux environs de Rome en 1765, restituée et relue à nouveau par M. Mommsen, que Quirinius s'est trouvé deux fois à la tête de l'administration de la Syrie et de la Phénicie, d'abord vers l'an 750 ou 751, et ensuite en 760. Mais d'un recensement fait durant sa première administration, il n'est nulle part question, et il faut avouer qu'une telle mesure, dans un royaume vassal et allié sans doute, mais jouissant de son autonomie administrative, est peu vraisemblable. Elle reste donc au compte de l'évangéliste, ou plutôt dans notre pensée au compte d'un copiste postérieur qui l'aura introduite à cet endroit pour distinguer cet ordre de recensement donné par Auguste du re-

censement effectué plus tard, en attribuant les deux opérations à Quirinius. La remarque, en effet, ne tient pas au récit, elle l'arrête plutôt et l'interrompt de la façon la moins opportune. En tous cas, d'un tel passage, authentique ou non, la chronologie peut encore moins tirer que de la visite des mages. En général on ne saurait accorder une valeur historique à ces traditions poétiques que nous ont conservées le premier et le troisième évangiles. Cependant il est un point qu'on en peut retenir. C'est une chose digne de remarque que, bien que nées indépendamment l'une de l'autre et dans des milieux très éloignés, elles s'accordent à placer la naissance de Jésus sous le règne d'Hérode (Matth. II ; Luc I, 5). La première, sans doute, en avait besoin pour raconter le massacre des innocents. Mais la seconde n'avait aucune raison et semble bien nous avoir conservé une donnée primitive. Qu'on ne dise pas qu'il plaisait à l'imagination chrétienne de faire se rencontrer et comme se succéder le roi Messie et le roi terrestre et païen. Car la tradition talmudique, qui n'avait pas le même intérêt, confirme sur ce point la tradition chrétienne qu'on trouve également unanime chez tous les Pères de l'Eglise. Ce qu'on peut conclure donc sur ce premier point : c'est que Jésus est né vraisemblablement dans les derniers temps du règne d'Hérode, que ce prince soit mort en l'an 753, ou plus vraisemblablement en l'an 750. Cela n'empêche pas l'année réelle de flotter encore dans un espace de dix années au moins, entre 744 et 753. Si l'on ignore l'année, à plus forte raison on ne sait rien de la saison ni du jour de la naissance. La fête de Noël, fixée au 25 décembre, n'a été établie qu'au milieu du quatrième siècle, à Rome tout d'abord, et pour des raisons autres que des motifs chronologiques (voyez art. *Noël*). — Plus importante est la chronologie de la vie publique du Christ. En arrivant au chapitre III de Luc, on est sur un sol historique plus ferme ; aussi doit-on tenir plus sérieusement compte des synchronismes que l'évangéliste établit en commençant son récit : « La quinzième année du règne de Tibère César, Ponce-Pilate étant gouverneur de la Judée, Hérode (Antipas), tétrarque de la Galilée, Philippe son frère, tétrarque de l'Iturie et de la Trachonite, et Lysanias de l'Abilène, sous le pontificat d'Hannah et Caïphe, la parole de Dieu vint sur Jean, le fils de Zacharie, dans le désert. » On peut chicaner Luc sur quelques détails, demander si l'Iturie était bien sous le gouvernement de Philippe, s'il ne se trompe point en parlant ici d'un Lysanias d'Abilène (voyez l'art. *Abilène*), s'étonner de l'épithète de souverain sacrificateur donnée à Hannah, dépossédé de cette dignité depuis assez longtemps. Tout cela n'infirme point l'autorité du texte et peut d'ailleurs se justifier par de fort bonnes raisons. Au point de vue général, l'affirmation de Luc est confirmée par Tacite, qui place également le ministère et la mort de Jésus sous Ponce-Pilate (26-36). Tous les personnages que cite Luc ont été les contemporains du Christ ; Hérode Antipas, Ponce-Pilate, Hannah, Caïphe ont été mêlés à sa destinée. Aucune raison particulière n'indiquait la quinzième année du règne de

Tibère plutôt qu'une autre, et dès lors on ne voit pas de raisons sérieuses de doute. Monté au pouvoir en 766, Tibère atteignait cette quinzième année en 781 de Rome. Si Jésus, comme le dit Luc, avait plus de trente ans à ce moment-là, il avait dû naître avant 750, avant la mort d'Hérode par conséquent, et nous obtenons de cette manière une suffisante concordance avec le résultat précédent. Mais il y a plus. Le quatrième évangile, à propos d'une parole de Jésus certainement authentique, nous dit qu'il y avait quarante-six ans que durait la construction du temple, quand elle fut prononcée au début de l'œuvre du Christ (II, 20). Or, nous savons que ce travail fut commencé la dix-huitième année du règne d'Hérode (717), par conséquent en 735, ce qui nous mène encore par une voie nouvelle à cette même quinzième année du règne de Tibère, en 781. Cette frappante coïncidence entre le troisième et le quatrième évangile procédant par des calculs tout à fait indépendants, donne à cette date un caractère presque absolu de certitude. Keim cependant a cru la renverser en calculant d'après Josèphe seul la mort de Jean-Baptiste. Cet historien, racontant la lutte d'Hérode avec le roi des Arabes Arétas, semble placer en 36 la défaite du premier. Il ajoute que plusieurs Juifs y virent le châtiment qu'avait mérité Hérode pour avoir fait mourir le prophète de Dieu. D'après Keim, il ne peut donc pas s'être écoulé un long temps entre cette mort et cette expiation, deux ans au plus, d'où il suit que Jean a été décapité tout au plus en 34. Jésus serait mort une année plus tard, en 35. Le récit de Josèphe est loin d'avoir cette précision. Ce n'est qu'accidentellement et en passant qu'il mentionne la mort du Baptiste comme une chose qu'il a vaguement apprise ; ce n'est pas bien connaître la passion juive d'appliquer la loi de la responsabilité dans l'histoire, que de croire qu'elle ne pouvait pas franchir six ou sept ans aussi bien que deux. Les calculs de Keim souffrent de bien autres embarras : la possession de Machærus par Arétas en 33 et 34 ; l'âge d'Hérodias, qui aurait eu plus de quarante-cinq ans lorsqu'elle séduisit Hérode ; l'âge de sa fille Salomé dansant au festin, laquelle était veuve de Philippe en l'an 33. Plus que tout cela pèse encore le témoignage de Paul dans l'épître aux Galates. Lors de son second voyage à Jérusalem (Gal. II, 1), dix-sept ans s'étaient écoulés depuis sa conversion. Or ce voyage n'a pas été postérieur à l'an 50 ou 51. Sa conversion remonte donc précisément à l'an 34 au plus tard. On voit qu'il faut reculer la mort de Jésus. Nous maintenons donc la date de Luc et de Jean, c'est-à-dire l'année 781 de Rome ou l'année 27-28 de l'ère vulgaire comme celle de l'inauguration du ministère du Christ. — Combien ce ministère a-t-il duré? Il s'est établi depuis l'antiquité l'opinion devenue générale que nos trois premiers évangiles le bornent à une année. Keim a même essayé d'enfermer dans ces limites étroites l'histoire de Jésus de Nazareth. Il faut remarquer cependant qu'ils ne donnent à cet égard aucune indication positive. Les récits anecdotiques qu'ils groupent sans même les relier ne ressemblent à rien moins qu'à une histoire chronologiquement

ordonnée. Ils peuvent tenir dans quelques mois comme remplir plusieurs années. Leur suite apparente se complique étrangement au premier examen critique. Plus les évangélistes gardent un profond silence sur toute visite de Jésus à Jérusalem durant le cours de son ministère, plus on est étonné de la situation qu'il y possède à son dernier voyage. Il y a des amis et des disciples, comme le maître de l'ânon qu'il emprunte à Bethphagé (Matth. XXI, 3), l'hôte qui doit lui préparer le repas pascal (Matth. XXII, 18), ou la famille de Béthanie qui lui accorde une si douce hospitalité, ou le propriétaire du jardin de Gethsémané qui lui donne asile, ou encore Joseph d'Arimathie qui viendra pieusement ensevelir son corps (Matth. XXVII, 57). Dès les débuts de son ministère, nos trois évangiles mentionnent parmi les foules qui le suivaient des groupes judéens (Matth. IV, 25). Des scribes et des pharisiens de Jérusalem viennent l'observer en Galilée (Matth. XV, 1 ; Marc VII, 1). Le grand fragment inséré par Luc au milieu de son récit (IX, 53-XVIII, 44) nous parle d'une course de Jésus à Béthanie chez les deux sœurs, d'excursions en Samarie et en général nous montre sa vie plus complexe qu'on ne se le figure communément. Il est certain que Jésus considérait la Judée et la Galilée comme le théâtre naturel de son ministère. Jérusalem et le temple sont l'objet de ses préoccupations et restent constamment dans son horizon. Le discours sur la montagne y fait des allusions précises. La parabole du figuier stérile (Luc XIII, 6-9) est certainement adressée à Jérusalem. La mention des trois années consécutives pendant lesquelles le Maître y est venu chercher du fruit est une allusion transparente aux tentatives répétées de Jésus. Il reste enfin ce reproche mélancolique adressé à la ville sainte (Matth. XXIII, 37) : « Jérusalem, *combien de fois* n'ai-je pas voulu rassembler tes enfants comme une poule rassemble ses poussins et tu ne l'as pas voulu ! » Comment expliquer ces paroles au moment de l'entrée de Jésus dans la ville quelques jours avant sa mort, s'il n'y est déjà venu et n'y a pas fait entendre sa prédication ! Il y a une raison plus générale de ne pas enfermer cette activité de Jésus dans une seule année ; le développement naturel de son enseignement ne se comprend plus. Il n'y a ici ni coup de théâtre ni brusque surprise. Loin de montrer une hâte fiévreuse, impatiente, Jésus observe dans son action un progrès mesuré, un plan méthodique et montre au moins autant de prudence que de décision. Qu'on songe surtout à la manière dont il fait l'éducation de ses disciples. Ils sont à une école où ils s'éclairent tous les jours ; mais leurs progrès sont loin d'être rapides. Le Maître les mène pas à pas ; il a déjà prêché longtemps avant d'instituer le groupe des Douze ; puis il les met à l'essai en leur confiant une première mission ; il les interroge à leur retour, les encourage, les avertit. Il ne presse pas, il semble plutôt retarder, pour ne pas la compromettre, l'éclosion de leur foi. Non seulement une telle œuvre ne saurait tenir en quelques mois ; mais comment expliquer la catastrophe finale ? Cette catastrophe imprévue et subite à Jérusalem qui arrête Jésus après quelques mois de prédication en Galilée est vrai-

ment inconcevable, parce qu'elle n'a plus de lien avec sa vie précédente. En réalité, rien n'est moins imprévu. Jésus, depuis longtemps, avait entrevu ce dénouement tragique et s'y était préparé. Son existence a été courte, non incomplète. Elle a donné tous les fruits qu'elle devait porter. Aucune vie d'homme ne laisse moins l'impression d'une vie inachevée. Quand la mort arrive, Jésus a fini sa tâche et peut dire : «Père, j'ai achevé l'œuvre que tu m'avais donné à faire. » Les renseignements nouveaux apportés par le quatrième évangile débrouillent heureusement toutes ces difficultés. D'après ce document la vie publique de Jésus comprendrait trois Pâques (II, 23; VI, 4; XIII, 1), en comptant celle où il fut crucifié. Comme il avait commencé à prêcher avant la première, son ministère semble avoir duré deux ans et demi environ, et tomberait ainsi du milieu de l'an 27 au commencement de l'année 30 de l'ère vulgaire. En observant dans les synoptiques le changement des saisons qu'indiquent les récits, on arrive à une confirmation de ce cadre chronologique. Ainsi Marc II, 23 et Matth. XII, 1 (les épis froissés un jour de sabbat) nous placent au printemps, aux environs de la fête de Pâques. Voilà déjà une fête de Pâques tombant au milieu du ministère de Jésus. Mais est-elle la seule? Il est question dans Matth. XVII, 24 du recouvrement de l'impôt du temple; or ce recouvrement se faisait au mois de mars un peu avant Pâques. La suite montre que la Pâque suivante ne fut pas celle où mourut Jésus. Si l'on récuse cette indication comme appartenant à une anecdote suspecte que le premier évangile seul raconte, on en trouvera une plus sûre sans doute dans Luc XIII, 1, où il est question de Galiléens dont Pilate mêla le sang à celui de leurs sacrifices. On ne saurait donc réduire à moins de deux ou trois ans la vie publique de Jésus. Il nous semble superflu d'aller chercher une confirmation nouvelle à ces résultats dans les calculs de Wieseler et de Wurm sur le « sabbat second premier » mentionné Luc VI, qui succédait certainement à une fête de Pâques, ou sur le vendredi 14 ou 15 nisan pour trouver, par le calendrier, l'année à laquelle il pouvait appartenir. Les calendriers juifs sont matière trop compliquée et trop mal connue pour en tirer des conclusions certaines. On peut consulter d'ailleurs pour ces questions chronologiques : Ideler, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, 1825-26; Wieseler, *Chronologische Synopse*, 1843; *Beitræge zur richtigen Würdigung der Evangelien*, 1869; Winer, *Real. Wœrterbuch. Jesus;* Keim, *Geschichte Jesu von Nazara*, 1867, 1, p. 615; Hausrath, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 1868; Chavannes, *Revue de théol. de Strasbourg*, 1863, 3e livraison, etc.

IV. Le développement de Jésus. De l'analyse des récits évangéliques que nous avons résumée plus haut, il ressort clairement que seule la vie publique de Jésus appartient à l'histoire. Ses origines, son développement durant les premières années de l'enfance, restent pour nous dans une obscurité profonde que la poésie ou la dogmatique peuvent essayer d'éclairer, mais où la constatation historique est impossible. Les récits de Luc et de Matthieu touchant sa naissance surnaturelle et les prodiges qui l'ont accompagnée, gardent,

comme poésie et comme expression populaire et naïve de la foi chrétienne, une inappréciable valeur. Mais y voir de l'histoire matérielle et positive c'est ne pas les comprendre et les gâter à plaisir. Pour les apôtres et les deux premières générations chrétiennes, la vie historique du Christ commençait au baptême de Jean et finissait à la résurrection (Act. I, 22; X, 37; XIII, 24). Aussi ne rencontrez-vous aucune trace de cet évangile de l'enfance ni chez Paul qui l'ignore et le dément (Rom. I, 3), ni dans l'épître de Jacques, ni dans l'Apocalypse, ni dans les discours de Jésus, ni dans aucun des livres du Nouveau Testament. Sur quatre de nos évangiles, le plus ancien, celui de Marc, l'omet parce qu'il reproduit fidèlement la première prédication apostolique et a été rédigé avant la formation de cette poésie chrétienne; le dernier venu, celui de Jean, qui pouvait l'accueillir, l'a laissée de côté parce qu'il avait dans la théorie du *logos* une explication plus profonde et meilleure à ses yeux de la divinité du Christ. Il faut noter de plus que, même dans les évangiles de Matthieu et de Luc, ces deux chapitres ne tiennent pas au corps principal du récit, qu'ils en demeurent séparés par une solution de continuité si profonde qu'on peut se demander s'ils n'y ont pas été ajoutés après coup. Enfin, nées dans des milieux très différents et indépendamment l'une de l'autre, ces deux séries de légendes populaires restent absolument inconciliables. — Il n'est pas impossible que Jésus, par suite d'une occasion accidentelle, soit né à Bethléhem. Mais il n'en est pas moins vrai que sa vraie patrie fut la Galilée, et dans la Galilée la petite ville de Nazara. Il vint au monde dans l'humble famille d'un charpentier nommé Joseph; sa mère s'appelait Marie, qui probablement se trouva veuve de très bonne heure. Ouvrier charpentier lui-même, il dut continuer le métier de son père jusqu'au moment de son activité publique. Le souvenir du moins en était encore vivant durant son ministère (Marc VI, 3); il eut des sœurs et des frères qui ne le virent point sans anxiété s'engager dans son extraordinaire mission, qui le surveillèrent comme suspect de folie et qui essayèrent vainement de le retenir et de le garder (III, 21). Jacques, l'aîné sans doute, juif austère et quelque peu rude, finit par croire à la vocation messianique de son frère; plus tard il dirigea l'église de Jérusalem dans un esprit qui était plutôt celui de Jean-Baptiste que celui de Jésus. Marie, sa mère, et les autres membres de la famille suivirent, attachés plutôt par l'espoir de son retour triomphant comme Messie d'Israël, que convertis et gagnés par sa prédication et ses miracles évangéliques. La famille était-elle de descendance royale? Il y a bien des raisons de le croire, malgré le peu de valeur des deux généalogies inconciliables qu'on établit plus tard. Paul et l'auteur de l'Apocalypse, à un moment où la légende chrétienne n'existait pas encore, l'affirment. Jésus est salué du nom de fils de David dans le cours de son œuvre; ce fait expliquerait peut-être mieux que tout autre la conversion définitive de toute sa famille. — De la jeunesse de Jésus nous ne connaissons que les quelques traits glanés par Luc, le voyage de Jérusalem fait à douze ans, le mot si simple et si riche par lequel il répond aux reproches de sa

mère et qui marque l'éveil de sa conscience religieuse, enfin cette caractéristique qui tranche si fort avec les légendes des évangiles apocryphes : « Il progressait en sagesse, en force, en grâce devant Dieu et devant les hommes et était soumis à ses parents » (II, 51-52). Jésus n'entre dans l'histoire qu'homme fait et en maturité pleine. Cependant, en le rencontrant alors avec son caractère si original et si fort, il est impossible de ne pas se demander comment une telle personnalité s'est formée et dans quels rapports il s'est trouvé avec les diverses influences, écoles et doctrines de son temps. Si l'on ne peut deviner les accidents de sa jeunesse, on peut au moins se rendre compte de son éducation. Sa première école fut évidemment le cercle de la famille. Dans la famille juive les enfants étaient bien plus près des parents que dans les familles grecques ou romaines. Leur éducation n'était point confiée à des esclaves ou à des serviteurs mercenaires. La loi de Moïse en avait chargé les parents eux-mêmes, leur recommandant d'apprendre à leurs enfants de très bonne heure, à table, en chemin, en toute occasion, les commandements de Jéhovah, ses délivrances merveilleuses, ses promesses ou ses menaces (Gen. XVIII, 19; Exod. XII, 26; Deut. VI, 7. 20; XI, 19, etc., et cette parole du rabbin Siméon dans le Talmud : *Tres qui edunt in una mensa neque loquuntur in ea verba legis, perinde est ac si comedissent de sacrificiis mortuorum;* Winer, *Real wörterbuch*, art. *Kinder*). En revanche, dans la loi, immédiatement après l'honneur dû à Jéhovah, venait pour les enfants le respect dû à leurs parents. Loin de s'affaiblir, cette piété et cette éducation domestique s'étaient développées et fortifiées depuis l'exil et surtout depuis les Machabées. La famille de Jésus était certainement une de ces familles pieuses, comme le prouve la dévotion de Jacques son frère, laquelle, d'une autre nature que celle du Christ, datait certainement de la maison paternelle. Si Jésus plus tard déclare que l'enfant est le plus près du royaume de Dieu, qu'un père ne saurait résister à la prière de son fils, n'y a-t-il pas là jusque dans son âge mûr des ressouvenirs purs et frais de son enfance heureuse et douce? — L'école qu'on trouvait toujours attachée à la synagogue et que les enfants fréquentaient dès l'âge de cinq ou six ans, continuait et développait cette éducation domestique. Il n'est pas invraisemble que Jésus ait fréquenté celle de Nazareth. C'est là sans doute ou dans sa famille qu'il avait appris à lire. Des passages comme Matth. V, 18, son interrogation familière dans ses disputes avec les scribes : « N'avez-vous pas lu dans l'Ecriture? » la scène de sa première prédication à Nazareth (Luc IV, 17) prouvent qu'il connaissait l'Ancien Testament autrement que par la récitation orale. Il le lisait d'après Matth. V, 17, dans l'écriture assyrienne qui est encore celle où l'on écrit l'hébreu de nos jours. On a demandé s'il avait appris à écrire. Outre que les enfants juifs apprenaient à l'école l'art de l'écriture, il est impossible de penser que Jésus, qui lisait si assidûment les manuscrits bibliques, qui connaît par le menu la forme des lettres et sait fort bien les distinguer, fût incapable de les reproduire. L'araméen était sa langue maternelle. Mais il pouvait aussi s'exprimer en grec comme le grand nombre de ses compatriotes gali-

léens, ce qui explique qu'il ait pu se mettre parfois en rapport avec des païens et s'entretenir avec Pilate. Il était dans les habitudes des bonnes familles de posséder un manuscrit de l'Ancien Testament. Toutes n'avaient pas les moyens de se le procurer complet. Mais les plus pauvres en avaient toujours au moins quelques rouleaux, celui de la loi ou celui des psaumes, ou celui d'un prophète. On sait d'ailleurs que les Juifs aimaient à inscrire des passages de la loi sur leurs portes, sur des bandelettes attachées à leurs vêtements. Les phylactères ne manquaient nulle part. C'étaient, pour Jésus, autant de moyens de s'instruire. Il n'a fréquenté aucune haute école ni à Jérusalem ni ailleurs. C'est ce que prouvent et l'étonnement de ses compatriotes qui se demandent d'où lui vient une telle sagesse et les railleries des Juifs de Jérusalem qui ne l'ont jamais vu parmi les élèves des rabbins (Matth. XIII, 54 ; Marc VI, 2 ; Jean VII, 15). Le passage de Marc surtout est décisif. Les Galiléens l'ont toujours connu charpentier ; ils ne s'étonneraient point s'il était allé passer quelques années d'études dans les écoles célèbres. Ainsi s'évanouit la conjecture que Jésus a été un rabbin. Son originalité précisément, c'est d'être autodidacte et d'inaugurer un enseignement libre et en dehors de tous les cadres officiels. — Nous trouvons cependant dans sa pensée des traces de presque toutes les tendances qui s'affirmaient alors en Palestine ; il connaît bien les sadducéens, leur vie et leurs doctrines, il n'ignore pas les esséniens ; il connaît mieux encore les pharisiens. En discutant avec eux, il suit leurs doctrines et leur casuistique jusque dans le détail. Où a-t-il donc rencontré toutes ces idées contemporaines au milieu desquelles il faut replacer son enseignement pour le bien comprendre ? Dans la synagogue. Là fut la grande, libre et longue école de Jésus. Là il entendait lire et expliquer la loi ; il entrait en communion profonde avec son peuple, apprenait à connaître ses besoins, ses espérances, ses misères. Mais là aussi, il voyait se succéder incessamment toutes sortes de docteurs et de doctrines. Là venaient retentir toutes les voix du temps qui provoquaient ses réflexions, et, par leurs contradictions mêmes, les décisions intimes de sa conscience. Naturellement, sans être soumise à aucune règle systématique et extérieure, celle-ci s'assimilait ce qui lui était analogue et profitait encore de ce qu'elle repoussait en le jugeant. Voilà comment, tout en étant fils de son temps, Jésus n'est point le fils des rabbins. Il date de plus haut ; il a joui, dans son développement religieux et moral, de la liberté des prophètes ; il a retrouvé le vieil esprit hébraïque, la libre inspiration des temps anciens qui l'a sauvé de la scolastique dont mourait le judaïsme autour de lui. Nous venons de nommer la grande école de Jésus, l'Ecriture, l'étude de la loi, des prophètes et des psaumes. C'est dans ce sol antique que plongent les racines de sa pensée. Sa conscience s'y appuie et s'en nourrit incessamment. Pour lui comme pour les Juifs, ses contemporains, cette Ecriture est la parole de Dieu, dont il accepte l'autorité absolue, et qu'il proclame éternelle. Mais il s'en faut qu'il la lise avec les yeux myopes, le scrupule méticuleux et la supersti-

tion littérale des pharisiens ou des esséniens. Il ne lui applique pas davantage l'exégèse allégorique de l'alexandrinisme auquel il est entièrement étranger; sans jamais prendre l'attitude de critique, sans se poser aucune question proprement historique ou théologique, sa conscience y fait néanmoins spontanément une sorte de départ entre ce qu'elle peut s'assimiler et ce qu'elle a dépassé. On peut dire qu'elle en épuise ainsi toute la sève vivante et n'en laisse que l'écorce extérieure et morte (Matth. V, 17-48 ; XII, 1-6, 39-42; XIX, 7-9; XXII, 31 et 32). Il garde vis-à-vis d'elle, jusque dans sa soumission héréditaire, une royale liberté. Elle a servi à éveiller et à entretenir sa vie religieuse; mais celle-ci, à son tour, lui fait d'instinct mettre le doigt sur les éléments éternels des révélations du passé. Ce sont surtout les psaumes et les prophètes que lisait Jésus, et parmi ces derniers, c'est Esaïe et Jérémie dont il s'est le plus inspiré. Il retrouvait ici exprimée avec une force incomparable cette religion toute morale, indépendante de tout rite et de toute nationalité, dont il fit le centre et le fond constant de sa prédication : « Je veux la miséricorde et non le sacrifice. » Cette parole du prophète Hosée devint un des mots qu'il aimait à répéter. En même temps, il y rencontrait les espérances de rédemption finale, qui retentissaient d'autant plus profondément dans son cœur qu'il voyait son peuple plus malheureux, et qui éveillèrent naturellement sa conscience messianique. — A toutes ces influences, il en faut joindre encore une autre. Après avoir entendu Dieu dans l'Ancien Testament, il voyait sa face sereine et bienveillante dans la joyeuse et paisible nature épandue sur les collines de la Galilée et les bords du lac de Génésareth. On ne peut séparer Jésus de ce cadre poétique et vivant. L'observation de la vie des plantes, des animaux, du travail des laboureurs, des bergers ou des pêcheurs, tient une place incomparable dans son enseignement et prouve que de bonne heure il a vécu dans l'intimité de cette révélation permanente du Père céleste. Cet élément donne à sa parole son charme et sa sérénité, sa largeur et sa poésie, et c'est par là surtout qu'elle forme un singulier contraste avec la scolastique sèche et dure du rabbinisme. Il suffit de le comparer sur ce point à saint Paul, pour sentir qu'il est le fils bien authentique de la Galilée et non l'élève du pharisaïsme. — Nous venons de marquer toutes les influences au milieu desquelles grandit Jésus et qui en ont fait l'homme de son temps, de sa race et de son pays. Mais il serait bien vain de vouloir expliquer sa personnalité comme le produit naturel de leur action combinée. Cette explication mécanique ou physiologique ne suffit jamais à expliquer un grand génie. On peut bien nous dire ce qui a façonné le caractère général des Anglais. Mais pourquoi parmi les Anglais y a-t-il eu un Shakespeare et n'y en a-t-il eu qu'un? A cela vous ne verrez jamais de nécessité. C'est qu'il reste dans toute grande individualité, à côté des actions extérieures qui l'ont façonnée du dehors, une force intime, un *nescio quid divinum* qui vient du dedans et qui échappe à toute appréciation. Or, cet élément primitif, spontané et divin a fait l'originalité de Jésus. Qu'était-il? La notion de *génie* ne saurait lui

être appliquée, car elle est dans la catégorie de l'esthétique, et l'originalité de Jésus est d'appartenir tout entière à l'ordre religieux et moral. Cette originalité est non dans l'esprit, mais dans l'unité profonde de l'âme, au point où s'unissent indivisibles la pensée, le cœur et la volonté. La marque distinctive de Jésus est d'avoir apporté dans le monde et conservé jusqu'à la fin une conscience pleine de Dieu et qui ne s'en est jamais sentie séparée. S'il trouvait Dieu si sûrement dans l'Ancien Testament, s'il le voyait si clairement dans la nature, c'est qu'il l'avait en lui-même et vivait intérieurement avec lui dans un perpétuel entretien. Il ne faut point parler ici d'illuminisme, car cette conscience de Dieu grandit parallèlement avec sa conscience personnelle et se développe par les mêmes moyens, c'est-à-dire par l'expérience de tous les jours. Aussi l'on peut dire que la première en lui n'écrase jamais la seconde. Il ne se dépouille pas de lui-même pour mieux posséder Dieu. Au contraire, c'est dans la possession de son moi véritable qu'il a également la calme, rationnelle et claire possession de Dieu. Voilà l'originalité de la conscience religieuse de Jésus et ce qui le sépare de tous les mystiques. C'est au moment où il a de Dieu la notion la plus haute et la plus vive, qu'il a aussi de la valeur de la personne humaine et de sa dignité inaliénable le sentiment le plus net, en sorte que le développement normal de sa conscience est comme la révélation progressive et simultanée de l'homme vrai et du Dieu éternel. Uni à ses contemporains par tous les autres côtés de son être, il s'en séparait par là et prenait une position unique. Il se sentait enfant du Père, et en même temps entrevoyait peu à peu comme son œuvre spéciale, la mission de réaliser cette filialité divine au sein de l'humanité. Telle est la racine psychologique de sa vocation messianique et de son rôle de fils de Dieu envoyé dans le monde pour le sauver. Vouloir faire venir du dehors cette grande vocation sans la rattacher au développement intime de sa conscience morale, comme a essayé de le faire M. Renan, c'est se condamner à ne jamais pouvoir la comprendre que comme une accommodation peu sincère ou le rêve d'un illuminé. Il ne faut pas expliquer la conscience que Jésus a eue d'être le fils de Dieu par son histoire, car son histoire ne s'explique que par elle. C'est ici la racine pivotante qui supporte et nourrit l'arbre tout entier. — Un tel développement religieux suppose un développement moral non moins régulier et harmonieux. Encore une fois Jésus n'arrivait au sentiment de sa filialité divine que par l'action normale de sa volonté comme de son intelligence. Il ne s'est jamais séparé de Dieu ni senti en lutte avec lui par suite d'une résolution mauvaise. C'est là ce qu'on appelle sa sainteté. A cet égard l'impression qu'il a laissée a été profonde chez tous ses disciples. L'apôtre Paul déclarait qu'il n'avait jamais connu le péché. Le fait est qu'un seul sentiment manque à sa vie, celui du repentir. Néanmoins si l'on conçoit la sainteté de Jésus, comme une addition extérieure de toutes les vertus et l'absence de toute action coupable dans sa vie, il est clair qu'historiquement elle ne pourra jamais être prouvée puisque des trente ou

quarante ans de son existence, à peine trois nous sont connus et encore très imparfaitement. Mais nos sources fussent-elles cent fois plus explicites, de quelle autorité nous prononcerions-nous sur des actes accomplis il y a deux mille ans dans un milieu que nous ne connaissons pas ? Que vaudrait notre jugement individuel ? Il ne peut donc être question de la sainteté objective du Christ, mais seulement d'une sainteté subjective, c'est-à-dire conçue comme un état intègre de conscience. Or cet état psychologique de Jésus s'affirme à chaque pas de sa carrière et demeure permanent. Non seulement il ne se sent jamais séparé de Dieu par le sentiment de sa faute, mais il n'est pas divisé au-dedans de lui-même. L'équilibre de sa vie intime n'est jamais rompu. Il jouit d'une paix parfaite avec lui-même et avec son Père. Jamais un souvenir pénible de honte ou de regret ne vient troubler ce calme. Sa conscience n'a pas reçu de blessures, car elle ne porte pas de cicatrices. Il faut signaler également l'absence de ces plaintes qu'arrache aux meilleurs des hommes le sentiment de leur impuissance morale, la distance qui sépare toujours la réalité de leur vie de l'idéal qu'ils poursuivent, l'inégalité douloureuse de leurs efforts et du but à atteindre. Sans doute il y a eu tentation humaine, lutte, effort dans la vie de Jésus et c'est par là qu'il a pris un sentiment si vif et si profond du péché ; il a senti en lui les aiguillons de la chair, les rêves de l'orgueil, la séduction du succès facile et prochain. Mais il n'a jamais lutté en vain, son effort ne s'est jamais trouvé trop court, sa volonté trop faible. L'intervalle entre la réalité et l'idéal s'est trouvé chaque fois comblé. Ce qui devait être a été. — C'est dans ce sens que Jésus reste l'idéal de l'homme. On s'est trompé quand on a voulu retrouver en lui toutes les facultés, tous les dons, tous les génies, comme toutes les vertus. Cet idéal humain n'est qu'une abstraction. Pour avoir tous les caractères, Jésus n'en devrait avoir aucun. Il ne faut donc pas demander s'il a donné le type de l'artiste, du savant, de l'homme d'Etat ou d'une vocation particulière quelconque. Il n'a pas eu toutes les grandeurs. Pour lui, la vie humaine était placée tout entière sous la dictature de la religion et de la morale. C'est là, dans l'ordre de la sainteté, de la loi remplie, de l'idéal obligatoire réalisé, dans cet ordre général et uniquement humain, antérieur à toute spécialité et se retrouvant dans chacune d'elles, que Jésus a donné l'exemple et reste le modèle parfait. Car, en lui, l'homme d'un côté atteint sa pleine stature morale, et de l'autre est pleinement en harmonie avec Dieu. Après cela, il est tout à fait légitime de parler d'un caractère individuel et même d'un tempérament de Jésus. Loin d'avoir rien de vague ou d'effacé, son individualité a été des plus vives et des plus accusées. S'il est difficile de la peindre, cela tient à l'harmonie heureuse des puissances en apparence contraires qui la constituent. D'un côté les facultés rationnelles les plus claires et les plus fermes, de l'autre l'intuition mystique, l'élévation intérieure du sentiment la plus aisée et la plus pure. Un regard toujours ouvert sur le monde extérieur, une sympathie sociale qui le fait se donner sans réserve et, tout à côté, un

recueillement intérieur, un mouvement de retraite, un goût de solitude qui le met à l'abri de tout entraînement involontaire. Tantôt la décision héroïque et presque violente, l'intrépidité calme de l'homme sans faiblesse ; tantôt le tremblement nerveux, l'émotion jusqu'aux larmes d'une organisation féminine. — De ces dispositions morales peut-on conclure à celles de la nature physique de Jésus ? Oui, si le caractère n'était que la suite du tempérament. Mais ici intervient la volonté, l'éducation, les longues habitudes de l'âme. Tout cela pourrait troubler les déductions. Seulement de l'équilibre de ses facultés on peut conclure à celui de ses forces physiques. La santé de l'âme fait nécessairement croire à celle de l'organisme. Comme en Jésus se trouve le type de la beauté morale, on lui a attribué le type de la beauté physique. Le fait est que nous ne savons rien de ses formes extérieures. L'Eglise des premiers siècles semble avoir répété le mot de saint Paul : « Nous ne connaissons plus Christ selon la chair. » Les premiers Pères, Justin martyr, Tertullien, Clément d'Alexandrie, Irénée, appliquant littéralement à Jésus la description du serviteur de Jéhovah (Esaïe LII, 14 ; LIII, 2), l'ont représenté comme laid de visage, petit de taille, sans rien de remarquable au dehors (*ne aspectu quidem honestus* ; Tert., *Adv. Jud.*, 14 ; τὴν ὄψιν αἰσχρός ; Clém, *Pædag.*, III, 1, 3 ; Orig., *Contra Celsum*, VI, 75). Il ne faut sans doute voir en cela qu'un produit de l'exégèse patristique ou une réaction de l'Eglise contre l'adoration païenne de la forme. C'est parmi les sectes gnostiques (basilidiens, carpocratiens) qu'on trouve les premières représentations figurées de Jésus, tracées sur des gemmes, des plaques de métal, d'après un dessin qu'aurait laissé Pilate lui-même (*formam Christi factam a Pilato*, Irén., *Contra hær.*, I, 24, 5 et 25, 6 ; *Philosophoum.*, VII, 32). Au troisième siècle cette image gnostique du Christ pénétra dans l'oratoire d'Alexandre Sévère où elle prit place entre celles d'Orphée, d'Abraham et d'Apollon. Eusèbe raconte avoir trouvé en Palestine plusieurs images de Jésus, sa statue entre autres à Panéas devant la maison de la femme que le Sauveur avait guérie d'une perte de sang (*H. E.*, VII, 18). Il est probable qu'il se trouvait en présence d'un monument païen que l'interprétation pieuse des chrétiens de Panéas appliquait à une scène évangélique. Cependant il se fait à partir de Jérôme et d'Augustin un revirement dans les idées de l'Eglise. Non seulement les images du Christ se multiplient, mais s'appuyant sur un autre texte de l'Ancien Testament (Ps. XLV, 3) on se représente maintenant Jésus comme « le plus beau des enfants des hommes. » C'est alors que naissent les légendes de l'image du Christ peinte par Luc ou envoyée par Jésus lui-même au roi Abgar d'Edesse, ou conservée sur le voile de sainte Véronique. Entre ces portraits de Jésus trois sont restés célèbres et ont servi aux tableaux des peintres : celui de Jean Damascène (huitième siècle), celui de Lentulus dans sa fameuse lettre au sénat romain, un apocryphe du douzième siècle comme l'a prouvé Gabler (*In authentiam epist. Lentuli. Oper.* II, 636, édit. d'Ulm, 1831 ; et Fabricius, *Codex Apocry. N. T.*, I, 301), enfin celui de l'historien Nicéphore Calistius au quatorzième siècle. Dès

lors le type esthétique du Christ a été fixé comme celui d'un beau Galiléen aux cheveux blonds tombant en boucles sur ses épaules et séparés au milieu de la tête, à la barbe blonde et courte, au visage d'un jeune dieu, une sorte d'Apollon chrétien plein de force, d'éclat et de grâce douce et majestueuse. C'est la revanche au sein même de l'Eglise de la mythologie païenne vaincue au second siècle et triomphante au seizième.

V. Le drame de la vie de Jésus. La prédication de Jean-Baptiste ne fut pas seulement la préparation historique de celle de Jésus. Elle amena encore la crise intérieure et décisive d'où sortit claire et désormais sûre d'elle-même sa conscience messianique. Tous les évangiles s'accordent en effet à faire dater du baptême qu'il reçut des mains de Jean, l'éveil du sentiment de sa vocation. C'est ce que symbolise d'une façon bien frappante la vision où Jésus voit l'Esprit descendre sur lui sous la forme d'une colombe et entend la voix de Dieu même qui l'appelle son *fils*. Le développement de Jésus arrivait à son terme ; le Christ était formé en lui. Cette crise de conscience n'alla pas sans luttes douloureuses dont le récit de la tentation, qui suit immédiatement, est le fidèle et mystérieux écho. Cet appel intérieur de Dieu qu'il entendait dans son âme, le mettait en présence de l'idéal messianique populaire qui se présentait dès lors comme une douloureuse tentation. Les promesses que lui fait le diable, en effet, dans nos évangiles ne sont pas autre chose que celles du messianisme politique et terrestre, consistant en prodiges, en triomphes, en domination matérielle. Durant des jours de solitude prolongée et fiévreuse, Jésus lutta contre ces inspirations de la chair et leur opposa victorieusement le messianisme du renoncement, de la foi, de l'obéissance filiale à Dieu. Il résulte de cette première période d'épreuve et de stage, s'il est permis de parler ainsi, deux choses également importantes : d'abord que ce n'est pas plus tard, au milieu de sa carrière et d'une façon accidentelle, qu'est venu à Jésus le sentiment de sa dignité messianique. S'il a continué à interroger les circonstances et à en recevoir des clartés pour préciser ses sentiments intérieurs et spontanés, il n'y a point eu de révolution dans sa conscience durant son court ministère. En second lieu, Jésus, loin d'obéir à une exaltation mystique, à un entraînement extérieur pour prendre ce rôle de Messie, n'y est arrivé que normalement. Il y a eu là de sa part délibération longue et sérieuse et décision morale. Loin d'être possédé par l'espérance messianique, il lutte longtemps contre elle comme contre le démon tentateur, il la repousse avec une calme fermeté, il ne l'accepte qu'après l'avoir transformée de fond en comble, l'avoir épurée de tout fanatisme comme de toute superstition grossière et en avoir fait la réalisation du royaume de Dieu spirituel, invisible et moral dans les âmes repenties et régénérées. Aussi, pour éviter tout malentendu, ne se pressera-t-il pas de prendre ce titre de Messie ; il va faire l'œuvre avant de révéler l'ouvrier, laissant peu à peu déterminer le caractère de celui-ci par la nature de celle-là, et n'acceptera définitivement et

ouvertement ce titre glorieux que lorsqu'il ne tiendra plus rien « de la chair ni du sang », mais tout de la seule grâce de Dieu. Tel est le principe fondamental et premier de la vie publique de Jésus qu'il faut établir avant tout, sous peine de se mettre dans l'impossibilité absolue de la suivre et de la comprendre. — Nous ne pouvons raconter ici en détail l'histoire de cette vie. Il suffira d'en marquer le mouvement intérieur et le progrès dramatique. Les évangélistes, il est vrai, n'ont pas eu cette préoccupation purement historique. Leur récit est une sorte d'accumulation sans division ni point d'arrêt. Mais, ressortant de la nature des faits eux-mêmes, les périodes que l'on arrive à marquer dans cette histoire ont quelque chose de plus objectif et s'imposent avec plus d'évidence que si elles étaient marquées directement par les narrateurs que l'on pourrait suspecter, comme cela arrive pour le quatrième évangile, d'avoir imposé à la vie de Jésus un *schéma* qui lui était peut-être étranger. A suivre de près les faits et les discours, on sent bien que la situation a changé, aussi bien pour Jésus que pour ses auditeurs, à la fin du ministère galiléen. A un point donné, nos quatre relations, malgré leur diversité, se rencontrent et coïncident admirablement. Comparez-les aux chap. XVI de Matthieu, VIII de Marc, IX de Luc et VI de Jean. A ce moment le Baptiste a été décapité; Jésus, surveillé de près par les émissaires d'Hérode Antipas, est préoccupé d'éviter leurs embûches; il s'écarte des centres populeux vers les régions solitaires; un moment même il sort des limites de la Palestine et va jusqu'aux quartiers de Tyr et de Sidon. Il fait une pointe vers Césarée de Philippe. Evidemment il ne se sent plus en sûreté. On connaît son message à Hérode : « Allez et dites à ce renard : aujourd'hui et demain je fais des guérisons et chasse les démons, et le troisième jour ce sera fini de moi » (Luc XIII, 32). En même temps l'attention populaire, qui un moment s'était fortement attachée à lui, l'enthousiasme des premiers jours se sont refroidis. Il se voit abandonné; il vit plus intimement avec ses disciples; il provoque sur le chemin de Césarée de Philippe la confession de Pierre pour se les attacher plus décidément et assurer l'avenir de son œuvre. Il désespère en effet de la voir se réaliser par sa parole ou par ses miracles. Il renonce à obtenir la conversion de son peuple qu'il avait sérieusement entreprise; il comprend que sa mission, sous peine d'être lâchement abandonnée, demande sa mort. La croix entre dans son horizon comme une réalité positive. Il se fit à ce moment comme un nouvel épanouissement dans l'âme de Jésus. Du baptême et de la tentation était sorti le Messie spirituel et moral, des dernières épreuves de Galilée et des tentations de cette période sort le Messie souffrant décidé à s'immoler à son peuple et à sceller son ministère de son martyre. On remarquera en effet qu'en acceptant l'hommage de Pierre il y joint immédiatement la prédiction de ses souffrances inévitables et de son prochain supplice. Nous ne saurions trop relever encore à ce propos combien la conscience de Jésus se développe moralement et humainement, par décisions aussi mûres qu'héroïques et toujours parallèles aux événements extérieurs de sa

vie. Il n'est pas moins certain que ce ministère galiléen, qui finit ainsi d'une façon si sombre, avait débuté sous de tout autres auspices. Qu'on se rappelle l'espérance et la joie avec lesquelles Jésus y était entré, les sympathies populaires qu'éveillaient sa personne, ses miracles de charité et les applaudissements qui accueillaient ses discours et ses premières attaques contre les représentants officiels de la religion théocratique. Ces revirements de la faveur populaire sont trop naturels et se reproduisent trop constamment dans toute œuvre de réformation pour ne pas apposer à cette histoire du Christ le sceau de la réalité vivante. Dès lors, on peut distinguer sûrement dans les deux ans et demi que dura cette activité publique si riche et si féconde trois moments bien distincts ou trois périodes naissant logiquement l'une de l'autre : 1° La prédication de l'Evangile du royaume se terminant à peu près à l'institution solennelle des douze apôtres qui en est comme la première réalisation positive (Matth. X ; Marc III). 2° La crise galiléenne qu'on peut faire dater de la mort de Jean-Baptiste ou de l'accusation portée contre Jésus de chasser les démons par Béelzébub qui marque sa rupture avec les pharisiens. Elle a son terme et son couronnement dans la scène du chemin de Césarée de Philippe et dans la décision de Jésus de monter à Jérusalem et d'y mourir (Marc III, 26 ; VI, 14 ; VIII ; Matth. XII-XVI ; Jean VI). 3° La lutte et la catastrophe finale en Judée (Jean VII-XX ; Matth. XX-XXVIII ; Marc X-XVI). — La lumière est inégalement répartie sur chacune de ces périodes ; plus on avance, plus elle abonde. La première est comme enveloppée dans un crépuscule où se noient les contours précis des événements. Il y a là toute l'indécision et toute la fraîche poésie de l'aube d'un grand jour. Plus nombreux et plus nets sont les renseignements qui éclairent la seconde. La troisième enfin est en pleine lumière. Mais il faut dire qu'elles s'appellent et s'appuient l'une l'autre, et la chaîne qui les relie est la trame solide dont a besoin toute biographie historique. — Les plus sûrs documents pour reconstruire la première d'une façon positive sont les paroles de Jésus comme les béatitudes qui ouvrent le sermon sur la montagne et qui appartiennent, sinon tout le discours, à ce premier moment (Matth. V, 3-11), le mot d'Esaïe qui lui sert de texte dans la synagogue de Nazareth (Luc IV, 12), la parabole du semeur (Marc IV, 1-9), etc. Jésus a pris même soin de la résumer dans la réponse bien authentique qu'il fait aux envoyés du Baptiste anxieux au fond de sa prison : « Allez et dites à Jean ce que vous voyez et ce que vous entendez : les aveugles recouvrent la vue, les boiteux marchent, les sourds entendent, les morts ressuscitent et l'Evangile est annoncé aux pauvres » (Matth. XI, 4-5). L'enseignement et les guérisons, voilà le double côté de l'activité de Jésus dès le commencement. Ces deux parts de son œuvre ne doivent pas être séparées. Il faut les saisir dans leur unité supérieure pour bien comprendre la portée de son initiative. Il ne vient pas seulement éclairer, il vient aussi guérir. Le nouveau docteur est en même temps un médecin. Ce serait se méprendre que de ne voir dans les actes qui guérissent que la confirma-

tion extérieure de la doctrine. Jésus n'a pas une doctrine nouvelle. Ce n'est pas sans intention qu'il commence son énumération par les guérisons et la clôt par la bonne nouvelle annoncée aux pauvres; quelle est cette bonne nouvelle, sinon la nouvelle de leur soulagement, de la consolation effective de leurs peines, de la satisfaction de leur faim et de leur soif, de la guérison de leurs maux, de l'accomplissement entier de leurs vœux et de leurs espérances. Jésus n'apporte pas une doctrine abstraite. Sa doctrine elle-même est une œuvre de guérison morale. C'est l'année favorable de Jéhovah, prédite si souvent par les prophètes et si douloureusement attendue par les âmes simples et fidèles, qui vient enfin de commencer. Ainsi interprété (et il ne peut l'être autrement sans violence), on voit que ce message de Jésus ne renferme point d'équivoque et est bien l'affirmation positive qu'avec lui le règne de Dieu commence et que, si Jean-Baptiste attendait « un plus fort que lui qui devait venir » (ἰσχυρότερος ὁ ἐρχόμενος), Jésus, dès le commencement, n'a pas attendu d'un autre que de lui la réalisation de l'œuvre messianique. Ce n'est pas le seul point par où il se distingue de Jean d'une façon radicale. Comme pour réfuter ceux qui ont voulu le réduire au rôle de son disciple, il prend soin dès le début de bien marquer l'antithèse de son œuvre et de sa parole avec celle du prophète du désert. Celui-ci n'avait prêché qu'une réforme morale du peuple sur l'antique base de la théocratie israélite (Marc II, 18; Matth. IX, 14). Il reste un homme de la loi et du rite extérieur. Jésus, au contraire, dégage hardiment l'élément moral de l'ancienne alliance et fait du changement intérieur de l'âme le principe nouveau de son évangile, principe de liberté et d'universalité. C'est ainsi qu'il fonde la religion absolue et définitive. Jean s'adressait aux Israélites pour en faire des Israélites plus fidèles. Chez le Juif, Jésus s'adresse à l'homme même. A ses yeux, le Baptiste est le plus grand des prophètes, mais le plus petit dans le royaume des cieux. Il lui reproche de coudre du drap neuf à de vieux haillons, de verser du vin nouveau dans des outres usées. Ascète rigoureux, il ne se dégage point de l'esclavage des formes ni de la lettre. Plus humain et plus libre, Jésus proclame l'affranchissement de la conscience; parce qu'à ses yeux tout est grâce, tout est amour chez le Père céleste; tout est liberté, paix et joie chez l'homme renouvelé (Matth. XI, 12-19. 25-30). « Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués ou écrasés. Mon joug est doux et mon fardeau léger. Heureux ceux qui ont faim et soif, ils seront rassasiés; heureux ceux qui pleurent, ils seront consolés. » Voilà le principe essentiellement original et nouveau de la prédication de Jésus. Si vous y ajoutez toute la fraîche poésie qu'il puisait dans l'inspiration d'une nature riante et fertile, les accents de compassion humaine qui sortaient de ses entrailles émues par les misères et les souffrances qui l'entouraient et la joyeuse sérénité qui lui venait de son harmonie inaltérable avec la volonté de son Père, vous aurez à peu près l'idée de ces commencements de Jésus qu'on a improprement appelés l'idylle galiléenne. — Mal reçu à Nazareth, sa patrie, il vint s'établir à Capernaüm

ainsi que sa famille. Il y avait une maison qui se trouva bientôt assiégée nuit et jour par la foule des malades ou des curieux que la réputation du nouveau prophète attirait de toutes parts (Jean II, 11; Marc III, 19-20). C'est sur cette côte septentrionale du lac de Galilée, entre Capernaüm et Bethsaïda, qu'il recruta ses premiers disciples parmi les pêcheurs et les péagers. C'étaient de jeunes hommes à l'âme ardente et simple que sa parole avait saisis tout d'abord et dont quelques-uns ne semblent pas avoir été destitués de toute instruction et de toute fortune. Deux couples de frères, les deux fils de Jonas et les deux fils de Zébédée, pêcheurs du lac, furent les premiers qui s'attachèrent à lui. Il songeait déjà à en faire des pêcheurs d'hommes (Marc I, 16-20). La guérison d'un démoniaque dans la synagogue de Capernaüm fit grand bruit dans toute la contrée. Lui-même la parcourait d'ailleurs, prêchant dans toutes les synagogues et excitant partout un vif enthousiasme par ses discours aussi bien que par ses guérisons merveilleuses. Il ne devait pas tarder à se heurter aux autorités officielles et à rompre avec la tradition pharisienne qui était ici dominante. Une démonstration qu'il fit alors à Jérusalem, en chassant les profanateurs du Temple et une parole aisément interprétée comme un sacrilège éveilla l'attention de la police religieuse (Jean II, 14-20). Son attitude indifférente vis-à-vis du jeûne, des sacrifices, du sabbat et des autres rites extérieurs provoquèrent les premières attaques. On n'était pas moins scandalisé de le voir se plaire dans la société des gens de rien, des péagers, de tous les gens méprisés par la piété formaliste. Ceux-là mêmes qui avaient écouté avec le plus de foi la prédication du Baptiste commencèrent à murmurer contre son extrême liberté. Présentant ces premiers beaux jours comme ceux d'une noce joyeuse, il disait que ses apôtres auraient l'occasion de s'attrister et de jeûner quand l'époux leur serait ôté. Des menaces d'un effet encore indécis et lointain dans tous les cas venaient déjà obscurcir son horizon et éveiller de noirs pressentiments. Il ne poursuit pas son œuvre avec une moins ferme décision. Il attaque surtout la prétendue sainteté des pharisiens; ceux-ci entrent en lutte ouverte avec lui et rapportent ses miracles et son inspiration non à Dieu mais au diable. Nous touchons à un premier nœud de sa vie, à une crise qui le force de constituer son œuvre à part et de lui donner un caractère plus tranché. Il répond à cette excommunication morale que lancent contre lui les docteurs officiels, en instituant le groupe des douze disciples dont il fera ses douze apôtres au peuple d'Israël. On entre ainsi dans la seconde phase de son activité. — La création d'un groupe particulier, au sein de la théocratie juive, est le germe et le commencement d'un schisme. Jésus en comprenait toute la gravité; il n'y procéda qu'après une nuit de méditation et de prières (Luc VI, 13), passée sur la montagne où il avait coutume de se retirer et qui dominait au nord le lac et la ville de Capernaüm. Le jour suivant, il réunit ses élus et leur adressa, en présence d'une foule sympathique, une sorte de discours de consécration que l'on retrouve assez facilement dans le *Sermon de la Montagne*, conservé par Luc et

par Matthieu. A cette occasion, il définit leur caractère de membres du royaume, en les appelant les pauvres, les humbles, les doux, les messagers de la paix, les fils de Dieu ; marque leur mission en les nommant le sel de la terre, la lumière du pays, une ville placée sur une montagne ; il précise en même temps le principe de la révolution qu'il apporte, la filialité divine ; ses rapports avec la loi et les prophètes qu'il veut non détruire mais accomplir, la nature de la justice nouvelle en opposition avec la justice ancienne, et l'idéal définitif : être parfait comme le Père est parfait. Chose bien remarquable, il n'institue aucun rite, il ne pose aucune règle. Plus tard seulement, il apprit aux siens une courte prière, l'oraison dominicale, qui n'est pas autre chose que le résumé de sa prédication personnelle et qui devait leur servir de programme et non de formule liturgique. Il leur apprit dès la première heure le renoncement, la confiance en l'amour du Père ; il les initia aux mystères du royaume nouveau en leur expliquant à part les paraboles qu'il jetait dans le peuple comme des semences enveloppées mais fécondes. Quand il les crut assez forts, il les envoya deux à deux en mission dans les environs pour multiplier son action et essayer de sauver son peuple en y provoquant une transformation religieuse et morale. Jésus, en effet, avait sérieusement entrepris la conversion de la nation juive et ne désespère pas encore de la voir s'accomplir. Le nombre douze de ses apôtres, correspondant aux douze tribus d'Israël, révèle le but qu'il poursuivait. Ceci trouve sa confirmation dans l'attitude des Douze qui, même du temps de saint Paul, disaient avoir reçu en partage l'apostolat de la circoncision et laissent à celui-ci la mission parmi les païens (Gal. II, 7). Cependant la situation se transformait et s'aggravait par cette extension même de l'œuvre de Jésus. Jean-Baptiste avait été décapité et la nouvelle de sa mort fit sur lui une impression profonde. A peine débarrassé de ce fauteur de désordres populaires, Hérode Antipas, apprenait qu'un prophète nouveau agitait encore la Galilée. Il se promit bien de s'en débarrasser comme du premier (Matth. XIV, 2 ; Marc VI, 14-16 ; Luc XIII, 31-33). Ses émissaires furent chargés de le surveiller, et les hérodiens s'unissent aux pharisiens contre Jésus. A partir de ce moment, celui-ci ne prêche plus dans les synagogues ; il quitte même Capernaüm et se tient plus au nord, sur la frontière de la Phénicie et de la Décapole ; il cherche souvent un refuge sur la rive orientale du lac, sauvage et déserte. Le peuple, qui déteste Hérode et a cru que le Messie allait se révéler, vient le chercher encore ; un moment même il veut l'enlever, le mettre à sa tête et commencer la grande révolution. Les Galiléens étaient toujours prêts à relever l'étendard abattu de Juda le Gaulonite. Ils n'attendent plus que le signe messianique, le grand miracle ; ils le réclament de Jésus ; les docteurs pharisiens se joignent à eux et les excitent encore. N'était-ce pas le plus sûr moyen de se débarrasser de cette voix importune ? Comme au début de son ministère, Jésus rencontra encore ici le messianisme populaire qui fut la grande tentation de sa vie. Il le repoussa une fois de plus, avec autant de prudence que de décision ; il

parla d'un pain spirituel, d'un royaume invisible, de la régénération de l'âme. Mais cette prédication, qui avait touché les cœurs au début, ne pouvait paraître aux imaginations échauffées qu'une fin de non-recevoir. Ce n'est jamais impunément que l'on trompe les espérances sociales qu'on paraît avoir éveillées. Jésus en fit l'expérience; il fut définitivement abandonné. Tous ces faits éclairaient sa conscience, l'affligeaient douloureusement, mais ne l'ébranlaient pas. Il ne lui restait plus que de transporter en Judée un ministère devenu impossible en Galilée. S'il prolonge encore quelque temps ici cette situation si précaire, avec le danger de tomber dans quelque piège « du renard Hérode, » c'est pour se mieux révéler à la communauté religieuse qu'il a déjà fondée, c'est pour s'attacher plus fortement ses disciples fidèles. Quand le but semble atteint, avec la scène du chemin de Césarée de Philippe, par la confession qu'au nom des Douze Pierre fait hardiment du Messie méconnu, Jésus annonce son dessein de monter en Judée. Il n'a point d'illusions ; il sait bien qu'il doit trouver un sol encore plus ingrat que celui qu'il laisse derrière lui ; qu'il ne va à Jérusalem que pour y mourir. Mais toute autre issue s'est fermée devant lui. Dans les heures de prière et de veille qu'il passe dans la solitude et où toute sa personne se transfigure par l'effet de la lutte intérieure et de la tension de son énergie morale, il trouve la certitude que c'est la route que lui montre le Père. Il obéira jusqu'à la fin à cette voix intérieure qu'il a appris depuis longtemps à reconnaître. Et puis il ne veut pas être obscurément massacré dans une embuscade, ou finir dans un cachot comme Jean-Baptiste. Il ne faut pas qu'un prophète meure hors de Jérusalem. L'héroïsme de Jésus a été de faire de sa mort même le plus grand acte de sa mission. Il ne se laissera point ravir sa vie ; il veut la donner à son peuple pour essayer encore par là de le sauver. — Ici commence la troisième et dernière phase de sa carrière. Menacé par l'autorité religieuse, mal compris par le peuple, suivi d'une poignée de disciples hésitants, il doute moins que jamais de son œuvre et de lui-même. Tous ses instants sont consacrés à l'éducation religieuse et morale des amis fidèles qui l'accompagnent. Ce qu'il a le plus de peine à leur faire admettre, c'est l'idée de sa mort. Quand il leur parle de l'heure solennelle qui va sonner, ils entendent toujours celle de son triomphe extérieur et se hâtent de demander les premières places dans le nouveau royaume en récompense de leur renoncement et de leur fidélité dans les mauvais jours. Jésus s'épuise à leur faire comprendre qu'ils doivent se charger de la croix comme lui, qu'on ne sauve sa vie qu'en la perdant, que le grain de froment ne porte du fruit qu'en mourant dans le sillon (Marc VIII, 34-38), que le plus petit et le plus dévoué sera le plus grand, qu'il faut devenir comme un petit enfant (Matth. XX, 20-28 ; Jean XII, 23-26). Jésus quitta enfin le nord de la Galilée, visita encore une fois à Capernaüm sa famille qui le pressa de rendre sa messianité évidente par une grande manifestation à Jérusalem, puis gagna aussi secrètement que possible le Jourdain en côtoyant la Samarie et vint en Pérée; il traversa ensuite le fleuve en face de Jéricho, et recommença

là dans le courant de l'automne, six mois avant la Pâque où il devait mourir, ses prédications et ses guérisons. Il parut à Jérusalem durant la fête des tabernacles, puis à celle de la dédicace, et y soutint les discussions rabbiniques les plus épineuses; il passait le reste du temps dans les villages voisins où il avait des disciples, à Béthanie, à Bethphagé ou plus loin encore dans les montagnes d'Ephraïm. Aux environs de la Pâque, il se rapprocha de la ville sainte. Quand il parut aux portes, les caravanes galiléennes en le retrouvant lui firent une entrée triomphale, qui poussa sans doute le sanhédrin à prendre la résolution d'en finir. Jésus devenait réellement dangereux pour la théocratie juive. Les représentants de celle-ci sentaient même la difficulté de se saisir de lui durant la fête; ils craignaient une révolte populaire. Il est probable qu'ils avaient décidé d'ajourner l'exécution de la sentence de Caïphe (Jean XI, 50) jusqu'après la Pâque, pour être plus libres d'agir, lorsqu'un des disciples de Jésus, le seul judéen du groupe des Douze, Judas de Kerioth, se laissa acheter par eux, promit de leur révéler la retraite où Jésus passait les nuits et de le leur livrer ainsi clandestinement. Le Maître avait deviné son dessein, mais ne fit rien pour s'y soustraire. Son heure était venue; en toute autre occasion sa mort serait moins solennelle. Jamais il ne parut plus sûr du succès de son œuvre et de la prochaine destruction de la théocratie de Jérusalem. Il prédisit l'une et l'autre à ses disciples dans des discours tout pleins du symbolisme de l'apocalypse juive et pour cela assez mal rendus et plus mal compris. Il annonça la ruine de Jérusalem et du temple et l'avènement d'un ordre de choses nouveau qu'allait inaugurer sa mort. Le jeudi soir, le 13 nisan, alors que déjà partout commençaient les préparatifs du grand jour de Pâques qui devait commencer le lendemain au coucher du soleil, Jésus prit avec ses disciples son dernier repas. Etait-ce le repas pascal anticipé, ou bien un souper ordinaire, c'est ce qu'il est impossible de décider. Ce qui paraît sûr, c'est que le lendemain vendredi où Jésus mourut n'était pas un jour de grande fête. Plus dévoué, plus tendre encore qu'à l'ordinaire, le Maître scella son union avec ses disciples et le sacrifice qu'il faisait de sa vie, en instituant alors le symbole de la sainte cène qui n'est rien autrque l'image sensible du don de son être tout entier. Il fit comprendre à Judas qu'il connaissait sa trahison, mais n'insista pas. Il ne songea plus qu'à donner à ses amis fidèles ses dernières consolations et à leur faire ses adieux. Puis, sentant le tristesse le gagner, il se retira dans le jardin de Gethsémané, de l'autre côté du Cédron, et soutint là les dernières luttes morales de sa vie La prière lui rendit le calme et la sérénité, et quand parut au milieu de la nuit la bande qui venait le saisir, il se livra à elle sans résistance, Après un premier interrogatoire chez Hannah, le chef des sadducéens. il fut jugé et condamné par le sanhédrin. Les autorités juives n'obtinrent pas sans peine de Pilate la confirmation de la sentence capitale. Elles la lui arrachèrent en le menaçant de le dénoncer à César, s'il ne voulait pas sévir contre un rebelle qui se disait le roi des Juifs. Jésus fut crucifié hors de la ville, sur le sommet appelé Golgotha,

avec deux brigands. Avant le coucher du soleil, il était mort, et Joseph d'Arimathie et quelques femmes pieuses obtenaient l'autorisation de l'ensevelir. Ici s'arrête la vie terrestre et historique du Christ. Le sacrifice qui devait changer la face religieuse du monde était consommé.

VI. Les miracles. Entre les questions particulières que renferme la vie de Jésus, se dresse tout d'abord celle des miracles que du commencement à la fin les évangélistes lui attribuent. On ne gagne rien à se retrancher derrière une fin de non-recevoir pure et simple, au nom d'une philosophie qui exclut à priori le surnaturel; car il reste toujours à constater les faits historiques et à les expliquer dans leur enchaînement. La critique doit donc ici, comme partout, garder son indépendance aussi bien à l'égard d'une dogmatique superstitieuse que d'une négation systématique. Elle n'a pas à discuter des idées, mais à apprécier des documents. A ce point de vue trois remarques préliminaires doivent être faites sur nos évangiles: 1° Ce sont des documents d'une époque ancienne, où l'on n'avait aucune idée du lien de causalité naturelle qui rattache les uns aux autres tous les phénomènes de la nature et tous les événements de l'histoire. C'est un fruit de notre culture scientifique moderne qui ne remonte guère au delà du dix-huitième siècle; 2° les récits de la vie de Jésus sont des écrits populaires et l'on sait que l'imagination du peuple, comme celle des enfants, enveloppe tout dans un nuage de poésie et que pour elle non plus il n'y a pas de limites entre le réel et le merveilleux; 3° enfin ce sont des écrits hébraïques; or le génie religieux d'Israël a surtout pour caractère principal de supprimer toutes les causes secondes et de montrer en tout l'action directe de la volonté de Dieu, c'est-à-dire que pour lui tout est miracle et que rien ne lui est plus étranger que notre distinction vulgaire entre la nature et le surnaturel. Dès lors, il ne nie pas les causes naturelles des faits; il ne les voit pas et leur substitue partout la volonté de Dieu. Mais doit-il nous être interdit de rechercher aujourd'hui, autant que cela est possible, le cours naturel des événements? Rien au contraire n'est plus légitime, c'est la traduction nécessaire en style moderne de toute antique narration d'Israël. Il en est ainsi, par exemple, des récits de l'évangile de l'enfance. On peut et l'on doit même les garder comme l'expression poétique d'une profonde vérité religieuse, de la sainteté et de l'origine divine de Jésus; mais nul critique qui s'est rendu compte de la place extérieure et de l'adjonction tardive de ces récits à la tradition évangélique ne saurait les prendre pour de l'histoire matérielle. Il est vrai que, pour les origines de Jésus, il nous est impossible de retrouver la réalité positive sous la poésie de la légende, par la bonne raison que sur ce point il n'y avait pas de tradition primitive spéciale. Le peuple chrétien de la fin du premier siècle n'en savait pas plus que nous. Il tenait seulement à affirmer sa foi profonde que Jésus était le fils de Dieu et il l'a fait dans le langage poétique qui était à sa disposition et que tout le monde parlait alors. C'est donc bien entendre ces récits que de ne leur donner que la valeur de symboles. L'esprit de Dieu

peut être dans la poésie, aussi bien et parfois mieux que dans l'histoire. Il est certainement dans les cantiques des anges qu'entendent les bergers de Bethléhem et dans ceux que chantent Elisabeth et Marie, comme dans la belle et profonde légende de la visite des mages. Il y a là comme l'épopée pastorale du christianisme à laquelle l'Eglise tient avec raison et ne renoncera jamais. Il en est un peu autrement des récits du baptême et de la tentation de Jésus au désert, enveloppés aussi d'apparitions merveilleuses. Ici les faits mêmes du baptême et de la tentation sont hors de doute. Ils étaient fournis par la tradition primitive la plus authentique et la seconde génération des chrétiens, loin d'être tentée de les inventer, s'est efforcée au contraire de les expliquer et d'en écarter ce qu'ils avaient pour elle de scandaleux. Il est donc facile, non seulement de faire le départ entre la tradition historique et l'enveloppe poétique postérieure, mais encore de comprendre celle-ci comme l'expression objective et matérielle de phénomènes tout spirituels et moraux. Jésus prenant à ce moment la conscience de sa mission, c'est dans son âme que la révélation céleste s'accomplit, c'est l'esprit de Dieu qui descend en lui, c'est dans son cœur que retentit la voix de Dieu qui l'appelle son fils. De même pour la tentation ; celle-ci a été tout intérieure, et représente d'une façon dramatique la lutte que Jésus a soutenue contre l'idéal du messianisme vulgaire qui s'offrait à lui avec toutes ses séductions visibles et ses promesses théocratiques. La traduction de ces récits populaires en langage historique moderne n'est ni difficile ni douteuse et loin d'y rien perdre ils gagnent en profondeur et en vérité. — Nous arrivons maintenant aux miracles directement accomplis par Jésus. La plupart sont des guérisons. Ici nous nous trouvons sur un terrain historique très ferme. La plus ancienne tradition nous le présente comme oint de l'esprit de Dieu et de force, allant de lieu en lieu en faisant du bien, et guérissant tous ceux qui étaient retenus sous la puissance du diable. (Actes X, 38). L'évangile de Matthieu nous a laissé une peinture semblable ; il allait par la Galilée, prêchait dans les synagogues, annonçait l'Evangile du royaume et guérissait toute maladie et toute infirmité dans le peuple (IV, 23). L'évangile de Marc, qui représente ici la plus ancienne narration évangélique, confirme cette tradition générale et trace un tableau plein de relief et de réalité vivante de ce ministère de charité pratique et efficace. Enfin, dans la réponse certainement authentique que Jésus fait aux envoyés du Baptiste, il énumère ses guérisons et il y insiste d'autant plus qu'il y voyait l'accomplissement et le symbole de la pleine délivrance messianique qu'il apportait au monde. Il est donc absolument certain non seulement que Jésus a accompli des guérisons tenues pour miraculeuses par les spectateurs, mais encore que ses disciples et lui ont regardé cette partie de son œuvre comme un élément essentiel de sa mission. Il ne se considérait pas seulement comme appelé à prêcher une doctrine nouvelle, mais surtout à guérir et à réparer les maux d'Israël. C'est dans ce sens que Jésus en appelle à ses œuvres, non pas que

des prodiges doivent attester extérieurement la vérité de son évangile, mais parce qu'étant le Messie, il doit accomplir la restauration qu'on attendait de lui. Les guérisons de Jésus sont en effet présentées comme autant de victoires sur la puissance des mauvais esprits, comme des actes de délivrance et de soulagement pour ceux qui les éprouvent et des actes d'amour et de compassion de la part de celui qui les accomplit. Telle est la lumière sous laquelle il faut considérer ces guérisons, qui perdent ainsi leur caractère de prodiges pour devenir des actions religieuses et morales que l'histoire aurait tort d'écarter ou de méconnaître. Le premier miracle qui nous est raconté de Jésus est celui du démoniaque de la synagogue de Capernaüm (Marc I, 24). Avant ce moment, il s'était borné à prêcher. Il semble que nous surprenons dans le récit de Marc comment il en vint soudainement à prendre sentiment de la force qui résidait en lui. Interpellé par le possédé en pleine synagogue et ne pouvant le faire taire, Jésus trouva un de ces mots d'autorité qui, accueillis par la foi, ont un effet psychique merveilleux. Le malade fut guéri. Un peu plus tard, il guérit la belle-mère de Pierre. Incontinent le bruit se répandit qu'il guérissait toutes les maladies. La foule et les malades l'assiégèrent. Jésus n'accomplissait pas ces délivrances sans efforts. La fatigue morale qui lui en restait était grande. Aussi le voyons-nous fuir ces manifestations populaires : il se retire dans des lieux écartés et il prie, tout ému de la force nouvelle qui vient de se manifester en lui. Ce cours des choses est si naturel et si psychologique qu'il n'y a pas à douter de l'exactitude de ces premiers récits évangéliques. La preuve que Jésus n'accomplissait pas ces actes pour accréditer sa mission, c'est qu'il défend aux malheureux guéris de publier leur guérison. Ce ne sont point ici des miracles absolus et au sens abstrait du mot ; car la force qui part de Jésus ne s'exerce pas sans condition et n'a pas toujours un résultat décisif. La condition toujours réclamée par Jésus, c'est la foi ; non seulement chez le malade mais aussi chez le peuple. Il demande souvent au malade : « Crois-tu ? » ou bien il le renvoie en lui disant : « Ta foi t'a guéri » (Matth. IX, 28 ; Marc V, 34). Quand cette condition manque, l'action de Jésus reste inefficace. A Nazareth, il ne peut faire aucune guérison à cause de l'incrédulité de ses compatriotes (Marc XI, 5, 6 ; Matth. XIII, 58). Dans les milieux favorables, la personnalité et la parole de Jésus, au contraire, excitent une émotion et provoquent dans les masses populaires des mouvements psychiques qui produisent des effets extraordinaires. Le malade n'a pas besoin d'être présent. L'effervescence de la masse qui l'entoure le met en communication directe avec Jésus. L'air ambiant suffit pour apporter l'action bienfaisante et il ne faut pas plus douter des guérisons accomplies à distance que des autres. La foi d'un père, d'une mère ou de voisins peut guérir un fils, une fille ou un ami. Ces phénomènes, qui plus tard se sont répétés autour des apôtres et dans bien d'autres époques de surexcitation morale, ne sont donc que les effets et les preuves de la puissance individuelle de Jésus et de l'impression extraordinaire

que faisait sa personne ou sa parole. S'il n'y faut pas voir des prodiges absolument surnaturels, il serait encore moins historique de les expliquer naturellement, comme faisait l'ancien rationalisme, par l'emploi de remèdes particuliers et la pratique d'une médecine plus ou moins mystérieuse. S'il interroge quelquefois le malade sur sa maladie (Marc V, 9 ; IX, 21), ce n'est point là un examen médical ; s'il lui impose les mains ou touche les organes atteints, ou même emploie sa salive ou de la boue (Marc VII, 33 ; VIII, 23 ; Jean IX, 6), ce ne sont pas des remèdes au sens strict du mot, mais des véhicules ou des symboles de son action libératrice, comme l'huile dont il engage ses disciples à oindre les malades (Marc VI, 13). Nous sommes ici dans le domaine de la foi et de l'action morale. — Le merveilleux de ces guérisons ne saurait être écarté par l'explication naturelle du rationalisme, mais il se laisse fort bien comprendre comme un phénomène historique dépendant de la personne du Christ, et cela d'après les indications précises de la tradition évangélique la plus ancienne. Qu'ensuite cette tradition en se développant ait tendu à présenter ces miracles comme de plus en plus extraordinaires, de plus en plus miraculeux, si j'ose ainsi dire, il n'en faut pas douter. C'est dans la nature même de la tradition, et nous pouvons le constater dans nos évangiles. Déjà chez Luc, le caractère miraculeux est plus prononcé que chez Marc, et dans le quatrième évangile encore plus que dans tous les autres. C'est de cette manière sans doute que certaines de ces guérisons sont devenues de véritables résurrections de personnes déjà mortes, comme celles de la fille de Jaïrus, du fils de la veuve de Naïm, ou de Lazare. Si l'on demande où résidait cette puissance extraordinaire de Jésus, nous voyons que dans la tradition la plus ancienne, représentée par le récit de Marc et les *logia* de Matthieu, on la rapportait à deux causes ; tantôt on se la représentait comme une vertu en quelque sorte physique résidant dans le corps de Jésus, dont le simple attouchement pouvait guérir même à son insu (Marc III, 10 ; VI, 56 ; V, 30) ; tantôt comme résidant dans sa parole qui avait le pouvoir de se faire obéir, comme un officier de ses soldats (Matth. VIII, 9). Des guérisons en effet ont dû se faire par ces deux moyens également capables de produire la commotion qui sauvait le malade. Mais il faut remarquer que, même dans les deux cas, Jésus va au devant de l'interprétation superstitieuse en disant à la femme guérie d'une perte de sang après avoir touché son habit : « Ta foi t'a sauvée ; » et en s'écriant, à propos du centurion de Capernaüm qui lui donnait en exemple son autorité militaire : « En vérité, je n'ai pas trouvé une si grande foi même en Israël. » La partie principale et culminante de cette action libératrice de Jésus est, sans contredit, la guérison des démoniaques. C'est par un malade de cette nature, nous l'avons vu, qu'elle a commencé. Lui-même a dit, dans sa réponse aux entreprises insidieuses d'Hérode : « Allez et dites à ce renard : Voici, je chasse les démons et j'accomplis des guérisons, aujourd'hui et demain et le troisième jour ce sera fini » (Luc XIII, 32). — La description que nous

avons de ces maladies ne laisse point de doute sur leur caractère physiologique. Elles comprenaient tous les états de perturbation dans le système nerveux, depuis la paralysie jusqu'à la folie furieuse. Les Juifs expliquaient par la présence d'un mauvais esprit toutes ces infirmités où l'individu n'est plus maître de lui et semble être opprimé par une cause mystérieuse. Peut-être même attachaient-ils un démon particulier à toutes les maladies sans exception, comme on pourrait le conjecturer de Luc XIII, 11, où nous voyons une femme tenue pliée en deux par un « démon de maladie » (πνεῦμα ἔχουσα ἀσθενείας). Alors il faudrait, ce qui ne serait peut-être pas impossible, placer toutes les guérisons de Jésus sous ce point de vue d'une lutte et d'une victoire sur l'empire des mauvais esprits (cf. Luc X, 18-20). Quoi qu'il en soit, toute une mythologie démoniaque s'était acclimatée chez les Juifs depuis l'époque persane avec Bèelzébub, l'ancien dieu philistin, pour chef de cette armée. On les trouve déjà dans le livre de Tobie. Le livre d'Enoch en donnait la généalogie fabuleuse, les présentant comme le produit de l'union des anges déchus avec les filles des hommes. Ce ne sont pas encore les esprits infernaux du moyen âge. Etres intermédiaires, ils vivent sur la terre et font leur habitation du corps des malheureux dont ils s'emparent. On tombe sous leur puissance en faisant le mal. Telle est l'explication que l'on avait des maladies aux apparences mystérieuses et effrayantes. Depuis longtemps on avait cherché à venir en aide au moyen de formules de conjuration à leurs malheureuses victimes (Tob. III, 17; VI, 7, 17; Hénoch LXIX, 12). Les disciples des pharisiens savaient aussi chasser les démons (Matth. XII, 27). Ce qui distingue ici Jésus de tous ses émules, c'est qu'il n'use d'aucune formule magique. Il parle et les démons vaincus lui obéissent. Nos récits nous montrent Jésus partageant à cet endroit les conceptions de ses contemporains. C'est qu'il n'est ni un savant ni un philosophe dont la mission serait de réformer les idées erronées. Tout ce qu'il a fait, c'est de se placer ici comme partout ailleurs au point de vue moral, de présenter ces guérisons comme des victoires de l'esprit divin sur l'empire de Satan (Matth. XII, 28; Luc X, 18-20), et d'y voir pour lui-même et d'y montrer aux autres le signe de l'avènement du royaume de Dieu. Mais il est évident que sur ce terrain où l'on se meut en pleines conceptions mythologiques, la légende pouvait trouver encore plus qu'ailleurs une libre carrière et que certaines de ces guérisons, comme celle du fou furieux de Gadara, aient pris les proportions prodigieuses du récit de Matth. VIII, 28-34. Vaincre et chasser les mauvais esprits n'en était pas moins une partie essentielle de l'œuvre du Christ, et la preuve en est, qu'il a donné à ses disciples la mission et le pouvoir de la continuer sur ce point comme dans la prédication de l'Evangile (Marc VI, 13; Luc IX, 6). Dans la primitive Eglise, le don de guérir existait à côté du don d'enseigner (1 Cor. XII, 10. 28). Il n'y a donc pas à songer ici à des mythes. Nous sommes en présence de faits historiques que la tradition peut avoir amplifiés par endroits, mais

qui subsistent au fond et permettent de mesurer l'ébranlement populaire que causa l'apparition de Jésus.— Il est une autre série de miracles qui ne rentrent point dans cette catégorie et méritent un examen spécial, comme la pêche miraculeuse, la scène de la transfiguration le figuier maudit et desséché, le miracle du statère dans le ventre du poisson, celui de la multiplication des pains et de la marche de Jésus sur les flots. Ce sont là des miracles purs, c'est-à-dire des actes de souveraine et arbitraire puissance que rien ne limite ni ne conditionne. C'est confesser qu'il faut renoncer à les comprendre. Jésus ne s'est jamais attribué une telle puissance et ceux qui la lui accordent personnellement le font sortir tout à fait de l'humanité réelle. Il devient je ne sais quel être fantastique à qui sont inapplicables toutes les lois de la psychologie comme de l'histoire. Il est vrai qu'on peut les rapporter directement à Dieu et les considérer comme des actes créateurs absolus accomplis par Dieu, à l'occasion de telle ou telle circonstance de la vie de son fils. Mais cette explication n'est point dans le sens des récits évangéliques et n'est qu'un expédient de la théologie moderne. Il reste à voir jusqu'à quel point de tels faits sont documentés. La pêche miraculeuse (Luc V, 1-7), si le fait est historique, souffre parfaitement une explication toute naturelle et l'on n'a pas besoin de supposer un miracle. La scène de la transfiguration (Marc IX, 1-8) appartient bien à la plus ancienne tradition évangélique, mais elle peut et doit être expliquée comme les scènes du baptême et de tentation. C'est le reflet extérieur d'une scène toute morale qui a eu pour théâtre l'âme de Jésus et a sa cause dans l'exaltation produite en lui par l'héroïque décision de monter à Jérusalem et d'y mourir. L'histoire du figuier maudit et desséché (Marc XI, 12-14) n'est qu'une parabole mal comprise et changée en un fait matériel, analogue à la parabole du figuier stérile (Luc XIII, 6-9). C'est sans doute ce que Luc a pensé et ce qui lui a fait omettre ce récit qu'il a cependant trouvé dans Marc. Le miracle du statère n'est rapporté que par Matthieu et tous les critiques s'accordent à voir dans la péricope qui le renferme (Matth. XVII, 24-27) une légende judéo-chrétienne d'origine fort postérieure. Autrement documentés sont les deux derniers, celui de la marche sur les eaux et celui de la multiplication des pains. Non seulement ils se retrouvent dans les quatre évangiles, mais encore ils entrent comme parties intégrantes et essentielles dans la crise qui mit fin au ministère de Jésus en Galilée. C'est dire qu'ils appartiennent à l'une des périodes les plus positives de la vie de Jésus. Qui voudra suivre l'enchaînement des faits à ce moment-là dans le récit synoptique, verra que la multiplication des pains est un des anneaux essentiels et qu'elle est nécessaire pour bien comprendre tout ce qui l'entoure. On ne saurait donc l'écarter en la présentant comme une légende postérieure. D'ailleurs la part de la légende est déjà faite si l'on songe au redoublement du miracle que l'on trouve chez Marc et Matthieu. On sait en effet que ces deux évangiles racontent deux multiplications des pains, une première pour cinq mille hommes (Marc VI, 34-44), une seconde pour quatre mille

(Marc VIII, 1-9). Cette dernière n'est qu'une répétition gratuite et a été avec raison écartée par Luc. Il est vrai qu'on gagne peu de chose à cette réduction. Que le fait se soit produit deux fois ou une seule, la difficulté qu'il oppose à notre intelligence reste la même. On ne la lève pas en ayant recours à un ordre surnaturel ; car pour être expliqué, un fait, quel qu'il soit, doit auparavant être perçu. Or, ici le fait même échappe et la description manque. Nos quatre récits s'accordent à en poser le commencement : un petit nombre de pains et de poissons, et à en marquer la fin : une grande foule rassasiée. Mais que s'est-il passé entre ces deux termes ? Nul ne le sait, nul ne le décrit. Ils admettent sans doute que les vivres se sont multipliés sous la bénédiction de Jésus et la preuve en est dans les douze corbeilles dans lesquelles les restes ont été ramassés. Mais c'est là une explication donnée par la foi des disciples ; c'est une conclusion qu'ils ont tirée. Il s'agit de savoir si aucune autre explication n'est possible. N'y a-t-il pas d'autres moyens de remplir la lacune qui reste ouverte entre la distribution des pains et le rassasiement des foules. L'explication naturelle qui réduit le fait à un immense pique-nique a contre elle le sens du récit et ne rend compte ni de l'enthousiasme de la foule, ni de la foi des disciples qui dès le premier jour ont vu ici un miracle. L'explication mythique est plus séduisante puisqu'on peut voir dans cette scène la brillante enveloppe de cette parole du Christ : « Heureux ceux qui ont faim et soif, car ils seront rassasiés. » Mais elle a contre elle deux arguments décisifs : d'abord un mythe se serait formé sur l'antique récit de la manne du désert, et l'on peut voir que ni les disciples ni la foule ne voient ici rien de pareil, puisque immédiatement après on demande à Jésus un grand signe messianique, d'après les synoptiques (Matth. XVI, 1) et d'après saint Jean précisément, un miracle semblable à celui que fit Moïse au désert (Jean VI, 31). Mais il y a plus, comme nous l'avons vu, l'enthousiasme de la foule, excité par ce qui s'est passé sur la rive déserte du lac, est un élément essentiel dans le pragmatisme historique de la crise galiléenne. Un mythe ici n'a aucune place. L'enchaînement nécessaire des faits implique donc la réalité d'un fait extraordinaire. Mais qu'a-t-il été ? Dans l'état de nos sources, il est impossible de le rétablir. Nous pouvons maintenir les deux termes que nous posions tout à l'heure ; le peu de vivres et le rassasiement d'une grande foule, une disproportion immense entre les moyens visibles et le résultat. Mais il n'est pas nécessaire d'admettre que les pains et les poissons rôtis aient été substantiellement multipliés, ce qui est de la magie pure. On peut recourir à la puissance morale de l'esprit et de la parole de Jésus qui d'une façon ou d'une autre aura produit ce merveilleux effet. Il nous reste encore un miracle, mais un miracle accompli par la foi dans des conditions psychologiques déterminées et par conséquent en harmonie avec les autres miracles de Jésus, inspirés par la charité et réalisés par l'action morale. La preuve qu'il n'y a pas eu autre chose, c'est que la foule n'y a rien vu de nouveau de la part du Maître, et que

précisément elle sollicite immédiatement après le signe messianique, le miracle de la manne, c'est-à-dire le prodige que Jésus refuse nettement et dont il s'est toujours gardé comme d'une tentation. Au récit de la multiplication des pains est intimement lié celui de la tempête apaisée et de la marche de Jésus sur les eaux (Marc VI, 45-52; Jean VI, 15-21). L'apaisement même subit du vent et de la mer peut s'expliquer fort bien sans miracle. Quant à la marche de Jésus sur les flots, il faut remarquer que le phénomène a eu lieu la nuit, que les disciples eux-mêmes ont cru à un fantôme, que leur barque était près du rivage et que leur étonnement, le seul fait que nous pouvons constater, s'explique fort bien par leur grande émotion et par une illusion d'optique. Vérification faite, on n'aurait encore ici rien trouvé de miraculeux. — Que faut-il conclure de cet examen critique? une chose indubitable, c'est que le miracle prodige, le merveilleux magique n'a tenu aucune place dans la vie de Jésus, que loin de le rechercher il l'a repoussé dès le principe comme une tentation, que s'il y a eu des miracles pour la foi, il n'y en a pas eu pour l'incrédulité, qu'il n'a jamais tenté d'échapper aux lois régulières du monde physique pas plus qu'à celles du monde moral, qu'il s'est révélé aux cœurs et aux consciences, mais n'a jamais voulu s'imposer par des prodiges extérieurs et accomplis à son profit. C'est dire que les actes extraordinaires qui remplissent sa vie ne sont pas des miracles purs, ce sont des actes de foi et de charité faits dans des conditions déterminées et qui, dès lors, peuvent et doivent entrer comme des réalités dans l'histoire. Ce point de vue fermement établi nous permet de porter un jugement sur les miracles exceptionnels racontés dans le quatrième évangile. On aura remarqué que nous les avons négligés jusqu'ici. C'est qu'ils forment une classe tout à fait à part. L'auteur du quatrième évangile dédaigne tout à fait le miracle physique et ne craint pas de l'exagérer hors de toute proportion, non pour parler davantage aux sens, mais pour le rendre plus propre à exprimer la vérité morale et religieuse qui en forme le contenu et qui seule importe à ses yeux. Nous avons donc dans ses récits d'abord une tradition postérieure qui est allée s'embellissant en passant de l'apôtre aimé à ses disciples d'Ephèse, et ensuite des faits plus ou moins miraculeux transformés en allégories transparentes par la dogmatique du quatrième évangile. Nous en citerons trois exemples. La transformation de l'eau en vin qui inaugure le ministère du Sauveur n'est pas autre chose que le symbole du passage de la prédication de Jean et de son baptême d'eau à l'action toute-puissante, vivifiante et joyeuse du Christ. La guérison de l'aveugle-né à Jérusalem n'est que la mise en scène de la parole immédiatement antérieure de Jésus : « Je suis la lumière du monde, » et le récit de la résurrection de Lazare n'est fait avec tant de circonstances qui la rendent plus étonnante que pour mieux faire éclater à tous les yeux le mot qui lui sert d'épigraphe et d'explication : « Je suis la résurrection et la vie. » Il est naturel que l'histoire n'accepte pas sans discussion des faits qui se présentent avec ce caractère allégorique. Qu'il y ait au fond des faits historiques qui ont

fourni le premier thème aux développements de la tradition et de la dogmatique johanniques, il n'en faut pas douter. Mais ce serait une entreprise illusoire que de vouloir, à la distance où nous sommes, faire le départ entre l'événement primitif et le symbole qui l'a recouvert. Ce n'est pas une négation philosophique de la possibilité du miracle qui nous a conduit aux résultats que nous venons de résumer, mais la seule critique des documents. L'histoire ne peut admettre que ce qu'elle trouve dans les sources. Or celles-ci, sévèrement contrôlées l'une par l'autre, ne fournissent pas autre chose. Jésus, d'ailleurs, n'est point diminué par cette critique. Personne aujourd'hui ne voudrait soutenir que c'est le miracle physique, le prodige extérieur qui donne à sa vie son caractère et sa valeur. Ce caractère tient avant tout à son esprit et se marque avec son originalité et sa grandeur incomparables dans son action morale et son enseignement.

VII. L'enseignement. Pour éviter toute méprise, il faut se défaire de l'idée qu'il existe une doctrine de Jésus indépendante de son œuvre et de sa personne comme il existe une doctrine de Socrate ou d'Aristote. Son enseignement n'est qu'une face et qu'une part de son activité générale. Il ne repose point sur des principes d'école et ne se résume pas en un système logique et arrondi qui porterait en lui-même sa démonstration et sa vertu. Les paroles de Jésus évitent toute apparence scolastique; ce ne sont point les formules de la vérité absolue et abstraite, ce sont de simples et continuels efforts pour créer dans les âmes une nouvelle communion avec Dieu, une nouvelle vie morale et religieuse. Lui-même les a très bien caractérisées en les comparant à des grains de froment, à des semences qui doivent germer, se développer organiquement en se réalisant et donner des fruits. Voilà pourquoi il mettait sa prédication sur la même ligne que ses guérisons et faisait de celles-ci le symbole de celle-là. Jésus enseignant, c'est encore le médecin qui veut donner la santé à l'âme (Matth. IX, 12. 13). Aussi a-t-il pris la forme la mieux appropriée à ce but pratique, la forme populaire. Il parle le langage de ceux auxquels il s'adresse, il enferme sa pensée dans des sentences paradoxales, dans des exemples saisissants, dans des paraboles poétiques et limpides, il ne recule ni devant l'ironie mélancolique ou le jeu de mots sérieux pour mieux frapper l'attention et produire dans les cœurs l'effet auquel il vise toujours. Il faut tenir compte de ce caractère populaire et poétique, de son enseignement, de la méthode pédagogique progressive qu'il emploie, des circonstances spéciales qui lui dictent ses mots les plus heureux pour ne pas se tromper dans l'exégèse de ses discours. Au premier aspect, les contrastes y abondent; des sentences contradictoires s'y rencontrent. Cependant nul ne peut nier la profonde harmonie et la puissante unité de sa doctrine. Il est vrai que cette unité n'est point dans la forme, ce n'est pas l'unité logique des systèmes ; mais l'unité de l'inspiration et de la vie. Traduire dans nos langues analytiques et distribuer dans les cadres habituels de notre théologie cet enseignement synthétique

du Christ, révélation spontanée et libre de son âme à tous les jours de sa vie, n'est donc pas seulement une entreprise illusoire, mais encore une dangereuse tentation qu'il faut de prime abord écarter; car l'envisager de cette façon, c'est prouver déjà qu'on ne l'a pas compris. Il faut donc renoncer à le systématiser pour se borner à le décrire. — Il suffira de toucher ici à trois points principaux : la position qu'a prise Jésus vis-à-vis de la loi mosaïque et de la religion de son peuple en général; son idée du royaume des cieux; la révélation de lui-même. Sous ses trois chefs peuvent se ranger en effet tous ses discours. 1° Jésus se compare lui-même à un père de famille qui tire de son trésor des choses vieilles et des choses nouvelles (Matth. XIII, 52). Ce serait mal comprendre cette parole que de vouloir opérer dans sa doctrine une séparation entre les éléments anciens et les éléments nouveaux, comme si elle n'était qu'une addition extérieure de quelques vérités nouvelles à une tradition antique. Jésus parle d'un trésor intérieur qu'il s'est acquis et où sont entrés et se sont fondus dans une unité supérieure et l'héritage du passé et son expérience personnelle, en sorte que l'un est transformé par l'autre. Toutes les grandes et premières idées de son enseignement, l'idée de Dieu, l'idée de justice, l'idée du péché, du royaume de Dieu, etc., ont évidemment leurs racines dans l'Ancien Testament; mais elles se sont renouvelées dans sa conscience, au point qu'elles ne sont plus dans sa bouche ce qu'elles étaient avant lui. Ce qu'il y a d'original en Jésus, ce qui l'élève au-dessus de Jean-Baptiste et le met en opposition radicale avec les scribes et les pharisiens, c'est que l'autorité de la révélation au nom de laquelle il parle est pour lui une autorité intérieure, une certitude intime de conscience, et non une lettre extérieure laborieusement interprétée et anxieusement pratiquée. La foi subjective, libre et joyeuse, reposant sur l'expérience constante de la communion avec Dieu, a pris la place de la foi d'autorité et de l'esclavage de l'esprit à un code qui ne sait que prescrire, défendre ou menacer. Voilà le principe premier de toute la révolution chrétienne. Il éclate admirablement dans le sermon sur la montagne où Jésus a nettement expliqué son attitude à l'égard du passé. « Ne pensez pas, disait-il, que je sois venu abolir la loi ou les prophètes; je ne viens pas abolir, mais accomplir. » L'accomplissement de la loi, voilà en effet le but de sa doctrine. Mais en quoi consiste-t-il? non dans la casuistique minutieuse qui s'attache à la lettre; mais en ceci qu'il saisit la loi dans son inspiration profonde et la réalise dans son sens véritable et éternel. Aussi dit-il immédiatement après : « Si votre justice ne dépasse point celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez point dans le royaume des cieux. » Dans tous les exemples particuliers qu'il explique ensuite, on voit qu'il ne s'agit pas, en effet, d'une destruction de la loi, mais en quelque sorte d'un enchérissement sur la prescription littérale. La différence de degré entre les deux justices se montre bien vite comme une différence de principe; d'extérieur le commandement devient intérieur. L'obligation n'est plus dans la lettre de la loi, mais dans la volonté du Père

qui se manifeste incessamment dans notre conscience, et la morale n'a plus de limite; il n'y a plus de bornes à la justice de celui qui est devenu membre du royaume de Dieu, car désormais son idéal est d'être parfait comme le Père céleste est parfait. Il est facile d'entrevoir toutes les conséquences de ce transfèrement de la loi de l'extérieur à l'intérieur. Du même coup tombent tout particularisme national et toute détermination rituelle, la morale et la religion s'unissent et se pénètrent. Il n'est rien de vraiment religieux qui ne soit moral; rien n'est moral qui ne soit religieux. L'universalisme chrétien et l'indépendance de la conscience suivent naturellement. Le quatrième évangile n'a rien dit au delà de la pensée de Jésus quand il l'exprime en ces termes : « Dieu est esprit et il faut que ceux qui l'adorent, l'adorent en esprit et en vérité. » La doctrine de la grâce et de la foi formulée si laborieusement par la dialectique de Paul, en antithèse avec la loi et les œuvres de la loi, ne fera que traduire théologiquement sans l'épuiser encore, et surtout sans le dépasser, le principe posé par Jésus. Mais on se tromperait du tout au tout en se représentant Jésus comme un réformateur de la loi, abolissant la partie rituelle et confirmant la partie morale. Il n'y a point ici de réforme théorique et systématique; s'il en avait été ainsi, on ne comprendrait pas les violentes luttes qui ont agité pendant un siècle et ont failli déchirer son Eglise, précisément à propos de cette question. Ses disciples n'ont pas cessé, après sa mort, de rester fidèles à la loi de Moïse, et pour justifier cet attachement, ils ne manquaient certainement ni de paroles ni d'exemples de Jésus. Leur maître avait bien pu élargir la loi du sabbat et celle des aliments, mais il n'avait jamais eu d'attitude ni de procédés révolutionnaires. Tant qu'on réduira l'œuvre de Jésus à une pure réforme doctrinale, et qu'on se tiendra à ce point de vue philosophique, on ne comprendra jamais bien la vive originalité de son enseignement. Il faut se placer, pour la sentir, au point de vue théocratique et religieux qui était le sien. La vocation de Jésus était d'inaugurer le royaume de Dieu, le royaume messianique qui était précisément le but suprême auquel tendait la loi et l'accomplissement parfait de la théocratie d'Israël. La lettre de la loi est dépassée et vaincue pour les enfants du royaume, parce qu'ils entrent dans un rapport nouveau et supérieur avec Dieu. C'étaient jadis des serviteurs courbés sous le commandement; ce sont maintenant des enfants du Père qui font sa volonté parce qu'ils sont animés de son esprit. Il n'y a plus de contrainte parce qu'il y a communion familière. Toute la force et toute l'originalité du sermon sur la montagne est dans ce lien nouveau que Jésus pose entre ses disciples et Dieu. Il les appelle des enfants et il leur montre leur Père dans le ciel (Matth. V, 9-45-48; VI, 6-8-9-14-26-32; VII, 11). Il ne change donc pas seulement la forme et la matière de la morale et de la religion, il crée dans l'âme un mobile nouveau; l'inspiration filiale vis-à-vis de Dieu. L'obligation devient de l'amour; l'obéissance de la foi; la volonté de Dieu ou la justice de Dieu une grâce. En fondant ce royaume de Dieu, Jésus a donc fait une œuvre autrement profonde

et autrement originale qu'une réforme théorique de la loi : il a vraiment prêché une nouvelle justice ; il a ouvert une nouvelle voie de salut, il a établi une nouvelle alliance, c'est-à-dire un nouveau rapport entre Dieu et les hommes ; pour tout dire, en un mot, il a fondé une nouvelle religion : la religion éternelle. On voit dès lors avec quelle sincérité Jésus pouvait dire qu'il venait non détruire mais accomplir, et dans quel sens son Evangile est tout ensemble la fin et le couronnement de la loi. L'histoire ne présente pas un autre exemple d'une révolution si hardie et si positive. Le fruit ne sort pas autrement de la fleur qui l'a engendré et qui meurt pour le laisser se développer et mûrir. — 2° L'attitude de Jésus à l'égard de la loi dépend donc essentiellement de l'avènement du royaume des cieux qu'il annonçait. Mais quelle idée s'en est-il faite et dans quel sens l'a-t-il prêché? Nos plus anciennes sources, le récit de Marc et les *logia* de Matthieu ne s'accordent point sur le nom lui-même. Dans le premier, l'expression habituelle est « le royaume de Dieu »; dans les discours du second, c'est « le royaume des cieux ». Cette dernière expression est certainement celle dont se servait Jésus, l'expression juive et primitive traduite dans la seconde d'une façon plus compréhensible aux païens et aux étrangers. Dans tous les cas, il ne peut y avoir de doute sur le sens précis et populaire de ce terme déjà connu : c'est le règne messianique prédit depuis Daniel par toutes les apocalypses (Hénoch XXIX, 2) qui devait venir du ciel et que le Fils de l'homme, apparaissant sur les nuées, devait établir avec l'aide des anges (Matth. XVI, 27). Mais il est impossible de ne pas rapprocher, dans les discours de Jésus, le terme de Βασιλεία τῶν οὐρανῶν de celui de πατὴρ ὁ οὐράνιος, ἐν τοῖς οὐρανοῖς, qui l'accompagne et lui est parallèle. Le royaume des cieux est donc le royaume du Père céleste, un nouvel ordre de choses spirituel et moral où la volonté du Père sera faite ici-bas comme elle l'est dans le ciel. La conception que Jésus a eue du Père a modifié essentiellement la notion du royaume, et il devient déjà évident, par ce simple rapprochement, qu'il s'agissait pour lui d'autre chose que d'une révolution politique et d'un triomphe matériel de la théocratie. Cette transformation radicale de la conception populaire apparaît mieux encore lorsque Jésus énumère les biens du royaume des cieux qu'il engage ses auditeurs à acquérir et qui, loin de constituer des privilèges terrestres, sont en opposition avec les biens matériels (Matth. V, 3 ; VI, 19). Ces biens sont l'humilité, la pureté du cœur, la douceur patiente, l'amour des ennemis, le pardon des offenses, la filialité divine, en un seul mot la justice supérieure que Jésus appelle précisément δικαιοσύνη τῆς βασιλείας. Nous savons ce qu'était la justice dans la doctrine de l'école par le discours sur la montagne, où Jésus nous l'explique en détail par les œuvres de l'aumône, du jeûne et de la prière. Toutes ces bonnes œuvres constituaient le mérite, la valeur morale d'un homme ; aussi devaient-elles être accomplies publiquement, ouvertement, à la vue du monde. Ainsi faisaient les pharisiens, et de là venaient leur gloire et leur autorité au sein du peuple. Jésus condamne cette justice comme une hypocrisie.

Elle consiste à laver les dehors de la coupe ou du plat, tandis que le dedans reste plein de corruption. Ceux au contraire qui, rentrant en eux-mêmes, y constatent précisément l'absence de la justice et sentent s'éveiller en eux la faim et la soif du pardon et du renouvellement intérieur, ceux-là seront rassasiés et trouveront la justice de Dieu, c'est-à-dire la pénétration de leur être intime et de toute leur vie par la volonté de Dieu. Aussi le commencement de la vraie justice, dans la pensée de Jésus, est précisément ce désir intérieur de l'obtenir, cette aspiration de l'âme vers la perfection du Père, car cette faim et cette soif portent leur rassasiement en elles-mêmes (Matth. V, 6 ; VI, 4-6 ; Luc XVIII, 10-14). De cette prédication ressort le caractère tout céleste et spirituel du royaume qu'annonçait Jésus. S'il devait amener une transformation radicale du monde visible, il avait sa racine première dans cette transformation des cœurs, et ceci nous explique comment Jésus a pu passer insensiblement de la prédication du royaume au futur à la prédication de ce royaume au présent. Il se réalisait dans la mesure même où les âmes s'appropriaient ces biens célestes qu'il avait montrés comme les biens du royaume. Il est certain, en effet, que Jésus a commencé par dire seulement : « le royaume des cieux est proche »; ce n'est que plus tard qu'il a dit : « le royaume est là », mais le développement même de son œuvre amenait ce changement. Nous en avons la preuve décisive dans la parabole la plus ancienne et certainement la plus authentique de Jésus ; je veux dire la parabole du semeur. Cette parabole est l'histoire même du royaume des cieux, telle que Jésus l'a conçue. Un semeur sortit pour semer. A ce moment le royaume est encore à venir. Il jette la semence dans les âmes et elle lève, germe et porte des fruits là où elle a trouvé un sol propice. Le royaume a déjà commencé, bien que la moisson reste encore dans l'avenir. Le même progrès n'est pas moins clairement indiqué dans la parabole du levain. D'un autre côté, il est également certain que Jésus n'a d'abord adressé la prédication du royaume qu'aux enfants d'Israël. Il recommande même à ses disciples d'éviter les villes samaritaines et les pays païens. Mais, encore ici, la nature toute morale des conditions de l'entrée au royaume des cieux supprime la distance entre les peuples, comme tout à l'heure elle supprimait la distance dans le temps. Jésus a pu reconnaître au judaïsme une sorte de droit d'aînesse, il a pu y voir le sol préparé à l'avance sur lequel seul il pouvait jeter la racine de son évangile ; mais il ne lui a jamais attribué un privilège exclusif. Il est affranchi de toute étroitesse nationale. Comme son père fait lever son soleil sur les justes et sur les injustes, il embrasse dans son regard l'humanité entière et la voit représentée dans toutes ses fractions au banquet messianique (Matth. VIII, 11). Bien plus, il prophétise le moment où les enfants du royaume seront jetés dehors, où la vigne sera ôtée aux anciens vignerons et donnée à d'autres (Matth. VIII, 12; XXI, 33-44). En faisant du royaume des cieux un royaume vraiment céleste, c'est-à-dire idéal, Jésus l'a élevé infiniment au-

dessus de toutes les barrières nationales et sociales, il a fondé vraiment le royaume des esprits qui ne dépend plus des limites du temps et de l'espace ; il s'est élevé sans effort et d'inspiration à une hauteur de spiritualité et d'universalisme où ses disciples n'arriveront que par degrés et au prix de luttes douloureuses. Jésus n'a pas été plus victime d'illusions qu'esclave des préjugés. Il ne pouvait pas attendre pour l'œuvre morale qu'il accomplissait un succès rapide ; il n'a attendu ce succès que du temps et du développement naturel et organique du germe qu'il mettait en terre. La parabole du grain de senevé, l'image qui revient si souvent sur ses lèvres de la semence et de la moisson, le pressentiment qu'il eut de bonne heure qu'il devrait arroser de son sang le sillon qu'il avait ouvert, le prouvent suffisamment. Mais, d'un autre côté, il n'a jamais désespéré du succès final. Jésus n'est pas un idéaliste et n'a pas renoncé à attendre la transformation finale du monde et de la société entière. Seulement, il a rattaché ce triomphe suprême et glorieux à l'œuvre humble et douloureuse qu'il accomplit maintenant, comme la moisson est rattachée au travail des semailles. De même qu'il fonde le royaume des cieux dans la peine, les larmes et par sa mort même ; de même, il aura dans ses mains la direction de ce royaume aux jours de gloire au moment de l'issue triomphante que lui-même déclare ignorer, que Dieu seul connaît, mais qu'il attend par la foi. C'est ainsi que les discours eschatologiques des derniers temps de sa vie se relient par un lien organique à cette prédication idéale, d'une exquise pureté et d'une infinie tendresse de ses commencements. — 3° De même que l'attitude de Jésus vis-à-vis de la loi ne se comprend pas sans l'inauguration du royaume des cieux et d'une nouvelle économie religieuse, de même celle-ci ne se conçoit pas sans la conviction intime que Jésus eut dès le commencement d'apporter avec lui dans sa parole, son œuvre et sa personne, la réalisation de l'espérance messianique d'Israël. C'est ainsi que nous arrivons à la question capitale de la vie de Jésus et de son enseignement : qu'a-t-il pensé de lui-même et comment s'est-il révélé à ses disciples? Il faut constater d'abord que dans la première période de son ministère, l'unique objet de sa prédication a été le royaume des cieux, non sa personne. C'est un point très ferme dans les souvenirs de l'Eglise primitive que les révélations de lui-même à ses disciples, ses claires affirmations d'être le Messie appartiennent aux derniers mois de son activité galiléenne (Matth. XVI, 13-20). Mais il ne faut pas se hâter de conclure, comme on l'a fait trop souvent, que Jésus n'est arrivé qu'alors à cette conviction. Auparavant il ne s'est pas dit le Messie ; mais il a fait avec une claire conscience et une parfaite certitude l'œuvre du Messie. Nous l'avons vu repousser le messianisme populaire, d'une révolution politique et terrestre en faire une révolution religieuse et morale, transformer du tout au tout la notion héréditaire du royaume des cieux. Il est évident qu'il ne pouvait sous peine de donner lieu à des méprises fatales et de faire dévier lui-même l'œuvre qu'il accomplissait par sa prédication, se proclamer le Messie avant que cette

transformation fût assez avancée dans les âmes pour mettre hors de danger son entreprise elle-même. Jean-Baptiste avait lui aussi prêché la prochaine venue du royaume. Cette espérance fut l'âme même de son ministère. Mais elle ne suffit pas pour expliquer l'entrée en scène de Jésus. S'il n'avait eu que cette espérance prophétique, il ne pouvait apparaître que comme précurseur du royaume à venir; il pouvait prédire l'économie nouvelle, non l'inaugurer; il aurait pu rappeler Israël à ses devoirs et à sa destinée, non réaliser ses espérances et proclamer la fin de l'ordre ancien et l'avènement de l'ordre nouveau et éternel. La prédication du royaume, telle que nous l'avons dans le discours sur la montagne, suppose donc de toute nécessité que Jésus avait le sentiment très clair d'une mission essentiellement différente. Ses jugements sur Jean-Baptiste, resté à ses yeux dans l'économie ancienne et étranger à l'économie nouvelle, ne sont pas une objection moins décisive aux hypothèses des critiques qui veulent assimiler au moins dans le principe le prophète de Nazareth à celui du Jourdain. Il y a entre eux, au contraire, dès le commencement le contraste le plus frappant. Jésus ne pouvait se placer ainsi au-dessus du Baptiste que s'il était sûr qu'il avait autre chose à faire et que nul ne viendrait après lui, que nul autre ne devait inaugurer le royaume que lui-même. C'est ainsi que tombe d'elle-même la question de savoir à quel moment de son œuvre Jésus s'est cru le Messie; car, sans cette conviction, il n'aurait jamais pu l'entreprendre. Son premier pas était déjà une solennelle affirmation. Il ne faut pas essayer davantage de faire sortir cette conviction du succès de son ministère, car on ne peut point parler de succès visible dans la carrière de Jésus. Quelques âmes humbles et ignorantes l'écoutent, mais le peuple ne le comprend pas et les sages le méprisent en attendant de le persécuter. S'il remercie son Père, ce n'est pas qu'il voie là un triomphe, mais la révélation d'une volonté supérieure et mystérieuse qui a caché les vérités du royaume aux docteurs et aux puissants et les a fait connaître aux enfants. Transportez-vous un peu plus avant, dans la dernière crise de Galilée, alors qu'il se révèle comme le Messie avec le plus de décision. Il est abandonné par le peuple, mis au ban des synagogues, isolé et errant, n'ayant que la perspective de monter à Jérusalem pour y mourir. Si sa conviction lui était venue de la tournure que prenait son œuvre, il aurait dû se convaincre alors que les temps du royaume messianique étaient encore fort éloignés, et en réserver plus que jamais la réalisation à l'avenir. Au contraire, pas un moment il n'hésite et ne perd courage; c'est alors qu'il donne à son œuvre une forme plus précise, une forme définitive avec la pleine assurance que tout lui a été remis entre les mains par le Père (Matth. XI, 27). Il y a là plus que de la force d'âme, plus que la marque d'une bonne conscience, il y a là le sentiment tout-puissant de sa vocation spéciale, l'assurance imperturbable qu'il ouvre une ère nouvelle et qu'avec lui le royaume est déjà présent dans le monde. Le progrès dramatique et toujours en ligne de sa vie tout entière jaillit des profondeurs mêmes de sa conscience.

Il ne faut pas expliquer celle-ci par son œuvre, car son œuvre ne peut s'expliquer que par elle. D'ailleurs, au temps de Jésus, il était impossible de séparer le royaume messianique de la personne du Messie; dire que le premier était venu, c'était nécessairement dire aussi que la seconde était là. Si Jésus ne s'explique pas dès le commencement sur sa personne, il est facile de voir néanmoins que toute sa prédication du royaume repose sur elle en définitive. C'est de sa conscience personnelle que jaillit l'autorité de sa parole. « Il a été dit aux anciens, *mais moi je vous dis.* » Ses promesses comme ses menaces sont souveraines (Matth. V, 4-11; XI, 20). Bethsaïda et Capernaüm seront traitées plus rigoureusement que Sodome pour n'avoir point été touchées par les miracles et la prédication de Jésus. De même il s'étonne douloureusement de l'impénitence de son peuple en disant qu'il a entendu pourtant quelque chose de plus grand que la prédication de Jonas et que la sagesse de Salomon. A propos du sabbat et pour justifier sa liberté à cet égard, il va jusqu'à dire que dans la présence de sa personne, il y a plus que le temple ou le culte du temple. Il se nomme lui-même l'époux. Jean-Baptiste n'est que son précurseur et ses disciples forment son cortège. Ils doivent se réjouir tant que l'époux est avec eux; car avec lui ils ont toute la joie du royaume céleste. Il faut donc conclure que si dans le commencement la prédication de Jésus a été celle de son royaume, non celle de sa personne, la seconde est cependant impliquée dans la première et va s'en dégager de plus en plus. Il faut d'abord considérer la manière dont Jésus s'est nommé lui-même. Le nom le plus fréquent qu'il se donne est celui de « Fils de l'homme. » C'était dans sa bouche une expression affectionnée que ses disciples ne paraissent pas avoir bien comprise, car ils ont cessé de la lui donner. Jésus l'a choisie avec intention, mais ne l'a pas créée. Ici comme ailleurs il part d'une donnée traditionnelle dont il fait quelque chose d'original et de nouveau en la frappant à son image. Dans le livre de Daniel (VII, 13), après les quatre empires représentés sous des figures animales, apparaît le royaume messianique venant du ciel sous la forme d'un fils d'homme. Il n'y a pas le moindre doute que ce fils d'homme apparaissant sur les nuées devînt dans les apocalypses juives l'image même du Messie. Le livre d'Hénoch en fait foi (XLVI, XLIX, LXII). Jésus a connu ce symbole, car dans les discours eschatologiques, à propos du jugement dernier devant le sanhédrin, il le répète en termes identiques en se l'appliquant (Matth. X, 23; XIII, 37, 41; XVI, 27; XVII, 9; XIX, 28; XXVI, 64, etc.). Mais ce symbolisme apocalyptique était resté sans doute l'affaire des rabbins; il n'était point devenu une appellation populaire du Messie; ou du moins le simple terme de fils de l'homme se prêtait à d'autres interprétations et voilà pourquoi Jésus a pu s'en servir assez longtemps sans paraître devant les foules usurper le titre et le rôle messianiques. Nous le voyons même, quand il veut provoquer la profession de saint Pierre, poser à ses disciples cette question : « Que dit-on que je suis, moi le fils de l'homme » (Matth. XVI, 13)? C'est qu'en effet une autre antique

acception de ce terme l'avait consacrée dans un sens différent. Les prophètes s'en étaient servis pour se désigner eux-mêmes, et marquer davantage l'humilité de leur personne en face de la haute révélation divine qui les choisissait pour organes. Jésus pouvait donc se donner ce nom, comme avait fait Ezéchiel ; sans attributions messianiques, il ne renfermait en effet que l'appel à une révélation supérieure, à l'autorité prophétique qu'il s'arrogeait dès le commencement. Il n'avait plus rien d'étonnant que le sentiment d'humilité qui s'emparait de Jésus en présence du contraste de son apparence extérieure et de sa mission divine. On constate en effet que Jésus l'emploie régulièrement dans deux séries de discours tout opposés : dans les prédications eschatologiques où le fils de l'homme apparaît glorieux et triomphant, et dans tous les autres passages où il veut marquer son dénuement, sa faiblesse et son humiliation comme dans ce texte : « Les renards ont des tanières, les oiseaux ont des nids, mais le fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête. » On peut donc dire que Jésus a choisi ce nom parce qu'il le cachait et le révélait tout ensemble, parce qu'il correspondait admirablement à sa conscience et se prêtait à la fois par son sens humble d'abord et son sens glorieux au progrès réfléchi et intentionnel qu'il avait résolu de donner à son œuvre et à sa révélation personnelle. Comme il ne voulait se dire le Messie qu'après en avoir transformé l'idée qu'on s'en faisait autour de lui, cette désignation lui permettait d'attendre. C'était en même temps un point d'interrogation posé devant les consciences sérieuses, qui éveillait leur attention sans provoquer aucune méprise. Le même nom qui avait nommé le prophète allait, au jour favorable, révéler le Messie. Cette dignité messianique ne donne cependant pas le fond de la conscience de Jésus. En réalité, ce n'est qu'un titre historique qu'il revendique occasionnellement parce qu'il apporte dans sa personne les biens messianiques, mais par lequel il ne se définit pas. Le fils de l'homme s'appelle aussi le « Fils de Dieu », et c'est cette seconde désignation qu'il faut étudier (Matth. XI, 27-30). Il est facile de s'apercevoir que Jésus met un tout autre soin à édifier ses disciples sur ses rapports intimes avec le Père, que sur son titre de Messie. C'est qu'ici était la racine même de son évangile. Jésus semble d'abord avoir conquis ses disciples par l'ascendant de sa personnalité. Il leur a dit : *Suivez-moi!* et ils l'ont suivi. Non seulement il cultive et développe cette impression première, mais dans ses entretiens intimes, il les fait lire dans les profondeurs de son âme, dans sa communion parfaite avec le Père pour les bien convaincre que les destinées du royaume céleste lui ont été remises et qu'ils doivent croire à sa parole et se donner à lui parce qu'il est la révélation suprême de Dieu. Dans la collection des *logia* de Matthieu et parmi les parties les plus anciennes, nous trouvons un texte admirable qui nous permet de surprendre ces révélations intimes de Jésus. Constatant que les sages le méconnaissent et que les humbles viennent à lui, Jésus reconnaît dans ce fait un dessein supérieur de Dieu et s'écrie aussitôt : « Toutes choses

m'ont été données de la part du Père ; nul ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, ni le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut le faire connaître. » Ce n'est point là de la métaphysique, c'est le retour en Dieu de l'âme de Jésus, retour naturellement provoqué par l'expérience extérieure qu'il vient de faire. Et il continue : « Venez à moi, chargez-vous de mon joug, et vous trouverez en moi le repos de vos âmes. » Le suivre et l'aimer, l'aimer plus que son père et sa mère, croire en lui et se donner à lui avec une pleine et joyeuse confiance ; voilà l'essentiel. Il donne plus au monde qu'une doctrine, il se donne lui-même. Il se propose simplement et sans présomption comme l'objet de la foi et de l'amour, sachant bien que tous ceux qui croiront en lui y trouveront l'entière satisfaction de leurs vœux et de leurs espérances religieuses. Nous voilà transportés sur le terrain même du quatrième évangile, et l'auteur de ce dernier récit, quelqu'il soit, n'a en rien dépassé la pensée de Jésus ; il n'a même fait que la mettre mieux en lumière en faisant de sa vie la révélation progressive de sa personne. Il est le chemin, la vérité, la vie. Le fond de la conscience de Jésus se trouve donc en dernière analyse dans ce sentiment de *filialité divine*, qui fit la force et la joie de son âme dès les premiers instants. Ce n'était point pour lui un dogme ; c'était une expérience morale de tous les jours. C'est ce sentiment qui, du premier coup, le porte bien au-dessus de la loi et lui fait annoncer une nouvelle alliance de Dieu avec les hommes. C'est ce sentiment qui spiritualise et transforme naturellement la notion du royaume messianique et du Messie lui-même, et qui est devenu le caractère spécifique de la religion nouvelle. Mais encore ici Jésus ne se sépare en apparence du reste de l'humanité que pour l'élever jusqu'à lui. Il ne nomme pas Dieu seulement « mon Père », mais « notre Père, votre Père » : sur cette connaissance de Dieu comme Père, sur le sentiment éveillé de cette filialité divine, il édifie toute la vie nouvelle de ses disciples. Il fait mieux et plus que de formuler une théorie ; par sa parole et par la communion avec sa propre personne, il crée dans les âmes ce sentiment nouveau ; il donne aux autres ce qu'il possède pleinement en lui-même. De cette manière, le point le plus profond de sa vie intérieure est devenu le sommet de sa révélation, et c'est là le fond de l'Evangile qui a changé le monde.

VIII. La résurrection de Jésus. Avec la mort et l'ensevelissement de Jésus, on arrive au terme de sa vie historique. Quels que soient les événements survenus après ce moment, ils n'appartiennent plus à sa biographie terrestre, mais à sa vie transcendante et surnaturelle. Ce serait en effet se méprendre complètement sur la nature des faits évangéliques, que de se les représenter comme formant une histoire suivie et comme un chapitre supplémentaire de quarante jours, selon la tradition reçue, à ajouter au reste de sa vie. Ce ne sont que des récits d'apparitions soudaines et rapides qui, quelque jugement qu'on en porte, ne constituent pas une existence organique suivie et en relations naturelles avec le monde extérieur. Jésus n'a plus les pieds sur notre terre et nous n'y pouvons le suivre. A dire vrai, les

issues de sa vie comme ses origines échappent à notre connaissance scientifique et se dérobent à nos yeux dans un impénétrable mystère. Sans doute le mystère de sa résurrection, de même que celui de sa naissance, couvre un grand miracle, c'est-à-dire un acte souverain du Dieu créateur, car sans un acte divin intervenant dans la chaîne fatalement solidaire des générations, nous ne comprenons pas l'anneau qu'y a formé la grande et sainte vie de Jésus, comme sans sa résurrection nous ne comprenons pas davantage le développement historique du christianisme. Mais ce double miracle échappe à toute observation sensible. Les disciples n'ont vu que les effets, sans voir agir la cause, et voilà pourquoi, au lieu d'une formule scientifique, il faut se contenter sur ces deux points, des représentations poétiques et populaires, expressions imparfaites et incohérentes, mais non fausses au fond, des réalités de la foi. Nous avons quatre versions et quatre versions différentes et par moments contradictoires de la résurrection du Christ : La première est celle de Matthieu et de Marc, en arrêtant le récit de ce dernier au verset 8 du chapitre XVI. On sait que la fin actuelle du second évangile est très postérieure. Cependant il a dû avoir une fin, car il ne pouvait s'arrêter à ce verset 8. Qu'est-elle devenue ? Il n'est pas impossible de conjecturer qu'elle a été retranchée et remplacée par des compilations harmonistiques, comme celle que nous lisons aujourd'hui, soit parce qu'elle parût trop défectueuse et incomplète, soit parce qu'elle offrait de trop grandes divergences avec les autres récits. Quoi qu'il en soit, on peut, en combinant Matthieu et Marc, retrouver assez sûrement la forme de la première tradition évangélique sur la résurrection. A la fin du sabbat, les saintes femmes achetèrent des aromates et le premier jour de la semaine, de très grand matin, elles vinrent au tombeau. Elles le trouvèrent ouvert et virent un ange qui leur dit : « Ne craignez point, vous cherchez Jésus le crucifié ; il est ressuscité : allez, et dites à ses disciples qu'il les précède en Galilée et que là ils le verront. » Les femmes s'enfuirent épouvantées ; elles n'osaient tout d'abord raconter ce qu'elles avaient vu. Quand les disciples l'apprirent, ils allèrent en Galilée, se réunirent sur la montagne marquée par Jésus, et là le virent et reçurent ses derniers ordres. Nous avons retranché du récit de Matthieu l'apparition personnelle de Jésus aux saintes femmes, parce qu'elle est en contradiction avec ce que l'ange vient de leur dire que Jésus n'apparaîtrait qu'en Galilée et que le récit primitif de Marc, que suit le premier évangéliste, semble bien ne pas avoir renfermé ce détail. Nous obtenons ainsi une première version simple suivie et d'une même teneur, qu'on peut appeler la version galiléenne de la résurrection. La seconde, celle de Luc, représente au contraire la version jérusalémite. Cet évangéliste reproduit d'abord le récit de Marc sur la visite des femmes au sépulcre. Seulement au lieu d'un ange elles en voient deux. Dans le discours que ceux-ci leur adressent, au lieu de l'ordre d'aller attendre en Galilée l'apparition du ressuscité, ils rappellent seulement ce que Jésus, en Galilée, disait à ses disciples sur la nécessité de sa mort et

de sa résurrection. C'est ainsi que l'auteur sans doute, qui va transporter toutes les apparitions en Judée, croit se mettre en règle avec la tradition primitive. Les disciples traitent le récit des femmes de bavardage et ne croient pas. Mais Jésus apparaît à deux d'entre eux sur le chemin d'Emmaüs ; quelques autres sont allés vérifier le récit des femmes et ont trouvé le sépulcre ouvert et vide. Jésus s'est montré d'abord à Pierre ; puis il apparaît au milieu des onze apôtres dans une chambre fermée, il leur fait palper son corps et pour les mieux convaincre se fait servir à manger du poisson et du miel et finit en leur ordonnant de prêcher l'Evangile, en commençant par Jérusalem, à toutes les nations de la terre. Il les conduisit ensuite à Béthanie, les bénit et se sépara d'eux. De même que la première tradition ignorait les apparitions à Jérusalem, celle-ci ignore celles de Galilée et semble même les exclure car, d'après les Actes, Jésus aurait engagé ses disciples à ne pas quitter la capitale avant d'avoir reçu le Saint-Esprit. Il est vrai que l'auteur des Actes développe lui-même sa première version en plaçant quarante jours après Pâques l'ascension de Jésus qu'il semblait mettre, à la fin de son évangile, au soir même du premier jour de la résurrection. La troisième version, qui se rapproche de la précédente, est celle du quatrième évangile. D'après elle, Marie Madeleine vient de grand matin au tombeau, et le trouvant vide elle court chez Pierre et chez le disciple que Jésus aimait et leur dit : « On a enlevé le Seigneur et nous ne savons où on l'a mis. » Les deux disciples courent au sépulcre, constatent qu'il est réellement vide et reviennent. Madeleine cependant était restée pleurant à l'entrée du tombeau ; elle voit deux anges qui lui demandent : « Pourquoi pleures-tu ? » Puis elle rencontre Jésus lui-même qu'elle ne reconnaît pas jusqu'au moment où celui-ci la nomme par son nom. Il ne veut pas être touché par elle et en donne pour raison qu'il n'est pas encore remonté vers son Père. Elle vient raconter l'apparition aux disciples. Le soir, Jésus se montre soudain au milieu d'eux dans la chambre où ils étaient enfermés. Thomas qui était absent est encore incrédule ; huit jours après, Jésus reparaît encore, lui fait toucher ses plaies et, après l'avoir convaincu, prononce cette parole qui semble prouver que la résurrection est chose qui s'adresse à la foi plus qu'aux sens : « Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru ! » Enfin dans l'appendice de l'évangile nous avons un souvenir emprunté peut-être à la première version galiléenne ; l'apparition de Jésus sur les bords du lac de Génézareth. Ainsi la version du quatrième évangile semble combiner et concilier les deux versions précédentes. Enfin la quatrième, la première en date, mais la plus nue est celle de Paul (1 Cor. XV, 1-9). L'apôtre raconte qu'il a enseigné aux Corinthiens ce qu'il a reçu par tradition : que Jésus est mort, qu'il a été enseveli, qu'il est ressuscité le troisième jour et s'est montré d'abord à Pierre, ensuite aux Douze (les Onze) ; puis à plus de cinq cents frères à la fois, dont plusieurs vivent encore au moment où il écrit, ensuite à Jacques, encore une fois à tous les apôtres et enfin à lui-même en dernier lieu. Ce qu'il y

a de remarquable dans ce résumé, c'est que Paul met sur la même ligne et considère comme étant de même nature les apparitions accordées aux apôtres et celle qu'il a eue lui-même en partage ; en second lieu, que ces apparitions n'ont pas duré seulement quarante jours, mais jusqu'au moment de sa conversion, et qu'elles ont pris fin à ce moment-là. —Voilà les quatre versions qui ont avec des éléments communs d'étonnantes divergences. L'harmonistique a fait les efforts les plus ingénieux et les plus opiniâtres, mais aussi les plus vains pour les fondre en un récit homogène et suivi. La critique se trompe elle-même, qui n'avoue pas l'impossibilité de faire concorder tous ces récits. Ce qui paraît certain c'est que les apparitions ont duré un certain temps et ont eu deux centres, la Galilée et la Judée, et que dans ces deux centres de l'activité de Jésus il s'est formé deux traditions à peu près indépendantes et qui n'ont d'abord qu'un point de commun : le tombeau de Jésus trouvé vide au matin du troisième jour. Plus tard ces deux traditions se sont mêlées plutôt que conciliées. En les étudiant par ordre chronologique, il est facile de voir dans quel sens marchait la tradition chrétienne. Chez Paul, l'apparition du ressuscité est purement subjective, c'est-à-dire qu'elle n'est perçue que par celui ou ceux à qui elle est destinée. Si Jésus eut, d'après Paul, un corps, c'est un corps tout spirituel. Dans la première narration évangélique, la tradition a pour point de départ le récit des saintes femmes, Jésus se montre en Galilée sur la montagne, mais comme un être tout spirituel, ainsi que dans le témoignage de Paul. Luc éprouve déjà le besoin de donner à ces manifestations plus de solidité. Il a peur qu'on ne les prenne pour celles d'un spectre, d'un pur esprit. Il fait palper le corps du ressuscité et le fait même manger devant tous ses disciples. Venu le dernier, le quatrième évangile semble encore renchérir sur cette tendance dans l'histoire de l'incrédulité vaincue de Thomas. C'est ainsi que nous trouvons dans la primitive Eglise déjà les deux manières différentes dont on n'a cessé depuis lors de représenter la vie du Christ ressuscité. Paul et la première tradition la considèrent comme purement *pneumatique*. Luc et l'auteur du quatrième évangile comme grossièrement matérielle. De graves difficultés pèsent sur l'une et l'autre de ces deux conceptions. A la première on objecte le fait que le tombeau de Jésus a été trouvé vide. Pourquoi est-il vide, si le corps pneumatique de Jésus n'est plus son corps terrestre? Or le fait de la disparition du corps de Jésus est tellement essentiel dans cette histoire de la résurrection qu'il semble avoir donné le premier éveil à la pensée des disciples, la première impulsion vers la foi au ressuscité. Quant à la résurrection corporelle, les preuves elles-mêmes par lesquelles Luc et Jean veulent l'établir éveillent involontairement le doute. Qui nous expliquera et justifiera cet acte physiologique du corps de Jésus mangeant du poisson ou du miel, en d'autres termes ayant un réel estomac capable de digérer, dans un corps qui en même temps peut se transporter soudain d'un lieu dans un autre, devenir palpable et s'évanouir sous les sens ; entrer, toute issue close,

dans une chambre et se métamorphoser tantôt jusqu'à paraître inconnu et tantôt jusqu'à porter les marques à peine cicatrisées des blessures reçues ? Le fait de la résurrection peut s'imposer à la foi ; mais il faut avouer qu'il dépasse toute conception humaine ; car prise comme l'apparition d'un esprit, elle court le risque d'apparaître comme une histoire de revenant ; et, prise au sens physique, elle nous jette dans un ordre matériel, sans rapport aucun avec celui dans lequel nous vivons. — Devant cette impossibilité d'arriver à une notion rationnelle ou simplement intelligible de la résurrection du Christ, il est naturel que la science moderne ait essayé de l'écarter par des explications plus ou moins vraisemblables des récits évangéliques et de la fondation du christianisme. Il faut les passer rapidement en revue. On ne s'est pas arrêté longtemps à l'hypothèse d'une fourberie des disciples qui auraient ravi le corps de leur maître et auraient ensuite, contre leur propre conscience, prêché qu'il était ressucité. Contre cette hypothèse, l'argument si faible de Pascal : « J'en crois des témoins qui se font égorger » est plus que suffisant. D'ailleurs elle n'a pu trouver quelque crédit qu'en un temps où, ne comprenant pas le génie propre des religions, on aimait, par haine contre elles, à les considérer toutes comme les créations arbitraires de quelques imposteurs et des dupes qu'il avaient rencontrés. Il est à peine besoin de s'arrêter davantage à l'hypothèse d'une mort apparente de laquelle Jésus serait sorti après vingt-quatre heures de léthargie dans la fraîche atmosphère du sépulcre, pour se montrer ensuite mystérieusement à ses disciples. Malgré la faiblesse que le respectable théologien Hase a toujours eue pour une telle explication, il a suffi des sarcasmes de Strauss pour l'empêcher de jamais prendre pied dans la science. L'explication mythique n'a pas ici plus de place, car nous sommes en présence de faits psychologiques bien caractérisés et bien positifs, comme la conviction de l'apôtre Paul et les premières prédications de Pierre, qu'une simple légende sans liaison avec l'histoire n'explique d'aucune manière. L'hypothèse la plus vraisemblable, et qui a trouvé le plus d'accueil, est celle des visions. Celle-ci a pris son point d'appui dans l'expérience même de Paul. Il n'était point trop difficile d'expliquer par une vision extatique la scène du chemin de Damas, et comme l'apôtre affirme que les autres apparitions de Jésus ont été de même nature, de conclure logiquement à une série de visions chez les autres disciples. Il ne restait plus, pour les rendre vraisemblables, que de peindre, avec de fortes couleurs, le milieu historique et l'état mental d'où elles seraient logiquement sorties. Est-il donc inconcevable que le premier moment de prostration chez les apôtres ait fait place promptement à une surexcitation fiévreuse, et qu'il y ait eu dans les extases des premières natures nerveuses, soulevées par une foi passionnée comme celle de Marie-Madeleine ou de Pierre, quelque chose de contagieux, de sorte que les autres, s'enflammant à leur tour, ont vu et entendu ce qu'avaient d'abord vu et entendu un ou deux seulement? Le miracle de la Pentecôte ne nous montre-t-il pas les premiers chrétiens dans cet état extatique ? On cite

ici des analogies. Les partisans de Thomas Becket et de Savonarole ont revu plusieurs fois vivants les martyrs dont leur conscience n'acceptait pas le supplice et la condamnation sans appel. Chez les natures héroïques, ces réactions sont inévitables ; elles ne se résignent pas à la défaite, et, après le premier abattement, on les voit se relever et reconquérir ce qu'un destin brutal leur avait enlevé. Quelque spécieux que soient les arguments des défenseurs de cette explication psychologique, ils ne la feront pas triompher absolument. Ils ne vont qu'à établir une simple possibilité abstraite. De cette possibilité à la réalité, il y a encore un pas que rien ne fait franchir. Dès qu'on se met sur le terrain des textes solides, elle ne suffit plus. Le point de départ sur lequel elle s'appuie, je veux dire la vision de Paul, n'est rien moins que solide. Cet apôtre, qui a eu des visions, distingue très nettement entre ces visions subjectives et l'apparition du Christ, qui l'a brisé et vaincu en pleine hostilité, avant de le faire apôtre. Il n'y a rien de fiévreux ou d'intermittent dans la calme et puissante harmonie, dans l'unanimité continue du témoignage apostolique. Les analogies que l'on cite, les visions qui ont suivi la mort de Thomas Becket ou de Savonarole ne sont pas suffisantes, car de ces visions il n'est rien sorti qu'une protestation impuissante contre les bourreaux. Des visions apostoliques est sorti le triomphe de la cause du Christ, le christianisme historique tout entier. Il faut bien reconnaître qu'il y avait en elle un je ne sais quoi, une force intime qui manquait aux autres, et qui fait la triomphante assurance des premiers missionnaires chrétiens. Ou bien il faut nier la Providence dans l'histoire, ou il faut aller jusqu'à reconnaître là quelque chose de plus haut que le hasard ; mais alors ces visions prennent elles-mêmes un caractère surnaturel, et l'on touche encore par ce bout-là au miracle qu'on veut écarter. Entre la mort de Jésus et la première prédication chrétienne au jour de la Pentecôte, il y a comme une nuit profonde dans laquelle notre œil ne sait rien saisir ; mais ce n'est pas une nuit vide et stérile, c'est la nuit d'un prodigieux enfantement. Quand l'histoire recommence, nous nous trouvons sous un autre soleil, devant un autre horizon, et dans un monde nouveau. Ce dont la critique doit tenir compte, en effet, ce n'est pas seulement de la foi profonde et réfléchie des disciples en la résurrection de leur maître, c'est encore de la transformation religieuse et morale qui s'est opérée en eux dans le même moment. Alors s'éveille en eux, pour la première fois, la conscience chrétienne. Jésus revit dans leur âme, et va reprendre avec eux et par eux son ministère de rédemption universelle. Voilà une résurrection féconde et puissante que l'histoire atteste suffisamment, et qui est le signe d'une résurrection objective. Qu'on n'objecte point qu'on en peut dire autant de tous les grands hommes. Il y a dans l'expérience chrétienne quelque chose de spécial. C'est un fait incontestable dans son ordre que Jésus, après sa mort, a continué d'agir sur l'âme de ses disciples, de présider à leur œuvre, et, selon sa promesse, d'être présent en eux et au milieu d'eux. Cette action invisible, qui ne cesse jamais, est, pour la foi, la preuve der-

nière et décisive de son triomphe sur la mort. On nous accusera peut-être, après avoir repoussé toutes les explications, de n'en fournir aucune. C'est que nous nous trouvons ici en présence de l'inconnu et de l'inexplicable. Jésus de Nazareth demeure le grand miracle de l'histoire. Est-il étonnant que ses origines et ses issues restent enveloppées d'ombres? Toute science humaine ne vient-elle pas s'arrêter devant l'acte créateur de Dieu, intraduisible dans les formes de notre pensée? Voilà le mystère qui est au commencement et à la fin de tout. Pour le retenir, la foi a eu recours à la poésie et à ses symboles. Pourquoi le langage de la poésie ne serait-il pas aussi le véhicule de l'Esprit-Saint, quand la prose n'est plus suffisante pour le faire comprendre? C'est ainsi que la vie du Christ, si humaine et si positive dans son développement terrestre, se trouve enfermée entre l'épopée de sa naissance et l'épopée de sa résurrection. Il faut les retenir l'une et l'autre, en sachant ce qu'elles conservent tout en le voilant. Les prendre pour de l'histoire positive et à la lettre, c'est tomber dans d'inextricables difficultés, et matérialiser ce qu'il y a de plus sublime et de plus suave dans la foi chrétienne. Mais les rejeter et les supprimer serait encore plus grave, puisque ce serait sacrifier les vérités les plus profondes du christianisme. Aussi l'Eglise, tant qu'elle vivra sur la terre, les gardera-t-elle comme les populaires symboles de l'origine divine de sa foi et de la certitude triomphante de ses espérances. A. Sabatier.

JÉSUS SIRACH. Voyez *Ecclésiastique*.

JETHRO [Iéthro, Ex. III, 1; Ièthèr, Ex. IV, 18], aussi appelé Chobâb (Nombr. X, 29; Juges IV, 11), fils de Raguel, prêtre (ou prince sacerdotal) de Madian et propriétaire de troupeaux nomades, chez lequel Moïse, fuyant l'Egypte, trouva un asile et dont il épousa la fille. Il fut très utile à Moïse par ses conseils (Ex. XVIII, 14 ss.) et par sa parfaite connaissance du désert (Nomb. X, 30 ss.). Les talmudistes enseignent que Jethro professait le culte du vrai Dieu, comme descendant de Madian, fils d'Abraham et de Céthura (voyez leurs fables, ainsi que celles du Coran dans Calmet, *Dictionn. histor.*, *ad vocem*). Gœthe (*Westœtl. Divan*, p. 163 ss.) a émis une opinion bizarre sur le rôle très intéressé que Jéthro aurait joué lors des migrations des Israélites à travers le désert. — Voyez Maier, *De Jethrone*, Helmst., 1715; Rosenmüller, *Comment. üb. den Exod.*; Murray, *De Kinæis*, p. 22 ss.

JEUDI SAINT. Le Jeudi saint, qu'on appelle aussi le *Grand Jeudi* ou le *Jeudi absolu*, l'Eglise catholique célèbre le lavement des pieds qui fait le sujet de l'évangile de ce jour, l'institution de la sainte cène, et l'absoute ou la réconciliation des pénitents, la bénédiction des saintes huiles et du saint chrême, qui se fait pour l'usage des sacrements. On voit, par une lettre de saint Augustin (*Epist.* LIV), que de son temps, en quelques églises, on disait deux messes le jour du jeudi saint, l'une à midi, après la réconciliation des pénitents, en faveur des catéchumènes qui devaient se baigner ce jour-là pour se préparer au baptême, et qui, à cause du bain, ne pouvaient pro-

longer le jeûne jusqu'au soir ; l'autre se disait à l'heure des vêpres, pour le reste des fidèles. En d'autres églises, on disait une troisième messe pour la consécration des saintes huiles. Mais l'usage commun réduisit ces messes à une seule, dans laquelle le célébrant consacre deux hosties, l'une pour le sacrifice, l'autre pour l'office du lendemain, dans lequel on ne consacre point. Cette hostie de réserve se nomme les *présanctifiés;* on la porte en pompe au tombeau ou reposoir que l'on a élevé dans une chapelle de l'église. Là, le corps sacré de Jésus-Christ repose comme dans son sépulcre, en mémoire du temps qu'il passa dans le tombeau. On ne sonne pas les cloches depuis le jeudi jusqu'au samedi, et ce silence des cloches peut être regardé comme la marque d'une profonde tristesse. — Voyez Jacquin, *Dictionn. d'antiq. Chrét.*, p. 60 ; Glaire, *Dictionn. des sciences eccléS.*, I, p. 1143.

JEUNE, abstinence de nourriture pendant un temps plus ou moins long. C'était déjà dans l'antiquité, surtout en Orient, une pratique religieuse très répandue. On rencontre le jeûne chez les Hindous, les Egyptiens (Hérod., II, 40 ; IV, 186) et même chez les Grecs et les Romains. Chez les Hébreux, le jeûne est surtout l'expression de la tristesse et de l'affliction. L'abstinence de nourriture, même sans motif religieux, est un signe de tristesse et de mécontentement (1 Rois XXI, 4. 5. 7 ; 1 Sam. I, 7 ; XX, 34). On rencontre dans l'Ancien Testament tantôt l'expression simple ç o u m, qui signifie jeûner, tantôt la périphrase ʿ i n n à h n a p h c h ô (LXX : ταπεινοῦν τὴν ψυχήν), affliger son âme. Il n'est pas question de jeûne avant Moïse, quoique les autres signes extérieurs de l'affliction et du deuil soient parfois mentionnés (Gen. XXXVII, 33. 34) ; mais il est très probable que les Hébreux, si longtemps en contact avec les Egyptiens, pratiquaient déjà le jeûne avant l'époque mosaïque. La loi de Moïse ordonne, pour la fête des expiations, un jeûne général d'un jour, du soir au soir, le dixième jour du septième mois (Lévit. XXIII, 27). Outre ce jeûne périodique et régulier, il est question dans l'Ancien Testament d'un grand nombre de jeûnes accidentels, celébrés dans des situations difficiles, soit après une défaite, une calamité, une invasion de sauterelles, un événement triste et malheureux (Josué VII, 6 ; Jug. XX, 26 ; 1 Sam. III, 13 ; Joël I, 14 ; II, 12 ; Baruch I, 5); soit en temps de guerre, avant la bataille, pour se concilier la faveur divine (1 Sam. VII, 6 ; 2 Chron. XX, 3 ; Judith IV, 8 ss. ; 1 Mach. III, 47 ; 2 Mach. XIII, 12); soit dans un danger pressant (Esth. IV, 3. 16) ou pour obtenir un heureux retour (Esdras VIII, 21). On rencontre aussi le jeûne comme préparation à un jugement à rendre (1 Rois XXI, 9, 12), ou à quelque œuvre importante à accomplir (Jérém. XXXVI, 9). Dans ces cas-là, le jeûne est général, et célébré par tout le peuple ; quelquefois même il s'étend jusqu'aux animaux qu'on couvre de sacs et qui ne doivent ni paître ni être abreuvés (Jonas III, 7. 8 ; Judith IV, 8). D'autres fois c'est une seule personne, ou quelques personnes qui jeûnent dans des circonstances douloureuses pour elles, soit en signe de repentance ou d'humiliation, soit pour conjurer la colère de l'E-

ternel. David jeûne pendant la maladie du fils de Bathséba (2 Sam. XII, 16) et cesse de jeûner dès qu'il apprend sa mort, le jeûne n'ayant plus alors de raison d'être. Il jeûne avec son entourage lorsqu'on lui annonce la mort de Saül et qu'on lui apporte son diadème et son bracelet (2 Sam. I, 12 ; voyez 1 Rois XXI, 27 ; Esdras X, 6 ; Néhémie I, 4 ; Daniel IX, 3 ; X, 3, etc.). Outre le jeûne de la fête des expiations, d'autres jeûnes s'établirent pendant l'exil en souvenir des calamités nationales (Zach. VII, 3 ss.) : le jeûne du quatrième mois (entrée des Chaldéens à Jérusalem, Jérém. LII, 6, 7) celui du cinquième mois (prise et destruction de Jérusalem et du temple ; Jérém. LII, 12) ; celui du septième mois (assassinat de Guémalia, 2 Rois XXV, 8 ss.; Jérém. XLI, 1 ss.) et celui du dixième mois (commencement du siège de Jérusalem, 2 Rois XXV, 1 ; Jérém. LII, 4). Après le retour de la captivité, Zacharie déclara que ces jours de jeûne devaient disparaître et être changés en jours d'allégresse. (Zach. VIII, 19). Au jeûne se joignaient ordinairement d'autres symboles d'affliction : on déchirait ses vêtements, on se couvrait d'un sac, on se mettait des cendres ou de la poussière sur la tête (Dan. IX, 3, etc.). Ces symboles sont quelquefois mentionnés sans qu'il soit question de jeûne proprement dit (1 Mach. IV, 38. 40, entre autres). Le jeûne de la fête des expiations durait un jour, du soir au soir (Lévit. XXIII, 32) et était rigoureusement observé. Les quatre jeûnes nationaux se célébraient dans les mêmes conditions. Les jeûnes accidentels pouvaient avoir une durée plus ou moins longue (sept-jours : 1 Sam. XXXI, 13 ; trois semaines : Dan. X, 3) et être plus ou moins rigoureux, (Dan. X, 3). La loi ne prescrit rien à cet égard ; elle n'intervient que pour déclarer que les femmes mariées et les filles encore sous l'autorité paternelle sont dispensées d'accomplir tout vœu de jeûne ou d'autre mortification, si leurs pères ou leurs maris s'y opposent quand ils en ont connaissance (Nomb. XXX, 10-16). D'abord signe de tristesse, de deuil, d'humiliation, de repentance, le jeûne devint peu à peu une pieuse pratique considérée comme agréable à Dieu en elle-même, et comme pouvant procurer le pardon des péchés (Sirach. XXXIV, 29. 30). Il en résulte de nombreux abus, et une piété formaliste et hypocrite, contre laquelle les prophètes se sont souvent élevés (Joël II, 12, 13 ; Zach. VII, 5 ss.; Esaïe LVIII, 4-7 ; Jérém. XIV, 11; Sirach XXXIV, 20. 29; Tobit XII, 9). Ces protestations ne paraissent pas avoir été bien comprises, ni avoir produit grand effet sur le peuple juif. — Au temps de Jésus, le jeûne était en grand honneur et considéré comme une œuvre méritoire. Les pharisiens jeûnaient avec ostentation deux fois la semaine (Luc XVIII, 12) le lundi et le jeudi, par suite d'une tradition d'après laquelle Moïse était monté sur le Sinaï un jeudi et en était redescendu un lundi avec les tables de la loi. Le *Talmud* fixa plus tard les jours de jeûne qui devaient être observés, et donna les prescriptions les plus minutieuses sur la façon dont il devait être célébré. Les jeûnes établis étaient : le jeûne de la fête des expiations ; les jeûnes nationaux des quatrième, cinquième, septième et dixième mois, déjà mentionnés, et maintenus malgré le

passage Zach. VIII, 19 ; le jeûne de la fête de *Purim*, en souvenir du danger couru par le peuple juif, et de sa délivrance sous Assuérus et Esther ; le jeûne des prêtres et des lévites qui devaient jeûner et se livrer à de pieuses pratiques pendant quatre jours, pendant que leurs collègues qui étaient de service accomplissaient leurs fonctions dans le temple ; enfin les jeûnes accidentels ordonnés par les rabbins en cas de calamité, de sécheresse, d'épidémie, etc. Les vêtements prescrits pour le jeûne étaient un sac ou suaire blanc pour la fête des expiations, et noir pour les autres jeûnes ; d'où les expressions de jeûnes blancs et jeûnes noirs, en usage pour désigner ces différentes solennités. Le jeûne devenait obligatoire à douze ans un jour pour les filles et treize ans un jour pour les garçons. Les cas de dispense étaient soigneusement prévus, maladie, grossesse, etc. (voy. Mischna II, 9 ; traité Jomah, ch. VIII). — Jean-Baptiste paraît avoir observé, à l'égard du jeûne, les institutions et les usages juifs ; il nous est représenté menant une vie sévère et ascétique, vêtu d'un manteau de poil de chameau et se nourrissant de sauterelles et de miel sauvage. Il jeûnait avec ses disciples aux jours consacrés par l'usage (Matth. IX, 14). Quant à Jésus, les renseignements que nous fournissent les synoptiques semblent quelque peu contradictoires. D'après une tradition conservée par les trois premiers évangiles, il jeûna pendant quarante jours et quarante nuits au moment de commencer son ministère (Matth. IV, 2 ss. et parall.). En condamnant le jeûne hypocrite des pharisiens, il enseigne ce que doit être le véritable jeûne (Matth. VI, 16). Bien plus, dans une autre occasion, Jésus dit à ses disciples qui n'ont pu chasser un démon, que cette sorte de démon ne peut être chassé que par la prière et le jeûne (Matth. XVII, 21). D'un autre côté, il ressort d'un récit qui a tous les caractères de l'authenticité que Jésus lui-même et ses disciples ne jeûnaient pas (Matth. IX, 14), fait confirmé par une autre parole de Jésus, qui, opposant sa conduite à celle de Jean-Baptiste, dit qu'il est venu « mangeant et buvant » (Luc VII, 34). Les disciples de Jean s'en étonnaient, et les pharisiens scandalisés appelaient Jésus un ami des péagers et des gens de mauvaise vie. Autant qu'on peut le conclure de ces passages, Jésus semble n'avoir expressément ni condamné ni recommandé le jeûne. Il le considérait comme une chose indifférente (Matth. XV, 11) qu'il ne voulait pas consacrer par son exemple. Il répond, il est vrai, aux disciples de Jean que si lui et les siens ne jeûnent pas, c'est parce qu'il est avec eux, et que plus tard, quand l'époux leur sera ôté, ils jeûneront. Mais il prévoyait pourtant que le jeûne était destiné à disparaître un jour devant les progrès de l'esprit nouveau qu'il apportait. « On ne met pas le vin nouveau dans de vieux vaisseaux » (Matth. IX, 16) : tel est le mot qui nous dévoile la pensée intime de Jésus à l'égard du jeûne. Ce mot, l'Eglise chrétienne ne le comprit pas : elle s'attacha plutôt à la première partie de la réponse de Jésus (Matth. IX, 15). Il était du reste naturel que le jeûne, profondément entré dans les mœurs, ne disparût pas brusquement. Il va de soi que les premières communautés judéo-chrétiennes conservèrent et pra-

tiquèrent le jeûne selon les traditions de la synagogue. Le jeûne s'introduisit aussi, dès leur première apparition, dans les Eglises sorties du paganisme (Act. XIII, 2. 3 ; XIV, 23). L'apôtre Paul jeûnait lui-même (2 Cor. VI, 5; XI, 27), mais il ne recommande nulle part spécialement la pratique du jeûne. Sa doctrine favorite du salut par la foi était peu favorable aux formes extérieures de la piété, et lui inspira quelques paroles qui sont une véritable condamnation du jeûne, quoiqu'elles n'y fassent pas spécialement allusion (Rom. XIV, 17 ; Col. II, 16 ; 1 Tim. IV, 1-3). — Néanmoins, le courant de la tradition l'emporta, et le jeûne se développa rapidement dans l'Eglise chrétienne et ne tarda pas à y acquérir de l'importance. On y vit un moyen de lutter contre Satan, d'obtenir le pardon des péchés, une pratique pieuse rendant la vie plus sainte. Le montanisme (Tertull., *De jejunio adv. phys.*) et les progrès de la vie monastique contribuèrent beaucoup à répandre ces idées. L'ancienne Eglise tenait au jeûne strict; elle ne considérait pas comme ayant jeûné ceux qui mangeaient avant le service du soir. Les plus zélés jeûnaient tout le jour, quelques-uns même plusieurs jours de suite (ὑπέρθεσις, *superpositio*); d'autres au contraire abrégeaient le temps du jeûne ou s'abstenaient seulement de certains mets (Socrate, *Hist. Eccl.*, V, 22). Mais déjà du temps d'Epiphane (quatrième siècle) le jeûne cessait à la neuvième heure (3 heures après midi) et dans la suite, il ne fut plus observé que jusqu'à midi. Dès le deuxième siècle, des jeûnes réguliers s'établissent dans l'Eglise. Le plus important est le carême (*Quadragesima;* voyez ce mot), rapporté soit au jeûne de Moïse sur le Sinaï (Exod. XXXIV, 28), soit au séjour de quarante heures de Jésus dans le tombeau, soit au jeûne de quarante jours qui précéda la tentation, et pratiqué comme une tradition apostolique. Irénée parle déjà de ce jeûne qui précédait la fête de Pâques, et qui durait primitivement quarante heures. Mais cette durée augmenta progressivement. Elle était au quatrième siècle de trois semaines dans l'Eglise de Rome et de sept semaines dans celles d'Illyrie, d'Achaïe, d'Alexandrie (Eusèb., *Hist. Eccles.*, V, 24 ; Socrate, V, 21 ; Sozomène, VII, 19). Plus tard elle fut aussi de sept semaines à Rome. Le carême est aujourd'hui de quarante jours, du mercredi des Cendres au samedi avant Pâques, sans compter les dimanches. — L'Eglise conserva l'usage des pharisiens de jeûner deux fois la semaine, mais elle changea les jours et rattacha ces jeûnes à des souvenirs chrétiens. Les jours ainsi consacrés au jeûne furent le mercredi et le vendredi, jours où Jésus fut trahi et crucifié, et dans lesquels « l'époux fut enlevé » (Matth. X, 15 ; Tertull., *De Jejunio*, ch. II). On se proposait surtout dans ces jeûnes de lutter contre les tentations charnelles, par l'affaiblissement des forces physiques. On nommait ces jours *dies stationum*, d'un mot emprunté au langage militaire, et on les comparait à des postes dans lesquels on repoussait les assauts de l'adversaire (Hermas, *Past.*, simil. V, 1 ; Tertull., *De oratione*, 14; Ambros., *Sermo* XXV). Ces jeûnes étaient d'abord facultatifs ; les montanistes les rendirent obligatoires. Le jeûne du samedi, qui n'était d'abord qu'un cas de

superpositio ou prolongation volontaire du jeûne du vendredi, ne tarda pas à devenir obligatoire dans l'Eglise d'Espagne, puis dans toute l'Eglise d'Occident, dès le quatrième siècle, sous le pontificat d'Innocent Ier, qui remplaça le jeûne du mercredi par celui du samedi. L'Eglise grecque désapprouva cette modification, mais elle fut maintenue par Grégoire VII et ses successeurs. — L'usage juif de jeûner les quatrième, cinquième, septième et dixième mois se conserva également dans l'Eglise chrétienne avec quelques modifications. D'après une vieille tradition, l'évêque de Rome Calliste (217-223), aurait institué trois de ces jours de jeûne, ceux des quatrième, septième et dixième mois. Le pape Léon Ier (milieu du cinquième siècle), sous le pontificat duquel un jour de jeûne fut établi au premier mois, y voyait déjà une institution apostolique. Ces jeûnes, qui tombaient en mars, juin, septembre et décembre, furent appelés jeûnes des Quatre-Temps (*jejunia quatuor temporum*), soit parce que l'année se trouvait ainsi partagée en quatre périodes, soit parce qu'ils correspondaient au commencement des quatre saisons. Le concile de Mayence (813) établit ainsi les jeûnes des Quatre-Temps (can. 34) : *Constituimus ut quatuor anni tempora observentur, id est in mense martio hebdomada prima, in junio secunda, in septembri tertia, in decembri quarta.* L'observance n'en était pourtant pas partout la même ; le concile de Plaisance (1095), sous le pontificat d'Urbain II, la rendit uniforme, et dès lors on jeûna le mercredi après les Cendres, après la Pentecôte, après la fête de l'exaltation de la croix, et après celle de Sainte-Lucie. Le samedi suivant était consacré aux consécrations à la prêtrise (Act. XIII, 2, 3 ; XIV, 23) depuis le temps de Grégoire VII. Les Quatre-Temps servirent aussi de termes pour les payement des taxes seigneuriales (voyez Valfredi, *De usu et institutione Jejunii quat. temp.*; Ranke, *Das kirchliche Perikopensystem*, 267 ss.). — Les Vigiles (*vigiliæ*) sont des solennités nocturnes avec prières et chants, célébrés la veille des grands jours de fête, et en faveur desquelles on invoquait l'exemple de Jésus et des Apôtres (Luc VI, 12; Act. XVI, 25). Ces solennités étaient accompagnées de jeûnes. Elles disparurent peu à peu, mais le jeûne resta, différemment réglé selon les diocèses, surtout avant les fêtes de Noël, Pentecôte, Assomption, Saint-Pierre et Saint-Paul, Saint-Matthieu, la Toussaint. Outre les jeûnes ainsi fixés, qui sont de règle et obligatoires (*jejunia imperata*) il y a les jeûnes volontaires (*jejunia votiva*) qui sont surtout fréquents dans la vie conventuelle. — On sait que, d'après les règlements ecclésiastiques, le prêtre qui célèbre la messe et les fidèles qui prennent part à l'eucharistie doivent être à jeun depuis minuit ; mais ce n'est pas là un fait de jeûne, et cette règle a été inspirée par de tout autres considérations que celles qui ont présidé à l'établissement du jeûne. — A côté du jeûne, l'Eglise recommande l'abstinence de certains mets (*abstinentia*, *semijejunium*) surtout de la viande et des aliments de provenance animale, comme le lait, le fromage et les œufs. Dans les premiers temps le jeûne et l'abstinence étaient rigoureusement observés ; on faisait, après le service du soir,

un seul repas composé exclusivement d'aliments maigres. Cette sévérité s'est peu à peu relâchée; aujourd'hui l'abstinence a en grande partie remplacé le jeûne complet, et des dispenses peuvent être accordées dans un grand nombre de cas. On peut obtenir des dispenses pour cause de faiblesse, de vieillesse, de maladie, lorsqu'on a à accomplir des travaux qui exigent une vigueur exceptionnelle, etc. Dans certains cas, on peut être exempté de faire maigre, en y suppléant par d'autres œuvres pies; mais même en cas de dispense, on ne peut user d'aliments gras qu'une fois par jour. Chaque année les mandements de carême des évêques réglent les conditions de ces cas de dispense. L'obligation de l'abstinence commence avec la septième année accomplie, celle du jeûne avec la vingt et unième, à moins qu'on n'ait été lié auparavant par des vœux monastiques ou autres. Dans l'Eglise catholique on ne jeûne pas le dimanche, ni entre Pâques et la Pentecôte, en souvenir de la résurrection de Jésus-Christ, et du séjour qu'il fit sur la terre avant son ascension (Matth. IX, 15). Dans l'Eglise grecque, qui a conservé plus fidèlement les anciennes traditions, les jeûnes sont plus nombreux et plus rigoureusement observés; le patriarche même ne peut accorder de dispenses. Les jeûnes établis sont le mercredi et le vendredi de chaque semaine, sans autre interruption qu'entre Noël et l'Epiphanie, et la semaine après Pâques et la Pentecôte; quarante jours avant Noël (du 15 novembre au 24 décembre; Exod. XXXIV, 28); quarante jours avant Pâques (ἡ τεσσαρακοστή; Matth. IV, 2); le jeûne des Apôtres qui commence le lundi après la Trinité et finit à la fête de Saint-Pierre (29 juin, ancien style; Act. XIII, 3); le jeûne de la Sainte-Vierge, du 1er au 15 août, les vigiles et quelques autres jeûnes (Ferraris, *Pr. Biblioth.*, art. II, 15, append. 14; Muralt, *Briefe über den Gottesdienst der morgenlændischen Kirche*, 1838), ce qui fait plus de deux cents jours de jeûne dans l'année. L'Eglise arménienne est encore plus riche à cet égard, d'après ce principe qu'Adam a perdu le genre humain en mangeant, et qu'il faut le sauver en jeûnant. — Les Réformateurs ne furent pas hostiles au jeûne, mais ils s'efforcèrent d'en faire disparaître les abus et de le ramener à sa primitive institution. Luther pense qu'il serait bon de célébrer un jeûne en commun pour se préparer aux grandes fêtes chrétiennes, Noël, Pâques, la Pentecôte, et le vendredi soir de chaque semaine; mais il ne veut pas établir de jours de jeûne officiels, et pense qu'au fond, le meilleur jeûne est de tenir son corps en bride (éd. Walch, VII, p. 765). Calvin recommande le jeûne, mais sans époques fixes; quand il y a une controverse à terminer dans un synode, quand on doit élire un ministre, quand on traite une affaire de grande importance, en cas de peste, de guerre, de famine, les pasteurs doivent exhorter le peuple à un jeûne public et à des prières extraordinaires; mais il faut se garder des superstitions, car le jeûne n'est rien sans une véritable humiliation (*Inst.*, IV, 12, § 14 ss.). Le premier synode national tenu à Paris s'exprima à cet égard dans le même sens que Calvin. L'esprit de la Réforme sur cette question nous semble bien exprimé dans l'art. 26 de la Confession d'Augsbourg; « Nous ensei-

gnons que chacun doit exercer son corps en jeûnant... pour ne pas donner lieu au péché, mais non pour prétendre mériter la grâce par ces œuvres. Or cette discipline du corps ne doit pas être limitée à certains jours, elle doit être continuelle » (cf. *Apol.*, art. VIII ; *Art. Smalc.*, III, 15 ; *Confes. helvet.*, II, 24, etc.). Les Eglises protestantes persécutées ont souvent célébré des jeûnes ordonnés par les synodes; et aujourd'hui encore il y a, dans certaines Eglises, un jour de jeûne annuel, qui n'est plus qu'un jour de repentance et d'humiliation. — L'Eglise anglicane seule a conservé le carême et quelques autres jeûnes en usage dans l'Eglise catholique. Le jeûne est surtout une pratique orientale. C'est là qu'a été son berceau, c'est là qu'il est encore le plus rigoureusement observé (l'Eglise grecque, le mois de *Ramadan* chez les musulmans). Il est le complément naturel de la vie oisive et contemplative si chère à l'Orient ; grâce à la douceur du climat, il n'est pas une souffrance, à moins qu'il ne soit poussé à des limites extrêmes, et, agissant sur des organisations exaltées et surexcitées d'avance, il produit des visions, des extases, des hallucinations, des ravissements d'un caractère agréable, que l'ignorance attribue au saint Esprit, et qui ne sont que la conséquence de l'appauvrissement du sang (Brierre de Boismont, *Des hallucinations*, p. 440). Dans les temps modernes, où la somme de travail exigée de chaque individu est plus grande, où la dépense d'énergie est plus considérable, nos conditions d'existence ne s'accommodent plus du jeûne, ni même de l'abstinence; et comme nous mettons la fermeté et la rectitude de l'esprit bien au-dessus des lueurs trompeuses de l'extase et du ravissement; comme, d'un autre côté, la valeur religieuse du jeûne, comme expression de la repentance, nous semble bien imparfaite, nous n'avons plus de raisons pour conserver le jeûne, même comme l'entendaient Luther et Calvin. De cet usage séculaire qui a tenu une si grande place dans la vie de l'Eglise, une seule chose mérite d'être retenue : c'est la nécessité et l'excellence de « cette discipline du corps qui ne doit pas être limitée à certains jours, mais qui doit être continuelle ». — Voyez outre les ouvrages déjà cités : Thomassin, *Traité historique et politique du jeûne*, Paris, 1680; J. H. Bœhmer, *De jure circa jejunantes, abstinentes et jejunos*, 1722 ; Augusti, *Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archæologie*, X, p. 311-420 ; Binterim, *Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche*, II, 2e part., p. 589 ss.; V, 2e part., p. 3 ss.; Alt, *Der christliche Cultus*, p. 518 ss.; Liemke, *Die Quadragesimalfasten der Kirche*, Munich, 1853. EUG. PICARD.

JEUX (chez les Hébreux). A part les jeux des enfants dans les rues et sur les places publiques (Zach. VIII, 5; Matth. XI, 16), parmi lesquels il faut citer celui des oiseaux apprivoisés, attachés à une ficelle (Job X, 4. 24), l'antiquité hébraïque ne mentionne aucun jeu de société, pas même le jeu de dés, si connu et si répandu dans le monde ancien. Dans les banquets et les fêtes, les jeunes gens faisaient de la musique, chantaient et dansaient (Exode XV, 20; Juges XI, 34; 1 Sam. XVIII, 6; Ps. XXX, 12; Es. V, 12), et s'exerçaient surtout, comme c'était la coutume de l'Orient, à

deviner des énigmes. Les exercices corporels n'étaient pas négligés; les jeunes gens exerçaient leurs forces en soulevant ou en lançant des pierres d'un fort calibre (Zachar. XII, 3), ou bien ils tiraient à la cible (1 Sam. XX, 20), ou bien ils se distançaient à la course (2 Sam. I, 23). Il est plus que douteux que le passage d'Esaïe XXII, 18 se rapporte au jeu de la balle, quoique ce dernier fût connu des Egyptiens, mais il est certain que, d'après 2 Mach. IV, 14, les Israélites connaissaient le jeu du disque, qui avait été introduit par les grands prêtres, favorables aux idées grecques. Les rois de la famille d'Hérode firent bâtir à Jérusalem, et dans d'autres villes de la Palestine, des théâtres et des amphithéâtres, dans lesquels on organisait de magnifiques fêtes en l'honneur des vainqueurs. Mais il est peu probable qu'on y ait représenté des drames, quoique certains Juifs aient paru comme mimes, en public, en dehors de la Palestine. Quant aux jeux des Grecs, les fréquentes allusions de saint Paul (1 Corinth. IX, 24-27; 2 Timoth. II, 5, etc.) prouvent qu'ils étaient connus, du moins parmi les Juifs helléniques. On ne saurait toutefois inférer de 1 Corinth. XV, 32 et Actes XV que les combats avec les bêtes féroces aient été en usage dans les amphithéâtres de la Palestine. A l'époque talmudique, le jeu des dés, peut-être d'origine égyptienne, était en usage parmi les Juifs; on y jouait même à un certain jeu de cartes dont on ne saurait plus aujourd'hui reconnaître le caractère précis; mais les rabbins s'accordent à condamner le jeu intéressé; nous en voyons la preuve la plus évidente dans la défense faite aux joueurs de dés de comparaître en justice comme témoins. — Sources : Wagenseil, *De Ludis Hebræorum*, Altorf, 1697; de Wette *Archæologie*; Othon, *Lexicon rabbinicum*. E. SCHERDLIN.

JEWEL (Jean), prélat anglais, né le 24 mai 1522, à Buden, dans le Devonshire, mort le 21 septembre 1571. Après avoir fait de très bonnes études à Oxford, il prit, en 1551, le diplôme de bachelier en théologie. Il fut l'ami et le disciple de Pierre Martyr, et l'appuya de la parole et de la plume. Sous le règne de Marie Tudor, il se réfugia à Francfort, puis à Zurich, et ne rentra en Angleterre que sous Elisabeth, en 1558. En 1559, il fut appelé au siège épiscopal de Salisbury, et y fut un exemple de charité et d'austérité. Il se dévoua entièrement à l'instruction religieuse et morale du peuple. « Un évêque doit mourir en chaire, » disait-il. On a de lui de nombreux sermons et quelques ouvrages d'apologétique.

JÉZABEL [Izèbèl; Ἰεζαβήλ], fille d'Ethbaal, roi de Tyr et de Sidon, ancien prêtre d'Astarté (Josèphe, *Contra Apion.*, I, 18), épouse d'Achab, roi d'Israël, qui régna de 917 à 897 av. J.-C. (1 Rois XVI, 31). Elle introduisit en Israël le culte des divinités phéniciennes, persécuta et fit mettre à mort les prophètes du vrai Dieu (1 Rois XVIII, 4. 13), et se complaisait dans les meurtres (1 Rois XXI, 5 ss.). La résistance courageuse d'Elie et la haine qu'il avait vouée à cette princesse cruelle et impie sont bien connues, ainsi que la fin tragique que lui fit subir Jéhu, en la faisant jeter par les fenêtres de son appartement, et en laissant dévorer son corps par les chiens errants (2 Rois IX,

30 ss.; cf. Apoc. II, 20). — Voyez Jablonski, *De Jezabele Thyatirenor. Pseudo-prophetissa*, Frcf. a V., 1739.

JEZRAEL. Voyez *Esdrélon*.

JOAB [Yoâb], célèbre guerrier, était fils de Sarvia, sœur de David, et frère d'Abisaï et d'Azaël (1 Chron. II, 16). Il commanda en chef les armées de David (2 Sam. VIII, 16; XX, 13), qui avait su apprécier de bonne heure ses talents militaires (2 Sam. II, 13 ss.), et qui lui confia la plupart des expéditions entreprises sous son règne et couronnées d'un rare succès (2 Sam. X, 7 ss.; XI, 1; 1 Rois XI, 15; cf. 1 Sam. XVIII, 2). Joab se signala, en particulier, dans le combat de Gabaon contre Abner, chef du parti d'Isboseth, fils de Saül, dans les guerres contre les Syriens, les Iduméens et les Ammonites. Lors de l'insurrection qu'Absalon fomenta contre David, Joab lui resta fidèle, battit Absalon, et le tua de sa propre main malgré la défense formelle du père (2 Sam. XVIII). Mais, dans les dernières années du règne de David, offensé de la préférence accordée par le roi à Amasa (2 Sam. XIX, 13), Joab se rattacha au parti du prétendant Adonia (1 Rois I, 7. 19. 41; II, 22), et fut, d'après le conseil même de David, tué sur les ordres de Salomon, dès son avènement au trône (1 Rois II, 5. 29 ss.). Joab a laissé la réputation d'un général habile et vaillant, mais cruel et impérieux.

JOACHAZ [Yehoâkhâz; Ἰωάχαζ]. — 1° Joachaz, fils et successeur de Jéhu, roi d'Israël, régna pendant dix-sept ans (856-840 av. J.-C.), et subit les attaques victorieuses des Syriens, qui amenèrent le royaume d'Israël à deux doigts de sa perte (2 Rois XIII, 1-9). — 2° Joachaz, fils et successeur de Josias, roi de Juda, monta au trône à l'âge de vingt-trois ans; mais, au bout de trois mois déjà, il fut déposé par le roi d'Egypte Néchao, et conduit prisonnier en Egypte, où il mourut (2 Rois XXIII, 30-34; 2 Chron. XXXVI, 1-3; cf. Josèphe, *Antiq.*, 10, 5. 2). D'après Jérémie (XXII, 11), il porta le nom de *Sellum* ou *Schallum*, qu'il échangea sans doute contre celui de Joachaz, lors de son avènement au trône.

JOACHIM [Yoiâkim; Ἰωακίμ], fils aîné de Josias, roi de Juda, avait vingt-cinq ans lorsqu'il fut placé sur le trône par Néchao, roi d'Egypte. Il s'appelait Eliacim (2 Rois XXIII, 34; 2 Chron. XXVI, 4). Son règne dura de 611 à 600 av. J.-C. Jusqu'à la bataille de Circesium, en 607, il demeura le vassal de Néchao, et dut lui payer un fort tribut, ce qui, concurremment avec les constructions dispendieuses qu'il entreprit, excita le plus vif mécontentement parmi le peuple (2 Rois XXIII, 35; Jér. XXII, 13 ss.; XLVI, 2). Nabuchodonosor, roi de Babylone, étant entré dans la Judée, la soumit, et condamna Joachim à lui payer un tribut annuel. Au bout de trois ans, le roi de Juda tenta de secouer le joug. D'après le livre des Rois (2 R. XXIV, 1 ss.), Nabuchodonosor envoya une armée contre lui, le vainquit, mais le laissa mourir tranquillement sur son trône, et ne s'empara de Jérusalem que sous son successeur. D'après les Chroniques au contraire (2 Ch. XXXVI, 6 ss.), le roi de Chaldée entra encore du vivant de Joachim dans Jérusalem, pilla le temple et emmena le roi, avec beaucoup de ses sujets, captif

à Babylone (cf. Josèphe, *Ant.*, 10, 6. 3). Jérémie raconte que Nabuchodonosor le condamna à mort et fit jeter son corps à la voirie, juste châtiment prédit à son impiété et aux crimes dont il souilla son règne (Jér. XXII, 14 ss.).

JOACHIM (Saint), d'après l'évangile apocryphe de Jacques, époux d'Anne, mère de Marie et, par conséquent, grand-père de Jésus-Christ. Son nom est parfaitement inconnu aux écrits canoniques du Nouveau Testament. On l'a adopté dans l'Eglise grecque dès le troisième ou le quatrième siècle, et dans l'Eglise latine à une époque beaucoup plus récente, puisque du temps de saint Bernard la fête de saint Joachim et de sainte Anne était encore inconnue. C'est le pape Jules II qui l'établit le 22 mars ; Grégoire XIII la mit au 20 mars, et Grégoire XV ordonna, en 1620, qu'on en ferait l'office double.

JOACHIM DE FLORE. L'histoire de ce personnage, aussi bien que celle de ses écrits, fut de bonne heure déjà enveloppée de ténèbres en même temps que d'une auréole de sainteté. Elevé d'abord jusqu'aux nues par de fervents admirateurs, comme prophète et comme thaumaturge, précurseur d'une ère nouvelle dans l'Eglise et dans la vie religieuse, Joachim fut bientôt condamné par ses adversaires comme hérétique et comme prophète de mensonge, et la plus grande incertitude continue à régner sur l'authenticité des écrits apocalyptiques répandus sous son nom. Né à Célico, près de Cosenza, dans la Calabre, probablement vers 1130, Joachim, après avoir vécu quelque temps à la cour du roi Roger de Sicile, et après avoir visité la Terre sainte, entra dans l'ordre de Cîteaux, devint abbé du couvent de Corace (*Curatium*) et fonda ensuite une congrégation nouvelle qui, du cloître qu'il construisit aux environs de son lieu de naissance, porta le nom de Flore ou de Floris. Esprit mystique qu'il était, et nourri d'études apocalyptiques, une inspiration divine, d'après ce que raconte le commentaire sur l'Apocalypse imprimé depuis sous son nom, lui révéla pendant les méditations dans lesquelles il était plongé au milieu d'une nuit de Pâques, tous les mystères contenus dans le livre de l'apôtre Jean et la concordance entre les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament. C'était comme un torrent de lumière céleste qui était venu remplir son âme. Trois papes, Luce III, Urbain III et Clément III, l'exhortèrent, est-il dit, à ne pas taire au monde les révélations que Dieu lui avait faites et à publier les livres dans lesquels il les avait consignées et que, du reste, il avait déclaré d'avance soumettre au jugement du saint-siège. Des évêques et des rois envoyèrent lui demander des conseils. Il était déjà mort (1202) que l'on parlait partout de ses prédictions dans lesquelles il avait annoncé la venue imminente de l'Antechrist pour l'an 1220. Quelques-uns disaient qu'il avait déclaré que l'homme du péché monterait même sur le siège papal. D'autres rapportaient qu'il avait trouvé dans les prophéties de la Bible, que plus d'un antechrist surgirait. Quand Joachim mourut, son nom était entouré d'un respect universel, tout le monde voyait en lui un homme également saint, qu'éclairé de l'esprit d'en haut.

On racontait de nombreux miracles qu'il devait avoir opérés. Les églises de la Calabre lui vouaient un culte comme aux saints canonisés par les autorités compétentes. Ses écrits devaient fournir la clef qui résoudrait toutes les énigmes de l'histoire des temps. Néanmoins, il comptait aussi des adversaires, c'étaient les religieux de la communauté même à laquelle il avait appartenu ; les moines de Cîteaux haïssaient l'homme qui avait prétendu réformer les mœurs et la règle de leur ordre et qui avait fini par se séparer d'eux avec sa congrégation. Ils se mirent en mouvement pour obtenir sa condamnation du saint-siège, et tandis que plusieurs papes lui avaient témoigné une estime toute particulière, Innocent III fut amené, treize ans après la mort de Joachim, à prononcer au quatrième concile du Latran, en 1215, la réprobation d'un écrit dans lequel l'abbé avait combattu la doctrine exposée par Pierre Lombard touchant la trinité. On comprend qu'un esprit mystique et enthousiaste tel que devait être Joachim, ne pouvait s'accommoder de la méthode scolastique du maître des sentences. — Vers le milieu du treizième siècle, on vit paraître divers écrits portant le nom de Joachim ; c'étaient des commentaires sur Esaïe et sur Jérémie, contenant de remarquables prédictions d'événements qui s'étaient accomplis depuis, pendant la première moitié du siècle ; remplis aussi de plaintes sur la corruption de l'Eglise et parlant d'une réforme imminente. On racontait qu'un vieil abbé de la congrégation de Flore, dans un moment de danger, avait confié les écrits du saint abbé aux Frères mineurs de Pise. Depuis on vit certains franciscains se faire les plus zélés propagateurs de ces livres et les fervents prôneurs de leurs prophéties. C'était le parti des zélateurs ou des spirituels qui, animés du même esprit réformateur que Joachim, s'étaient élevés dans l'ordre de saint François contre le relâchement des vœux monastiques qui s'y était introduit. Ardents et opprimés, ils accueillaient avec enthousiasme ces écrits dont le rigorisme mystique répondait aux sentiments qui les animaient. Les idées et les espérances apocalyptiques déposées dans ces livres, attribués à l'abbé de Flore, trouvèrent un retentissement dans toutes les classes de la société à cette époque où la lutte entre l'Eglise et l'empire, touchant à son point culminant, nourrissait un malaise toujours croissant. Un chroniqueur du temps, le frère mineur Salimbene de Parme, lui-même fervent joachimite, fournit d'intéressants renseignements sur ce mouvement (*Chronica Fr. Salimbene Parmensis Ord. Minorum, nunc primum edita*, Parmæ, 1857 ; *Monumenta historica ad provinc. Parmens. et Placent. pertin.*, t. III). On se réunissait autour de certains franciscains renommés pour se faire initier à la nouvelle théologie prophétique révélée dans les écrits de Joachim. On se communiquait mystérieusement des fragments de ces livres à mesure qu'on en eut connaissance. Une attente inquiète toujours croissante remplissait les esprits à l'approche de l'année 1260, pour laquelle Joachim, à ce qu'on disait, avait annoncé l'avènement de cette ère nouvelle du saint Esprit, qui devait amener une transformation générale, l'inauguration glorieuse de cette Eglise immaculée dont les

prédications des moines joachimites retentissaient. L'année décisive vint et se passa sans aucun événement particulier, aucun indice d'une réforme de l'Eglise ne se fit remarquer ; aucun changement ne se fit voir, ni à la cour de Rome, ni dans les rangs du clergé. Les abus qui avaient paru intolérables et, comme les signes évidents de l'approche de la vengeance céleste, continuaient comme par le passé ou empiraient encore. « Ce fut alors, dit Salimbene, que je renonçai à la doctrine joachimite et que je pris le parti de ne plus rien croire que ce que je verrais de mes yeux. » Néanmoins, d'autres ne purent se résoudre si facilement à abandonner des espérances si longtemps nourries. Les uns disaient que Joachim lui-même n'avait nullement soutenu l'infaillibilité de ses calculs, qu'il n'avait même désigné aucune année précise. D'autres croyaient que la troisième ère du monde avait réellement pris son commencement avec l'année 1260, comme le prouvait suffisamment l'agitation générale des esprits. D'autres, moyennant quelques modifications des calculs, reculaient le terme fatal. Toutefois, des voix toujours plus nombreuses s'élevèrent pour répudier toutes ces théories apocalyptiques.— Ce qu'on appelait la doctrine joachimite, du moins dans ses traits généraux, paraît réellement avoir été enseigné par le prophète de Flore, mais ses disciples et ses partisans la revêtirent peu à peu de formes plus précises et lui donnèrent une application conforme à leurs désirs. La difficulté consiste à distinguer ces différents éléments. Cette difficulté est augmentée par l'incertitude qui existe touchant l'authenticité des livres attribués à Joachim. Profondément affecté des malheurs publics provoqués par les longues luttes entre la papauté et l'empire, déplorant les aspirations du saint-siège à la domination temporelle, pénétré de douleur à la vue de la corruption morale qui envahissait l'Eglise et la hiérarchie dans toutes ses parties, Joachim avait consacré toutes ses méditations à pénétrer les mystères qu'il trouvait cachés sous la lettre des saintes Ecritures et qu'il croyait pouvoir découvrir par le moyen de l'interprétation mystique et allégorique enseignée par la science traditionnelle du moyen âge. Partant du principe que les faits et les personnages de l'Ancien Testament n'étaient que des types destinés à préfigurer les choses du Nouveau Testament ainsi que les événements d'un avenir plus lointain encore, il croyait avoir trouvé la clef de la concordance qui existait entre les récits de l'Ancien et ceux du Nouveau Testament. Il distinguait ainsi dans l'histoire de l'humanité trois grandes périodes (*tres status mundi*) dont chacune était l'image du suivant : l'ère du Père qui avait duré jusqu'à la venue de Jean-Baptiste, l'ère du Fils inaugurée par l'arrivée de Jésus-Christ et qui devait durer, d'après les calculs fondés sur cette exégèse, jusque vers le milieu du treizième siècle, où devait enfin commencer la troisième ère, plus parfaite que les autres, celle du saint Esprit. La durée de ces ères lui paraissait donnée par le nombre des quarante-deux générations énumérées dans la généalogie du commencement de l'évangile de saint Matthieu. Il admettait pour chacune une durée approximative de trente ans, ce qui conduisait vers l'an 1260. Toutefois, il paraît

qu'il supposait une transition plus ou moins lente entre la période du Fils et celle du saint Esprit. Mais les signes précurseurs de l'approche du terme étaient déjà manifestes. C'est ainsi que les désordres et les malheurs du temps et la corruption générale de l'Eglise annonçaient clairement l'imminence de la venue de l'Antechrist. Les disciples de Joachim avaient cru reconnaître ce personnage dans l'empereur Frédéric II, aussi la mort de celui-ci étant venue inopinément (1250) tromper leur attente, dérouta beaucoup d'entre eux, jusqu'à les ébranler complètement dans leur croyance (Salimbene, p. 58). Depuis lors les attaques contre le parti et la doctrine des joachimites prirent une intensité toute nouvelle. — A cette même époque aussi parut un livre intitulé : *Introductorius in Evangelium æternum* (1254), qui excita une attention toute particulière par certaines propositions aussitôt dénoncées comme hérétiques ; elles appartenaient à la doctrine professée par les joachimites. L'Evangile éternel, à la lecture et à l'intelligence duquel cet *Introductorius* devait préparer et initier, consistait simplement dans la réunion de trois écrits dont l'abbé Joachim passait pour être l'auteur, et qui ont été imprimés au commencement du seizième siècle : *Liber concordiæ nov. ac veteris Testamenti*, *Apocalypsis nova* (*Expositio in Apocalypsin*) et *Psalterium decem chordarum* ; une bulle du pape Alexandre IV même en rend témoignage (Bulæus, *Hist. Universit. Paris.*, III, 292). On se trouvait dans l'incertitude quant à l'auteur de l'*Introductorius*, la bulle de condamnation ne le nommait pas. On ne doutait pas que ce ne fût un franciscain, on en accusait Jean de Parme lui-même, le général de l'ordre, qui eut à subir de la part de son propre successeur, le célèbre Bonaventure, le docteur séraphique, une longue inquisition au sujet de son attachement aux doctrines de Joachim. Les actes du procès dirigé contre le livre vinrent prouver que c'était l'ami de Jean de Parme, le malheureux Gherardino del Borgo San Donnino, qui se vit condamné à une éternelle captivité. Quant aux trois écrits qui formaient le corps même de l'Evangile éternel, il ne paraît pas établi que Joachim en ait été l'auteur. Ils ne parurent qu'avec l'*Introductorius* même, longtemps après la mort de l'abbé. Ses plus anciens disciples qui parlent des écrits du maître ne paraissent pas les avoir connus. Il est assez vraisemblable qu'ils sont inauthentiques tout aussi bien que la plupart des livres qui portent le nom de Joachim. Les idées et les espérances apocalyptiques des joachimites durèrent tant que se prolongea la lutte au sein de l'ordre des franciscains entre les sectaires de la stricte observance et leurs antagonistes. — Sources : Papebrochius, *Acta Sanctorum*, T. VII, 29 maii, p. 89 ; Gervaise, *Hist. de l'abbé Joachim*, Par., 1745, 2 vol ; Fabricius, *Biblioth. lat. medii ævi*, IV, 107, 326 ; Engelhardt, *Kirchengeschicht. Abhandlungen*, Erl., 1832 ; Gieseler, *Kirchengesch.* II, Abth. 2, 4e éd., p. 353 ; Neander, *Kirchengesch.*, V, 290. 832 ; Dœllinger, *Der Weissagungsglaube u. das Prophetenthum in der christl. Zeit*, dans Raumer, *Hist. Taschenbuch, fortges, von* Riehl, 1871, p. 319 ; Preger, *Gesch. der deutschen Mystik im*

M. A., I, 196; Preger, *Das Evang. æternum u. Joachim von Floris* (*Abhandl. der bayer. Akad.*), Munich, 1874, in-4°. E. Cunitz.

JOAD. Voyez *Joas*.

JOANNITES, nom donné, dans le cinquième siècle, aux chrétiens qui demeurèrent attachés à saint Jean Chrysostôme, à l'époque où il fut exilé par les artifices de l'impératrice Eudoxie. Voyez *Chrysostôme*.

JOAS [Yoâs, Iehoâs; Ἰωάς].— 1° Joas, fils d'Ochosias, roi de Juda de 878 à 838 av. J.-C., fut soustrait dans son enfance à la cruauté d'Athalie, son aïeule, par Josabeth, fille du roi Joram, sœur d'Ochosias et épouse du grand-prêtre Joad ou Joïada. Pendant six ans, il demeura caché dans le temple et, la septième année, Joad le fit reconnaître pour roi. Il gouverna son peuple dans la crainte de Jéhova tant qu'il fut dirigé par le grand-prêtre ; mais, après la mort de ce dernier, Joas écouta les mauvais conseils de ses courtisans pour se livrer à l'idolâtrie. De grands malheurs fondirent sur Juda et sur Jérusalem : les Syriens ravagèrent deux fois le pays et traitèrent ignominieusement Joas qui périt sous les coups de ses propres serviteurs. Il avait régné quarante ans (2 Rois XI ss.). — 2° Joas, roi d'Israël, fils et successeur de Joachaz, eut à soutenir une guerre contre le roi de Juda qu'il vainquit à Bethsem. Il détruisit une partie des murailles de Jérusalem, s'empara des trésors royaux et emmena en otage les fils de son ennemi. Il défit Benadad, roi de Syrie, reconquit toutes les villes que les princes syriens avaient enlevées au royaume d'Israël, et battit Amasias, roi de Juda (2 Rois, XIII).

JOATHAM [Yotâm; Ἰωαθαμ].— 1° Joatham, le plus jeune des fils de Gédéon. Il échappa au massacre de toute sa famille, qui eut lieu en présence et par les ordres d'Ahimélech, fils bâtard de Gédéon, que ceux de Sichem établirent roi. Tant que dura le gouvernement d'Ahimélech, Joatham demeura dans le pays de Béïr (Juges IX, 5 ss.). — 2° Joatham, fils et succcesseur d'Osias ou Azarias, roi de Juda, mort en 742 av. J.-C., gouverna d'abord du vivant de son père, qui, atteint de la lèpre, ne pouvait paraître en public. Il craignait Jéhova comme son père, mais ne détruisit pas le culte des hauts lieux; il embellit Jérusalem dont il répara les murailles, et vainquit les Ammonites qu'il rendit tributaires (2 Rois XV, 32 ss.; 2 Chron. XXVII, 2 ss.).

JOB (Iyôb). La Bible hébraïque nous présente sous ce nom, dans la troisième partie de son canon, c'est-à-dire parmi les *Ketoubîm* ou hagiographes, un poème philosophique sur le sens et l'origine duquel on s'accorde peu. Nous tâcherons d'en dégager la pensée maîtresse au moyen d'une analyse rationnelle, avant de rechercher à quelles circonstances il convient de rattacher l'inspiration de cette œuvre fameuse. — Le livre débute comme un conte ou comme un apologue. « Il y avait au pays d'Outs (au nord de l'Arabie déserte) un homme qui s'appelait Job ; cet homme était intègre et droit ; il craignait Dieu et se détournait du mal. » Cet homme de bien, riche en enfants, en troupeaux, en esclaves, est l'objet de la malveillance railleuse d'un des « fils de Dieu, » de Satan, l'ange accusateur, lequel,

avec l'autorisation de Jahveh (Jéhova), éprouve la piété de Job, d'abord par la perte de tous ses biens, puis par une affreuse maladie qui envahit tout son corps. Le sage, tombé de l'opulence dans la plus horrible condition, ne sent pas faiblir son courage; aux propositions impies de sa femme qui l'engage à maudire Dieu, il répond : « Quoi! nous recevons de Dieu le bien et nous n'accepterions pas aussi le mal! » Là-dessus trois des amis de Job viennent lui apporter le secours de leurs consolations (ch. I et II). Tout d'un coup la scène change. Job, quittant à la fois le langage de la prose pour celui de la poésie, et, qui plus est, le ton de la résignation pour celui du plus amer désespoir, éclate en violentes imprécations qui donnent entièrement raison au soupçon de Satan sur la fragilité humaine et sont la négation directe de ce qui vient d'être dit plus haut. Avec le ch. III commence en effet le poème proprement dit, qui s'étend jusqu'au ch. XLII, v. 6. Dans ce poème même, nous distinguons deux parties, la première, ch. III-XXXI, qui en forme le noyau, et les ch. XXXII, 1-XLII, 6, qui soulèvent de très grosses difficultés et demandent à être appréciés à part. Si l'on isole les ch. III-XXXI du reste de l'ouvrage, on ne peut manquer d'être frappé de la pensée qui s'en dégage avec une irrésistible évidence. Job et ses interlocuteurs développent deux points de vue opposés, entre lesquels on ne saurait concevoir de moyen terme. Le premier prétend que Dieu le frappe sans aucune raison et que les tourments qu'il éprouve ne sont pas mérités; les trois amis représentent l'opinion d'après laquelle le bon et le méchant sont récompensés sur la terre selon leurs œuvres. Si donc Job est accablé de maux, c'est qu'il est coupable. Après une série de dialogues où Job affirme, avec une énergie grandissante, son innocence et l'injustice divine contre les protestations indignées de ses amis, le dernier mot reste à celui-ci, et ses interlocuteurs ne peuvent plus lui opposer que le silence. « Jusqu'à mon dernier soupir, dit Job, je défendrai mon innocence; je tiens à me justifier et je ne faiblirai pas; mon cœur ne me fait de reproche sur aucun de mes jours » (XXVII, 5-6). Il dit encore : « Je sais bien quelles sont vos pensées, quels jugements iniques vous portez sur moi. Vous dites : Où est la maison de l'homme puissant, où est la tente qu'habitaient les impies? Mais quoi! n'avez-vous point interrogé les voyageurs?... Au jour du malheur le méchant est épargné; au jour de la colère, il échappe » (XXII, 27-30). Ces deux citations résument la thèse que l'auteur du poème veut opposer à l'opinion vulgaire qui rattachait d'une façon indissoluble le bonheur à la piété, le malheur au crime. Cette observation, à ses yeux, est superficielle: il a constaté, au contraire, la misère du juste en présence de l'arrogant triomphe du méchant. Il y a des cas, des cas nombreux, où la justice divine ne s'exerce pas, où ses châtiments frappent l'innocent. Cette thèse se dégage, sans aucune contestation possible, de ce que nous appelons, avec l'unanimité des commentateurs, le noyau même du poème. Si l'on hésite à la reconnaître, c'est qu'elle est voilée par les derniers chapitres du livre et par des perturbations que l'on peut signaler jusque dans la

partie même qui nous occupe. Tout d'abord nous croyons pouvoir écarter de l'œuvre primitive le fameux passage (XIX, 25-29) : « Je sais que mon vengeur est vivant, etc., » qui anticipe sur la conclusion du poème, et auquel nous reprochons surtout d'exprimer un sentiment de confiance absolument étranger à la pensée de Job telle qu'elle résulte de l'ensemble de ses discours. Au ch. XXVII (v. 7-23), Job prend tout d'un coup la thèse de ses amis et développe cette pensée, que le méchant est puni selon ses œuvres ; c'est une intercalation positive, à moins que ce ne soit le fruit d'un désordre introduit dans le texte. L'élégante et philosophique description de la sagesse, qui forme le ch. XXVIII, trahit à son tour une plume bien étrangère à la douloureuse préoccupation du poème. — Le ch. XXXII voit apparaître un interlocuteur jusqu'ici inconnu, Elihu. Son entrée est assez gauchement motivée, et son intervention s'explique mal. On voit seulement qu'il proteste contre la victoire remportée par Job contre ses amis. Il faut cependant lui reconnaître le mérite d'avoir parfaitement compris la thèse soutenue par le pauvre éprouvé. « Job dit : Je suis innocent et Dieu me refuse justice... Il est inutile à l'homme de mettre son plaisir en Dieu » (XXXIV, 5. 9). A ces affirmations qu'il juge blasphématoires, Elihu n'oppose guère d'autres arguments que ceux qu'avaient développé ses amis, la justice de Dieu qui ne saurait être mise en doute, l'impénétrabilité de ses jugements et de ses actions. Dans ces discours (XXXII-XXXVII) qui ne consistent qu'en une série de reprises, sans aucune interruption ni dialogue, on a reconnu depuis longtemps une main qui n'est pas celle du principal auteur. Elihu donne tort à Job dans le *fond* : qu'il se repente de la faute qu'il *doit* avoir commise, Dieu est prêt à lui pardonner. Il donne tort aux trois amis dans la *forme*, leur reprochant simplement d'avoir laissé à Job le dernier mot. — Après Elihu, la conclusion de l'œuvre est retardée par une nouvelle intervention, celle de Jahveh lui-même. Ses discours, il faut le dire, sont moins satisfaisants encore que ceux d'Elihu. Dieu se contente d'invoquer, dans le langage, d'ailleurs, d'une brillante poésie, sa toute-puissance. Il ferme la bouche à Job en lui déclarant que sa science et son pouvoir sont infiniment supérieurs à ceux d'un pauvre mortel. Job, qui avait résisté aux raisonnements de ses trois amis, s'incline devant la toute puissance de Dieu. Il est à remarquer que la description de l'hippopotame et celle du crocodile, qui remplissent les ch. XL-XLI, sont considérées par plusieurs comme une amplification assez apprêtée de ce qui était dit dans les chapitres précédents. Il est permis de se demander si les discours de Jahveh faisaient partie du poème primitif; il est fort difficile de rendre compte du lien qui les rattache à celui-ci. Si nous avons bien rendu la pensée de l'œuvre, les éloquentes déclamations des ch. XXXVIII-XLI ne nous apportent aucune lumière sur le problème soulevé. L'auteur donnait trop évidemment raison à Job pour faire prévoir une soumission si complète et si facile. Le penseur qui a protesté dans une langue aussi enflammée, avec une indignation si poignante, contre la vieille erreur qui mesure

la récompense et la peine au mérite, ne pouvait pas se satisfaire de la fin de non-recevoir que Dieu oppose à ses plaintes. — Le ch. XLII, 7-17 devient enfin un nouveau et dernier sujet d'étonnement. Jahveh, devant l'admonestation duquel Job s'est incliné si facilement, réserve son indignation pour les trois amis : « Ma colère, dit-il au premier d'entre eux, s'est enflammée contre toi et contre tes deux amis, parce que vous n'avez pas parlé de moi avec droiture, *comme l'a fait mon serviteur Job.* » Et, après cette déclaration inattendue, il insiste : « C'est par égard pour lui seul que je ne vous traiterai pas selon votre folie; *car vous n'avez pas parlé de moi avec droiture, comme a fait mon serviteur Job.* » Etrange spectacle ! Job a accablé de ses sarcasmes les plus amers la providence divine ; ses trois amis ont pris au contraire la défense de la justice suprême, et c'est à eux que Dieu donne tort ! On a beau invoquer la soumission de Job à la suite des discours de Jahveh; rien ne peut lever le scandale d'une conduite aussi insensée. Pour trouver une justification de ces mots, il faut remonter jusqu'au prologue et considérer l'attitude de Job à l'égard de sa femme ; il faut, en second lieu, supposer que, dans une version primitive, les trois amis ont tout simplement parlé dans le sens de la femme de Job et que celui-ci leur a fermé la bouche par des paroles de résignation semblables à celles qui terminent le ch. II (v. 10). Il nous reste à rappeler que Job est rétabli dans son premier état et que ce qu'il a perdu lui est rendu avec usure. — Il est temps d'arriver à une conclusion. Voici donc comment nous croyons pouvoir nous rendre compte de l'origine des éléments disparates qui composent le livre de Job. En premier lieu, nous admettons l'existence d'un apologue moral et religieux. Cet apologue comprenait les ch. I, II actuels ainsi que le ch. XLII, v. 7-17. Il nous a été conservé, sauf une lacune où les trois amis s'exprimaient dans le sens qui motive la sévérité divine, tandis que la patience de Job ne se démentait pas jusqu'au bout. Cet apologue était une sorte de conte populaire, orné des agréments d'une mythologie céleste assez originale, et mettait en lumière cette vérité banale que l'homme juste peut éprouver des souffrances momentanées, mais que Dieu récompense sa patience par d'amples bénédictions matérielles. — Ce thème, et tout particulièrement la situation douloureuse où se trouvait momentanément Job, fut le cadre qui parut convenable à un poète de premier ordre pour combattre la thèse si répandue de la distribution équitable des biens et des maux ; il le fit sans ménagement et sans atténuation, sans se soucier non plus de démentir la pensée primitive de l'apologue, qui en a dicté aussi la conclusion. Le jugement amer que l'écrivain porte sur la marche des affaires humaines peut être mis en pendant avec le scepticisme de l'Ecclésiaste, bien que la note en soit différente. Le poème ainsi composé devait soulever de vives susceptibilités ; différents auteurs cherchèrent à les apaiser, soit par des intercalations peu étendues, soit par les discours de Jahveh qu'on fit suivre de la soumission de Job, soit par l'intervention d'Elihu. — L'apologue peut appartenir à l'époque de l'exil, où sa doctrine sur les anges engage à le placer. Le nom de

Job circulait déjà à cette époque; les rudiments de sa légende existaient sans doute à l'époque d'Ezéchiel (Ez. XIV, 14). Pour trouver une philosophie aussi désespérée que celle qui éclate dans le poème proprement dit, il nous faudra descendre plus bas, à une époque qu'il est d'ailleurs impossible de préciser; nous imaginons difficilement un pareil état d'esprit avant le quatrième ou le troisième siècle. Les discours de Jahveh enfin et ceux d'Elihu sont plus récents encore. Le livre de Job appartient par son esprit aux productions les plus jeunes de la littérature israélite, comme il y appartient par sa place dans la bible hébraïque. C'est par une singulière illusion qu'on a voulu en faire le témoin d'un état religieux primitif, et nous ne comprenons pas davantage qu'on veuille le placer aux environs de la grande époque du prophétisme. M. Renan, qui s'arrête à ce moyen terme, recommandé aussi par M. Reuss, avoue que « si on ne suivait que les indices tirés de la grammaire, on serait tenté de le rapporter aux derniers temps de la littérature hébraïque » (*Etude sur le livre de Job*, p. XXI). Le livre de Job n'appartient pas à l'inspiration prophétique, si ferme et si simple dans sa croyance, dont les documents proviennent des huitième, septième et sixième siècles; il n'appartient pas davantage à l'école sacerdotale et juridique qui brilla lors de la restauration de Néhémie et d'Esdras. Tout indique qu'il faut le placer à l'époque où la réflexion philosophique prit sa place dans la préoccupation juive, tournée jusque-là vers des objets plus simples et plus pratiques. — Voyez Renan, *Le livre de Job*, traduit de l'hébreu, 1859; les traductions et commentaires de Delitzsch (1864), Dillmann (1869), Merx (1871), Hitzig (1874); Reuss, *Philosophie religieuse et morale des Hébreux*, 1878. MAURICE VERNES.

JOCH (Jean-George) [1685-1731], disciple de Spener, né à Rottenbourg, sur la Tauber, fut successivement surintendant et directeur du gymnase à Dortmund, desservant d'une église et professeur de théologie à Erfurt, enfin professeur ordinaire de théologie à Wittemberg. Attaché avec ferveur à la tendance piétiste, il combattit pendant toute sa vie la sécheresse dogmatique et l'humeur batailleuse de ses collègues luthériens, en enseignant la nécessité d'une régénération personnelle et la tolérance confessionnelle. Outre un grand nombre de *Thèses*, on a de lui une dissertation, *De Patribus primitivæ Ecclesiæ, et speciatim Ignatio, non faventibus merito bonorum operum*, ainsi que deux traités *De pœnitentia regenitorum* et *De Spiritu attico*.

JOEL, fils d'un certain Petouël, qui est totalement inconnu, prophétisa à Jérusalem à l'occasion d'une sécheresse accompagnée d'une invasion de sauterelles. Son livre peut se diviser en trois parties : 1° Un discours prononcé pendant l'invasion de sauterelles pour exhorter le peuple à s'humilier devant Dieu et à implorer par un jeûne solennel la cessation du fléau (I-II, 14); 2° le récit du jeûne et de l'humiliation du peuple (II, 15-18); 3° un second discours promettant au peuple les bénédictions temporelles et spirituelles de Jéhovah (II, 19-IV, 21). Il est vrai que les v. 15 et 16 du ch. II sont vocalisés de telle façon qu'ils paraissent faire partie du premier dis-

cours; mais c'est une erreur manifeste des ponctuateurs. Le discours a sa conclusion naturelle au verset 14, et non au v. 16 ou 17. Le v. 18 : « Et l'Eternel fut ému de jalousie en faveur de son pays », doit être précédé au moins d'un verbe au parfait; sans cela le futur avec *vav* conversif ne se comprend pas. Le prophète ne peut avoir dit que Dieu prit pitié de son peuple sans avoir dit auparavant que le peuple s'était humilié. Enfin, la plus grande partie des versets 15-17 n'est que la répétition fastidieuse d'expressions déjà employées par le prophète (cf. II, 1[a]; I, 14. 9[b]. 13). Pour tous ces motifs il me paraît évident qu'il faut considérer comme des parfaits, et non comme des impératifs ou des optatifs, tous les verbes des v. 15 et 16, et comme des imparfaits les deux premiers verbes du v. 17. Ainsi : « *On sonna* de la trompette en Sion... *On proclama* un jeûne, etc... L'époux *sortit* de sa chambre, etc... Entre le portique et l'autel les sacrificateurs *pleuraient* et *disaient* : Aie pitié, ô Eternel, de ton peuple, etc... Et l'Eternel fut ému de jalousie en faveur de son pays, etc. » Nous obtenons ainsi un développement régulier de la pensée du prophète, et toutes les difficultés signalées plus haut disparaissent à la fois. — Depuis Credner, la plupart des critiques s'accordent à penser que Joël vivait au commencement du règne de Joas, après le renversement d'Athalie (vers l'an 840, d'après la chronologie qui résulte des documents assyriens), lorsque ce roi, jeune encore, suivait docilement les conseils du grand-prêtre Joyada qui l'avait rétabli sur le trône, et que le sacerdoce exerçait dans le royaume de Juda la plus heureuse et la plus légitime influence. C'est en effet l'opinion qui rend le mieux compte du contenu du livre. En tous cas, Joël est antérieur à Amos, qui le cite en propres termes (cf. Amos I, 2, à Joël IV, 16). De plus, il reproche aux Phéniciens et aux Philistins d'avoir pillé le temple de Jérusalem et vendu les enfants de Juda aux enfants des Grecs (IV, 4 ss.), et il reproche aux Egyptiens et aux Edomites d'avoir répandu du sang innocent dans le pays des enfants de Juda (IV, 19). Ce qui, dans ces reproches, se rapporte aux Egyptiens fait probablement allusion à l'invasion en Judée et à la prise de Jérusalem par Sisaq (Sheshonq) sous Roboam ; ce qui se rapporte aux Phéniciens, aux Philistins et aux Edomites, ne peut s'expliquer que par la prise de Jérusalem sous le règne de Joram, l'époux d'Athalie (2 Chron. XXI, 16). Amos, qui prophétisa peu après Joël, fait des reproches analogues à la ville philistine de Gaza, à Tyr et à Edom (I, 6. 9. 11); et le prophète Abdiah, qui n'était pas contemporain de l'exil, comme on le croit communément, mais antérieur à Joël, qui le cite (III, 5; cf. Abd. 17) et l'imite en divers endroits (cf. Jo. IV, 3 à Abd. 11; Jo. IV, 4. 7 à Abd. 15; Jo. IV, 8 à Abd. 18; Jo. IV, 14 à Abd. 15; Jo. IV, 17 à Abd. 17, et Jo. IV, 19 à Abd. 10), reproche aussi aux Edomites d'avoir pillé Jérusalem. La citation d'Amos exclut les diverses opinions qui ont placé Joël après le règne d'Ozziah : celle de Bertholdt, qui le plaçait sous Hézéqiah; celle de Jahn, sous Manassé; celle de Schröder, vers la fin de la monarchie juive, et celle de Vatke, Hilgenfeld et M. Maurice Vernes, après le

retour de l'exil. D'autre part, l'allusion à la prise de Jérusalem et la citation du verset 17 d'Abdiah (Jo. III, 5), exclut l'opinion de Bunsen qui voulait que Joël eût écrit de quinze à vingt-cinq ans seulement après la prise de Jérusalem par les Egyptiens, sous le règne de Roboam. Ce prophète vécut donc entre le règne de Joram et celui d'Ozziah. Quelques critiques, Vitringa, Knobel, Bleek, etc., veulent qu'il ait vécu peu avant Amos, au commencement du règne d'Ozziah, parce que, comme Joël, Amos parle de sécheresses et de ravages causés par les sauterelles (Am. IV, 6-9), dont ils désignent l'un et l'autre une certaine espèce par le nom de *gâzâm*, qui ne se lit nulle part ailleurs. Mais cette coïncidence curieuse ne suffit pas à prouver qu'il s'agisse dans les deux cas de la même sécheresse et de la même invasion de sauterelles. Cette opinion, dépourvue de base sérieuse, est réfutée par les deux considérations suivantes : 1° Si Joël avait prophétisé après le règne de Joas, il aurait, comme Amos (I, 3-5), mentionné les Araméens parmi les ennemis du peuple de Dieu, car la fin de ce règne fut attristée par l'invasion de Hazaël (2 Rois XII, 18 ss. ; 2 Chron. XXIV, 23). 2° En abaissant en deça des règnes de Joas (40 ans), et d'Amatsiah (29 ans?) la composition du livre de Joël, on s'éloigne trop de la prise de Jérusalem sous Joram, pour pouvoir expliquer par cette catastrophe les apostrophes si vives et si éloquentes du prophète aux Phéniciens et aux Philistins (IV, 4). Joël a donc prophétisé avant la fin du règne de Joas. Comme il est clair qu'il n'a pas prononcé de tels discours sous la domination d'Athaliah, on ne peut hésiter qu'entre les quelques dernières années de Joram et celle d'Akhaziah, d'un côté, et, de l'autre, le commencement du règne de Joas. La première hypothèse a été proposée par Fürst (*Geschichte der bibl. Literatur*, II, 203), qui sait positivement que l'invasion de sauterelles eut lieu « à la fin de l'été de l'an 885 » (d'après l'ancienne chronologie, que les documents assyriens forcent d'abaisser d'une quarantaine d'années) « sous le jeune et faible roi Joakhaz » (Akhaziah). Mais la grande influence dont jouissait le sacerdoce au moment où Joël prophétisa, l'absence de toute allusion à la royauté, et, ce qui est plus significatif encore, l'absence de tout reproche d'idolâtrie, conviennent beaucoup mieux à la minorité de Joas qu'au règne de l'époux ou du fils d'Athalie, qui « marchèrent dans la voie de la maison d'Achab. » — D'après le contenu de son livre, il est clair que Joël vivait à Jérusalem, et il est probable qu'il était lévite. C'est tout ce que nous savons de lui. Au point de vue littéraire, ce livre est une des productions les plus belles et les plus achevées de la littérature prophétique. Nous avons vu qu'Amos le cite, et il l'imite ailleurs (Am. IX, 13 ; Joël IV, 18). Esaïe et Nahoum lui ont emprunté des expressions caractéristiques (Es. XIII, 6 ; Jo. I, 15 ; Nah. II, 11 ; cf. Jo. II, 6), et le second Zakarie (XIV, 8) une de ses plus belles images (cf. Jo. IV, 18), qui, développée par Ezéchiel (XLVII, 1-12), a passé dans les discours de Jésus (Jean IV, 10. 14 ; VII, 38), et dans l'Apocalypse (XXII, 1. 2).

CH. BRUSTON.

JOIE. La joie est la satisfaction que l'âme éprouve lorsqu'elle possède un bien actuel, ou qu'elle est assurée d'un bien futur. Le désir de la joie est naturel et universel, mais la joie réelle et profonde est rare ; la vie est pleine de déceptions, même pour les heureux de ce monde (Ecclés. II, 1, 11), et rien ne laisse le cœur plus triste que les joies futiles et fragiles par lesquelles l'homme cherche à tromper ses besoins (Prov. XIV, 13). Aussi les diverses religions et les diverses écoles morales se sont-elles proposé de surmonter le mal et la souffrance et de procurer à l'homme la joie qu'il cherche. Le christianisme seul y est parvenu, parce que seul, il a posé le point de départ de la véritable joie, en apaisant d'abord les angoisses de la conscience. Depuis que le péché a troublé l'humanité, la joie n'y germe plus comme un produit spontané ; il faut que la détresse de l'âme soit préalablement surmontée ; le pécheur ne peut être heureux qu'à la condition d'être consolé, Or, le christianisme, préparé par l'ancienne alliance et réalisé en Jésus-Christ, est la consolation suprême. L'Ecriture sainte, en proclamant la miséricorde divine envers les pécheurs, en racontant comment la vie divine a progressivement pénétré la vie humaine, ouvre à tous une source intarissable de joie. Les plus misérables ont de quoi se réjouir en l'Eternel (Es. XXIX, 19). Cette joie domine et enveloppe la vie entière ; elle est intime, pleine de saveur et toujours renouvelée, parce que c'est une joie pure et de bon aloi qui ne cache aucune racine d'amertume, le passé accusateur ayant été entièrement liquidé (Rom. VIII, 1). Aussi l'Ecriture sainte, pour qui sait la comprendre, est-elle, d'un bout à l'autre, un message de joie. Dieu veut être lui-même la souveraine joie de ses créatures morales (Es. LXI, 10 ; Luc I, 47). Depuis le jour où, contemplant son œuvre, il vit qu'elle était très bonne (Gen. I, 31), jusqu'à celui où, les temps étant accomplis, on verra descendre du ciel la Jérusalem nouvelle, resplendissante de la gloire de Dieu (Apoc. XXI, 10), la joie est le don de Dieu (Job VIII, 21 ; Ps. IV, 8 ; Jacques I, 17). Le servir, loin d'être un fardeau, est la joie de l'âme. Le lieu de sa demeure, Sion, est le sanctuaire de la joie (Ps. XLVIII, 12 ; CXXXVII, 6). La nature elle-même est invitée à s'associer à la joie du peuple de Dieu (Es. XLIV, 23 ; LV, 12). Celui-ci, même aux heures les plus sombres de son histoire, a toujours vu des hommes de Dieu se lever parmi leurs frères pour leur dire : « La joie de l'Eternel est votre force » (Néh. VIII, 10). Le lien entre la force et la joie est encore exprimé 1 Chron. XVI, 27. — Il n'est point d'époque de la vie des Israélites où les chants de louange et d'actions de grâces soient absents ; la forme en est variée, mais chez tous les chefs du peuple le sentiment est le même : chez Moïse (Ex. XV, 1. 20 ; Deutér. XXXII, 1-29), chez Déborah (Juges V, 1-3 ; 9-12), chez Anne (1 Sam. II, 1), surtout chez David et les autres psalmistes, dont les chants sont, pour la plupart, inspirés par la reconnaissance et l'allégresse (Ps. XXIII, XXXIV, CIII, CXIII, CXLV-CL, etc), chez Ezéchias (Es. XXXVIII, 15-20), chez les prophètes, qui annoncent et décrivent, dans un sublime langage, l'ère messianique avec son incomparable beauté et ses

joies ineffables (Es. XL-LXVI; LXV, 18). — Quand les temps furent accomplis, Jésus vint au monde, et sa naissance fut un grand sujet de joie pour le peuple d'Israël d'abord (Luc II, 10), puis pour toute l'humanité (Jean I, 16), puisqu'elle inaugure le règne de l'Evangile qui est la « bonne nouvelle » par excellence. Dans sa vie, Jésus, bien qu' « homme de douleur, » a connu la joie (Luc X, 21), au point de souhaiter à ses disciples, comme la condition et la garantie d'une joie accomplie, « sa propre joie » (Jean XV, 11; XVII, 13), appelée ainsi, dit Calvin, « pour ce qu'elle nous est donnée de lui, car il en est auteur et cause. » S'il la donne, c'est qu'il la possède. En effet, tout lecteur attentif des évangiles est frappé de la vaillance morale, du saint enthousiasme qui paraissent dans tous les actes comme dans tous les discours de Jésus. Il est absolument exempt des hésitations douloureuses qui nous affaiblissent. et surtout de cet égoïsme qui est la vraie source de nos tristesses. Jésus a le sentiment distinct qu'il accomplit à chaque moment et complètement l'œuvre que, dans ce moment là, le Père lui a donnée à faire (Jean XVII, 4). On ne saurait découvrir une source de joie plus abondante que ce parfait accord entre la vocation et la vie, entre ce qui doit être et ce qui est. Les disciples de Jésus, bien que persécutés et environnés de périls, furent néanmoins, suivant la promesse de leur Maître (Jean XVI, 22), remplis de joie (Actes V, 41; XIII, 52). Telle était la joyeuse assurance de l'apôtre Paul, qu'au milieu de calamités sans nombre (Rom. VIII, 35. 36), il se considère comme « plus que vainqueur », parce que rien au monde, ni la mort, ni la vie, ne pourra le séparer de l'amour de Dieu, en Jésus-Christ (v. 37-39; 2 Cor. VI, 10; VII, 4; Phil. II, 17). Jacques invite ses lecteurs à regarder leurs afflictions mêmes comme une joie (I, 2). — Il en est de même des chrétiens dans tous les temps: ils se savent « enfants et héritiers de Dieu » (Rom. VIII, 16. 17); l'esprit filial a remplacé en eux l'esprit de servitude (Rom. VIII, 15; Eph. III, 12; Hébr. IV, 16). La joie étant un fruit de la foi (2 Cor. I, 24; Phil. I, 25; 1 Pierre I, 8), un signe de la présence de l'esprit de Dieu dans le cœur (Rom. XIV, 17; Gal. V, 22), elle est plus qu'un privilège, elle est un devoir positif pour les chrétiens (Phil. III, 1; IV, 4; 1 Thes. V, 16). La certitude du pardon (Rom. VIII, 1), l'union avec le Seigneur (Jean XV, 5), l'attente d'une rédemption accomplie (Rom. VIII, 18-21; 1 Jean III, 2), la gloire du ciel (Matth. V, 12; XXV, 21. 23), les prières exaucées (Jean XVI, 24), la conversion des pécheurs (Luc XV, 7. 10; Actes. XV, 3), les progrès des croyants (3 Jean 4), la participation fraternelle à la joie d'autrui (Rom. XII, 15), autant de sources de joie ouvertes au fidèle. La joie, tel est donc l'état normal du chrétien (1 Jean I, 4); elle est semée d'avance sur la route de ceux dont le cœur est droit (Ps. XCVII, 11). L'état contraire accuse ou la bonté ou la puissance de Dieu, qui nous donne la victoire sur la mort, le péché et la douleur. JEAN MONOD.

JOJACHIN. Voyez *Jéchonias*.

JOJAKIM. Voyez *Joachim*.

JON (Du). Voyez *Junius*.

JONAS (Yônâh). La collection des douze petits prophètes nous offre sous ce nom quelques pages, qui se trouvent placées entre Abdias et Michée; mais ces pages se distinguent de leur entourage en ce qu'elles contiennent, non des oracles, mais un récit dont voici la substance. Jonas est envoyé par Jahveh à Ninive pour avertir la population des maux réservés à ses crimes; il se dérobe à cet ordre et s'embarque sur la Méditerranée avec l'intention de gagner les régions de l'ouest (Tarsis). Jahveh soulève une violente tempête; Jonas doit reconnaître qu'il a attiré ce danger sur l'équipage par sa résistance aux ordres divins et se fait jeter à la mer. Englouti par un poisson gigantesque, il y fait un séjour de trois jours et trois nuits, après quoi Jahveh donne au poisson l'ordre de rejeter le prophète sur le rivage. Jonas obéit donc à une seconde sommation et se décide à aller à Ninive, où il adresse à la population cet avertissement redoutable : Dans quarante jours Ninive sera détruite ! Les habitants de la grande ville, « depuis les plus grands jusqu'aux plus petits » et y compris le roi lui-même, répondent à cet appel par les marques du plus sincère repentir, ce qui leur assure le pardon céleste. Le seul qui proteste, c'est Jonas lui-même, mécontent des résultats de sa prédication. Il s'adresse à Jahveh pour lui reprocher son indulgence. Là-dessus, Jonas s'en étant allé camper aux environs de Ninive, Jahveh le met à l'abri de l'ardeur du soleil par le moyen d'une plante au large feuillage (un ricin) qu'il fait croître rapidement. Jonas éprouve une grande satisfaction, bientôt changée en désolation. Dieu fait périr en effet le ricin aussi rapidement qu'il l'avait fait croître, et accable Jonas par un vent brûlant. Celui-ci tombe de nouveau dans le désespoir. C'est alors que Jahveh apparaît une dernière fois pour tirer de tous ces événements une conclusion : « Tu as pitié du ricin qui ne t'a coûté aucune peine... Et moi je n'aurais pas pitié de Ninive, la grande ville, dans laquelle se trouvent plus de cent vingt mille hommes qui ne savent pas distinguer leur droite de leur gauche et des animaux en grand nombre. » Le livre se termine par ces mots, qui en expriment très clairement le sens. — On voit par cette analyse que le livre de Jonas a été placé bien mal à propos dans la collection prophétique. « C'est parce qu'ils n'ont tenu aucun compte ni du fond, ni de la forme de cet opuscule, dit M. Reuss, que les docteurs de la synagogue lui ont assigné cette place et que les théologiens de l'Eglise l'y ont laissé. Il n'a rien de commun avec les œuvres des prophètes, qu'on le considère au point de vue de sa nature ou de son antiquité, de son esprit ou de sa méthode. » Il est d'ailleurs bien aisé de démêler la pensée de l'auteur. Sous la forme d'un apologue ou d'une fable, dont la naïveté populaire nous amuse, il émet une pensée libérale et élevée, il proteste contre l'étroitesse d'un grand nombre de ses coreligionnaires qui voulaient réserver pour les Juifs toute l'indulgence de Dieu et toute sa sévérité pour les païens. Jonas représente le point de vue d'un particularisme égoïste. Ses efforts pour se dérober à la mission dont il redoute, non l'échec, mais au contraire le succès, sont dépeints avec une bonhomie assez réussie; sa mauvaise humeur

après l'événement, le ton bourru avec lequel il répond au Tout-Puissant forment un petit tableau digne de devenir bientôt populaire. Sous ce vêtement naïf l'appel à l'indulgence devait se faire comprendre sans peine de ceux auxquels l'auteur destinait son travail. Celui-ci avait pris dans les Rois (2 R. XIV, 25) le nom d'un ancien prophète dont il n'était fait qu'une simple mention. Son goût pour l'antiquité se trouve aussi dans le choix de Ninive, qui appartenait au passé le plus reculé. Pour trouver l'état d'esprit qui a pu être favorable à l'éclosion du conte de Jonas, il faut descendre fort bas, sans doute jusqu'au troisième siècle avant l'ère chrétienne, où le contact avec les populations étrangères provoquait la réflexion sur les dispositions de Dieu à l'égard des païens. On croit sentir ici comme un souffle d'hellénisme. — Une main maladroite a intercalé (ch. II) un psaume qui rompt la trame du récit. — La présence du conte moral de Jonas dans la collection des prophètes, en nous interdisant de descendre plus bas qu'une certaine époque dans la fixation de la date de sa composition, jette d'autre part un jour singulier sur les principes qui dirigeaient les personnes chargées du soin si grave de grouper les productions du passé dignes d'une vénération spéciale. — Voyez, dans la *Bible* de Reuss, le volume intitulé *Philosophie religieuse et morale des Hébreux*, p. 561-579. M. VERNES.

JONAS (Juste), ami et compagnon d'œuvre de Luther. Jodocus ou Justus Jonas est né à Nordhausen en 1493. Après de fortes études en droit et un voyage en Hollande auprès d'Erasme, pour les écrits duquel il éprouvait une vive admiration, muni du diplôme de *magister artium* et de docteur *utriusque juris*, il prit la résolution d'étudier la théologie (1519). L'impression que fit sur lui Luther ne fut pas étrangère à cette détermination. A partir de 1521, nous le voyons dans les rapports les plus intimes avec le réformateur saxon, malgré les énergiques tentatives d'Erasme de l'entraîner dans une voie différente. Jonas accompagna Luther à Worms, et fut nommé bientôt après premier pasteur de l'église collégiale de Wittemberg. Le 14 octobre de la même année, il fut promu au grade de docteur en théologie. Il prêchait et professait avec un égal succès, prenant sa large part à l'œuvre de la traduction de la Bible, de la rédaction des Catéchismes, des incessantes controverses contre Rome et les sectaires. Il assista à toutes les négociations importantes où se débattait la cause de la Réforme, et mit à son service, avec un dévouement infatigable, sa science si sûre de juriste et son rare talent oratoire. En 1529, nous trouvons Jonas à Marbourg, en 1530 à Augsbourg, en 1538 à Francfort; en 1541, il introduisit la Réforme à Halle; en 1545, il assista à la mort et aux funérailles de Luther. Le duc Maurice de Saxe exigea, en 1546, l'éloignement de Jonas de Halle; dans les dernières années de sa vie, il remplit successivement les fonctions de prédicateur de la cour à Cobourg (1551), et de surintendant à Eisfeld (1553), où il mourut en 1555. — Voyez L. Reinhard, *Commentatio historico-theologica de vita et obitu Justi Jonæ*, Weimar, 1731; Knapp, *Narratio de Justo Jona*, Halle, 1817 et 1823, et sa correspondance avec Luther.

JONAS (Louis), pasteur et prédicateur allemand, l'un des disciples les plus fidèles et les plus distingués de Schleiermacher, né le 11 février 1797, à Neustadt, dans le Brandebourg, suivait à Berlin l'enseignement du gymnase de Joachimsthal, lorsque s'ouvrit la campagne de 1815. Saisi de la même patriotique ardeur qui remplissait tous ses condisciples, le futur pasteur assista comme volontaire dans un régiment de chasseurs aux batailles de Ligny et de Waterloo, après quoi il revint s'asseoir sur les bancs de la faculté de théologie pour entendre les cours de Neander, de de Wette, de Schleiermacher. La solidité de ses convictions et l'aménité de son caractère lui valurent la confiance de ces deux derniers maîtres, comme l'atteste, au moment de partir pour l'exil, la correspondance de de Wette (lettres du 7 novembre 1819 et du 1er avril 1821). A dater de 1819, Jonas fut successivement attaché comme professeur à la maison des cadets de Berlin et à l'orphelinat militaire de Potsdam; en 1823, il quitta le dernier de ces postes pour occuper une place de pasteur à Schwerinsbourg, dans un district reculé de la Poméranie. Sa vigoureuse intelligence profita de la solitude pour se livrer à une méditation approfondie du système de Schleiermacher, dont elle saisit les idées maîtresses, et qu'elle s'assimila dans toutes ses parties. Ce fut également pendant ce séjour, en 1829, que Jonas entra dans la famille de son patron ecclésiastique, le comte Schwerin, par son mariage avec la comtesse Elisabeth, et devint ainsi le beau-frère du futur ministre de Frédéric-Guillaume IV et l'allié de Schleiermacher. Le 1er janvier 1833 lui étaient dévolues, à Berlin, dans l'église Saint-Nicolas, les fonctions dont il s'acquitta jusqu'à sa mort (1859) avec une infatigable sollicitude. Le secret de l'influence extraordinaire exercée par Jonas réside dans sa haute valeur morale, la noblesse de son caractère, sa fidélité aux principes, unie à sa bienveillance pour les individus, son parfait désintéressement. Dans une période et sous un régime peu favorables au développement des personnalités, il fut, dans l'acception la plus élevée, un homme et un chrétien. Sa sphère d'action s'étendit bien au delà des limites d'une paroisse déterminée, et embrassa tous les protestants affranchis du joug de la formule, tous ceux qui, s'appropriant la distinction fondamentale établie par Schleiermacher entre la foi et la science, voulaient vivre de l'Evangile sans abdiquer leur liberté intellectuelle. La prédication de Jonas, trop élevée et peut-être aussi trop didactique pour un auditoire ordinaire, se distinguait par la richesse des idées et la justesse des expressions; quoiqu'elle se tînt habituellement dans les régions tempérées, et préférât instruire plutôt qu'émouvoir elle atteignait, sans effort, quand les circonstances l'y portaient, la plus virile et la plus cordiale éloquence. Si nous voulons résumer les idées maîtresses de cette carrière si bien remplie, nous dirons que Jonas vit dans le christianisme une religion éminemment progressive, ne craignit pas vis-à-vis des prétentions de l'orthodoxie confessionnelle de développer les principes posés par les Réformateurs, et travailla à la distinction toujours plus franche du spirituel et du temporel, à l'indépendance toujours plus

complète de l'Eglise vis-à-vis de l'Etat, dans un pays où leur confusion portait pour l'un et l'autre des fruits amers. Profondément convaincu de l'excellence de l'Union, il la défendit contre les déclamations et les intrigues des ultra-luthériens dans la société de Gustave-Adolphe, dont il fut en Prusse un des plus zélés promoteurs, dans la société pastorale de la Marche de Brandebourg, qu'il présida jusqu'à sa mort, et qui plus tard, et à cause de la démission de ses membres évangéliques, forma le noyau de l'Union protestante, dans la *Feuille mensuelle pour l'Eglise unie*, qui prit par la suite le nom de *Gazette protestante* (*Protestantische Kirchenzeitung*), et à la rédaction de laquelle il imprima une ligne de conduite remarquable par sa fermeté et sa largeur. Malgré sa modestie, il n'hésita pas, lorsque l'influence de Hengstenberg fut prédominante au ministère des cultes et menaça de saper les bases essentielles de toute Eglise protestante, à accepter le mandat que lui offraient ses amis politiques, et à représenter dans les assemblées parlementaires une circonscription de Berlin (Assemblée nationale, 1848 ; Chambre des députés, 1868). L'attachement de Jonas pour Schleiermacher se traduisit d'une manière durable par un monument pour l'érection duquel il déploya autant de vigueur que de sagacité, l'édition définitive des œuvres du grand théologien, dont il fut l'âme et l'inspirateur, et pour laquelle il donna, en 1833, les *Discours et dissertations philosophiques*, en 1839 la *Dialectique*, en 1843 *la Morale*, en 1858 la première partie de la *Correspondance*. —Voyez H. Krause, *Protestantische Kirchenzeitung*, 1859, n° 52.

E. Strœhlin.

JONATHAN [Yehonâthân; Yonâthan]. — 1° Jonathan, fils de Saül, commanda avec succès un corps de troupes dans la guerre contre les Philistins (1 Sam. XIII, 3) et se lia d'une noble, tendre et constante amitié avec le jeune David (1 Sam. XVIII, 1 ; XX, 1 ss. ; XXIII, 18). Il trouva la mort dans le combat de Gelboé, aux côtés de son père (1 Sam. XXXI, 5 ss.). — 2° Jonathan, fils de Gersam, fils de Moïse, lévite, s'arrêta à Laïs, dans la maison de Mica, pour sacrifier à une idole que cet homme s'était faite. Lorsque cette idole fut enlevée par des hommes de la tribu de Dan, Jonathan les suivit pour continuer son ministère (Juges XVIII, 30). On a prétendu que ce fut l'origine de l'idolâtrie établie dans les dix tribus par le roi Jéroboam. — 3° Jonathan, surnommé Apphus (Ἄφους, dissimulateur), fils du prêtre Mattathias (1 Mach. II, 5), commanda, après la mort de son frère Judas, les Juifs patriotes soulevés contre les Syriens (1 Mach. IX, 28 ss.).

JONCOURT (Pierre de), prédicateur distingué, né à Clermont en Beauvoisis et retiré dans les Pays-Bas avant la Révocation, était pasteur à Middelbourg en 1678. Il fut élu secrétaire du synode wallon de Rotterdam, en 1686, et servit l'église de La Haye de 1699 à 1715, date de sa mort. Ses collègues, Signard et Duvelaer, ayant violemment attaqué un sermon prononcé par lui en 1695, le synode de Berg-op-Zoom (1697) l'invita, sans toutefois porter atteinte à l'honneur de son ministère, à se conformer aux termes de la confession de foi et du catéchisme, et à ne plus enseigner « que les sacrements ne sont pas

des sceaux et des gages, ou qu'ils ne sont que des sceaux et des gages médiats de la grâce ». Le consistoire de Middelbourg protesta contre cette résolution qu'il jugeait trop douce, si bien que la guerre durait encore en 1698. Le meilleur ouvrage de Pierre de Joncourt a pour titre : *Entretiens sur les différentes méthodes d'expliquer l'Ecriture et de prêcher de ceux qu'on appelle coccéiens et voetiens dans les Provinces-Unies*, Amsterdam, 1707, in-12. Il y combat l'interprétation allégorique, que Cocceius avait poussée à ses dernières limites, et grâce à laquelle il était tombé dans la « typomanie », voyant partout dans l'Ancien Testament des types figuratifs du Christ et de la nouvelle alliance. Les coccéiens répondirent, et, dans l'ardeur de la lutte, de Joncourt laissa échapper, contre Cocceius, quelques expressions que le synode de Nimègue (1708) l'obligea de rétracter publiquement. Ses *Lettres critiques sur divers sujets importants de l'Ecriture sainte*, Amsterdam, 1715, in-12, n'offrent qu'un médiocre intérêt. On sent trop, en les parcourant, que la véritable critique n'était pas encore née. — Voir les *Actes du synode wallon;* la lettre de Duvelaer aux conducteurs de l'Egl. wall. et la réponse de De Joncourt, 1697; Eug. Haag, *Hist. des dogmes*, Paris, 1862, in-8°. O. Douen.

JOPPÉ [Iâpho; Ἰόππη; aujh. Jaffa], ancienne ville des Philistins, sur la frontière de la tribu de Dan (Jos. XIX, 46), près de la mer Méditerranée, avec un port célèbre (2 Chron. II, 16; Jon. I, 3; Esdr. III, 7; 1 Mach. XIV, 5; 2 Mach. XII, 3 ss.; cf. Josèphe, *Ant.*, 13, 9. 2), dans une plaine à l'extrémité occidentale de la grande route qui mettait Jérusalem en communication avec la mer. Les princes machabéens Jonathan et Simon l'enlevèrent aux Syriens et la fortifièrent. Pompée la rattacha de nouveau à la Syrie, mais César la rendit au roi juif Hirkan d'où elle passa sous la domination d'Hérode le Grand et d'Archélaus, à la mort duquel elle revint à la Syrie. Elle fut détruite par le général romain Cestius; puis rétablie, habitée par des pirates juifs, rasée une seconde fois par Vespasien, pour être de nouveau réédifiée après lui. C'est à Joppé que le roi Hiram faisait porter par mer les cèdres du Liban, qu'on conduisait ensuite par terre à Jérusalem, éloignée de dix lieues à peine. Ce fut là aussi que le prophète Jonas s'embarqua. Pierre y séjourna et y rendit la vie à Tabitha (Actes IX, 36; X, 5; XI, 5. 13). Joppé devint, dans le cinquième siècle, ville épiscopale de la première Jérusalem, sous la métropole de Césarée. Elle a eu trois évêques orientaux, dont le premier, Fidus, siégeait en 415; elle a eu en outre trois évêques latins, dont le premier est Guy de Nimars, mort en 1524. Jaffa est aujourd'hui un bourg de 7,000 habitants où abordent ordinairement les pèlerins d'Europe lorsqu'ils se rendent dans la Terre sainte.

JORAM [Iehorâm, Ἰωράμ]. — 1° Joram, fils d'Achab, roi d'Israël, succéda à son frère Ochozias, mort sans enfants (896-884 av. J.-C.). Il rétablit le culte des veaux d'or, fit la guerre aux Moabites, et eut pour allié Josaphat, roi de Juda (1 Rois III, 6 ss.). Il fut aussi en guerre avec Bénadad, roi de Syrie, qui vint assiéger Samarie, et cette ville fut bientôt en proie à une épouvantable famine (2 Rois VI,

24 ss.). Mais le bruit de l'approche des Egyptiens le détermina à lever le siège. Dans une nouvelle expédition contre les Syriens, Joram fut gravement blessé, et bientôt après assassiné par son général Jéhu, que le prophète Elisée avait sacré roi en secret à Jesreël (2 Rois IX; 2 Chron. XXII, 5 ss.). — 2° Joram, fils et successeur de Josaphat, roi de Juda, fit périr ses frères et les principaux fonctionnaires du royaume. Il épousa Athalie, fille d'Achab, et força ses sujets à sacrifier sur les hauts lieux. Il eut à repousser les incursions des Arabes et des Philistins qui ravagèrent la Judée (2 Rois VIII, 16 ss.; 2 Chron. XXI, 3 ss.).

JORDAN (Camille), né à Lyon [1771-1821], écrivain politique et bon orateur, trouva plusieurs fois, dans les assemblées, et parut saisir avec empressement l'occasion de mettre son remarquable talent au service soit du clergé catholique, soit, en général, de la religion. Placé d'abord chez les oratoriens, puis mis au séminaire de Saint-Irénée pour terminer ses études, il s'était attaché toujours plus étroitement au parti royaliste à chaque nouveau progrès de la Révolution; aussi dut-il, comme tant d'autres, se réfugier à l'étranger, en Suisse, puis en Angleterre, après avoir pris part à la défense de sa ville natale contre les troupes de la Convention. Dans son exil, si Jordan ne se rallia pas à la République, il devint du moins libéral, sincère admirateur comme Malouet, Lally-Tolendal, Cazalès, avec lesquels il s'était lié, des Anglais Fox, lord Holland, ou plutôt de la constitution de la Grande-Bretagne. Quand il put rentrer en France, après le 9 thermidor, il avait renoncé à plusieurs anciens préjugés, et il se déclarait à la fois royaliste et libéral. Cet exil, ses premiers pamphlets, *Lettre à M. Lamourette se disant évêque*, Lyon, 1791; *Histoire de la conversion d'une dame parisienne*, *La loi et la religion vengées*, Paris, 1792, in-8°, l'avaient fait connaître. Elu membre du conseil des Cinq-Cents, en 1797, par le département du Rhône, il présenta à cette assemblée le célèbre *Rapport sur la police des cultes* (séance du 29 prairial an V, 17 juin 1797), dans lequel il démontrait avec force que les religions seules, parlant efficacement de la morale au peuple, peuvent lui imprimer le sentiment de l'ordre, et il contribua à faire révoquer les lois portées contre les prêtres qui avaient refusé le serment. Ce ne fut qu'un début. Condamné à la déportation, au 18 fructidor, il se trouva contraint, pour se soustraire à cette peine, d'accepter un nouvel exil. Pendant ce second voyage à l'étranger, on voit Jordan, comme au cours du premier, étendre ses relations, devenir à Weimar, à Tubingue, l'ami de Wieland, Gœthe, Schiller, Herder, élargir ses vues et acquérir une instruction toute nouvelle. Sa pensée cesse d'être exclusivement catholique et religieuse pour devenir plus philosophique. Il adresse au public français une nette et vigoureuse explication, *Camille Jordan à ses commettants* sur la révolution du 4 septembre 1797, suivie un peu plus tard, lorsqu'en 1800 il a pu rentrer dans son pays, d'un nouvel écrit, le *Vrai sens du vote national sur le consulat à vie*, in-8°. — L'empire avait pris fin quand Jordan se trouva de nouveau appelé à prendre part, avec Royer-Collard, son ami, aux

débats parlementaires, dans la Chambre des députés, sous la Restauration. Là, pendant quatre années, de 1817 à 1821, époque de sa mort, le nouveau chef de l'opposition libérale (il ne put se résoudre à suivre dans leur politique rétrograde les vieux légitimistes) prononça ses meilleurs discours. On suit l'homme aisément du début à la fin, et le travail, le progrès de la pensée se découvrent sans peine dans cette carrière qui n'est pas longue. Grâce à ses relations avec d'illustres étrangers, à l'amitié dévouée de deux femmes célèbres, Mme de Staël, Mme Récamier, non seulement l'homme politique avait élevé ses vues, mais l'écrivain, l'orateur, avait perfectionné son goût. Il y a bien encore, dans ses discours à la Chambre des députés, un peu d'exaltation, une âpreté, une véhémence dans les répliques qui étonnent toujours chez un homme naturellement très doux, mais il n'y a plus cette phraséologie déclamatoire de la période révolutionnaire qu'on pouvait remarquer dans ses premiers travaux, ni cette tournure un peu sentimentale des expressions ou des pensées qui l'avaient fait surnommer Jordan-Cloche dans le conseil des Cinq-Cents. Deux de ses derniers discours politiques, sa réponse à M. de Bonald, quand il fallut, pour payer les quinze cents millions d'indemnité de guerre à l'armée qui avait ramené le roi, aliéner en même temps une partie des bois de l'Etat et ceux que le clergé réclamait comme lui ayant appartenu avant la révolution, et son plaidoyer éloquent en faveur de la presse au milieu des troubles causés par la mort tragique du duc de Berri, sont cités et reproduits dans les recueils spéciaux parmi les meilleurs qui aient été prononcés sous la Restauration. Sainte-Beuve a dit que ce légitimiste, ce défenseur de la royauté et de la religion, foncièrement religieux à la vérité, n'était personnellement que spiritualiste et déiste, et qu'il avait avec son pieux ami Matthieu de Montmorency, qui eût voulu l'amener à admettre la nécessité de la révélation, de fréquentes discussions sur la croyance. Est-ce un fait certain ? N'est-ce pas plutôt une de ces vues personnelles glissées assez souvent par le grand critique au milieu d'appréciations plus exactes et mieux justifiées ? On est bien tenté de s'en tenir à cette dernière opinion quand on voit que son affirmation n'est accompagnée d'aucune preuve et qu'il néglige entièrement, dans la suite de son article sur Mme de Staël et Camille Jordan, cet aperçu qui serait, sauf comparaison, le plus nouveau et le plus original. — Voyez *Eloge de Camille Jordan*, par Ballanche, et *Lettre* par de Gérando, dans le vol. des *Discours au conseil des Cinq-Cents et à la Chambre des députés*, in-8°, éd. de 1826 ; *L'Abeille*, revue, 1821; *Revue des Deux-Mondes*, 1er mars 1868. JULES ARBOUX.

JORIS (David). Voyez *Antitrinitaires*.

JORNANDÈS, ou, d'après les plus anciens manuscrits, Jordanis, célèbre historien du sixième siècle, était Goth de nation. Son grand-père avait été notaire auprès du roi des Alains, Candace, et lui-même, « quoique illettré, avait exercé, avant sa conversion, les mêmes fonctions » (*De reb. Goth.*, 50) ; mais on ne sait pas à quelle cour. Plus tard, « il se convertit » à l'état monacal et devint ensuite évê-

que. C'est à ces données bien incomplètes et bien insuffisantes que se borne ce que nous savons de la vie de Jornandès. On ignore quel fut le siège qu'il occupa. Quelques historiens ont pensé à Ravenne ; mais comme aucun fait historique ne vient confirmer cette supposition, Selig Cassel (*Magyarische Alterthümer*, Berlin, 1848, p. 293 ss.), a proposé la ville de Crotone. Il cite à l'appui de son hypothèse la proximité des biens de Cassiodore, dont Jornandez connaissait l'administrateur ; car c'est de lui qu'il emprunta, pour trois jours seulement, l'histoire des Goths de cet auteur, et fait remarquer ensuite qu'un écrit du pape Vigile (Mansi, *Concil. Collect.*, IX, 60) mentionne un évêque de Crotone, portant le nom de Jordanis. Mais on ne sait rien de certain sur ce sujet. Les écrits de Jornandès qui nous sont parvenus, ne sont que des compilations. Ils sont dignes néanmoins de l'attention de l'historien, parce qu'ils remplacent des sources perdues aujourd'hui et parce que l'auteur ne se borne pas à rapporter les faits que d'autres ont racontés avant lui, mais s'applique à instruire le lecteur et à faire servir les leçons de l'histoire à la conversion de l'âme à Dieu (*De regn. success. ep. ad. Vigil.*). Orthodoxe convaincu, il combat les ariens. Admirateur du passé de sa nation, il raconte quelquefois son histoire au détriment de celle des autres peuples, et plein d'admiration pour la grandeur de Rome, il voit avec plaisir l'union définitive des Goths et de l'empire. — Cédant aux instances de Castalius, Jornandès résume, vers l'an 551 (*De reb. goth.*, cap. XIX) les douze livres de Cassiodore sur l'histoire des Goths (*Duodecim senatoris volumina de origine actibusque Getarum*). Après une esquisse cosmographique, il décrit les anciens sièges occupés par les Goths, la Bretagne, la Scandinavie et la Scythie et expose l'histoire de ce peuple jusqu'au règne de Domitien. Puis il donne la généalogie des Amales et le récit des luttes soutenues par les Gètes ou Goths contre les Gépides, les Vandales et les Huns, etc., et termine par les destinées de l'empire de Théodoric le Grand et les campagnes de Bélisaire. D'anciennes traditions et des chants héroïques sont mêlés à la narration, qui est tout entière empruntée à l'œuvre de Cassiodore (Henr. de Sybel, *De fontibus libri Jordanis de origine actuque Getarum Diss.* Berol., 1838 ; Waitz, *Götting. Gelehrt. Anz.*, 1839, p. 769 ; C. Schirren, *De ratione quæ inter Jordanem et Cassiodorum intercedat*, *Comment.*, Dorpati, 1858). Dans son autre ouvrage, Jornandès donne une rapide esquisse de l'histoire du monde (Jordani episcopi, *De origine mundi et actibus Romanorum cæterarumque gentium*, ou *De regnorum et temporum successione*). La préface nous enseigne que c'est pour répondre au désir exprimé par le pape Vigile d'apprendre à connaître les destinées du monde, que Jornandès a composé ce court aperçu de l'histoire universelle, qui prend son point de départ à la création du monde, et passe en revue l'histoire des Assyriens, des Mèdes, des Perses, d'Alexandre le Grand et de Rome jusqu'à la vingt-quatrième année de Justinien (551). Ces deux ouvrages, que Sigbert (*De script. eccl.*, 35) considère comme un seul tout, ont été souvent imprimés. Le premier, *editio princeps*, C. Peutinger, Aug. Vindelic., 1515, in-f°, avec

Paul Warnefrid; *ex recognit Bonav. Vulcanii*, Lugd. Bat., 1618, et Hugo Grotius, Amstel., 1655, in-8°. Avec les œuvres de Cassiodore : Fornerius, Paris, 1588, in-f°, et Garet, Rotomag., 1679, in-f°. Cette dernière édition a été reproduite dans Muratori, *Script. Rer. Ital.*, Mediol., 1723, in-f°, I, 189. Le deuxième écrit de Jornandès a été publié pour la première fois par Beatus Rhenanus, Basil., 1531, in-f°, et par Fr. Lindenbrog, Hamb., 1611, in-4°; cf. les collections des historiens romains et les bibliothèques des Pères. — Voyez J. Voss., *De histor. Lat.*, II, 20, p. 241; A. Fabricii, *Bibl. lat.*, III, 17, t. I, 660; t. III, 251; Kœpke, *Deutsche Forschung*, Berlin, 1859, p. 44; J. Jordan, *Jordanes Leben und Schriften*, Ansbach, 1843-4; Chr. F. Bæhr, *Gesch. der röm. Lit.*, IV, 2e éd., Carlsr., 1872, p. 249, et les traductions françaises de Drouet de Maupertuis, 1703, et de Savagner, 1849. EUG. STERN.

JOSABETH. Voyez *Joas*.

JOSAPHAT (Vallée de), lieu fictif, où le prophète Joël place la vision qu'il raconte (IV, 2 ss.), et que les uns ont cherché près de la mer Morte, au désert de Thécué, tandis que les autres, en plus grand nombre, appellent de ce nom l'étroit et profond vallon qui sépare la colline de Morija de la montagne des Oliviers et qui est arrosée par le Cédron.

JOSAPHAT [Yehosâphât; Ἰωσαφάτ], fils et successeur d'Aza, roi de Juda, dont le règne dura vingt-cinq ans, de 914 à 889 av. J.-C., et qui fut un des plus dignes héritiers de David (1 Rois XV, 24; cf. XII, 42). Il était pieux, sans toutefois abolir les sacrifices sur les hauts lieux, chassa les idolâtres du pays, essaya, mais sans succès, de rétablir la navigation à Ophir, et fit, de concert avec Achab, roi d'Israël, une guerre infructueuse aux Syriens, afin de reconquérir la forteresse de Ramoth dans le pays de Galaad. Plus tard Josaphat s'allia au roi d'Israël Joram, pour entreprendre une expédition contre les Moabites, qui avaient refusé de payer le tribut; grâce à l'appui qu'elles trouvèrent chez les Iduméens, les armées alliées purent remporter quelques avantages, mais sans pouvoir les poursuivre efficacement (2 Rois III). La relation postérieure du livre des Chroniques (2 Chr. XVII-XX) est plus flatteuse pour la mémoire de Josaphat; d'après elle il aurait fait disparaître complètement le culte des hauts lieux (XVII, 6; cf. XX, 33), montré une grande sollicitude pour l'instruction du peuple par les prêtres et les lévites (XVII, 7 ss.), exercé avec zèle la justice (XIX, 5 ss.), fortifié les villes (XVII, 12), établi des magasins de blé (XVII, 12), reçu les hommages des peuples voisins (XVII, 11), et Dieu l'aurait protégé d'une manière miraculeuse dans un combat contre les Syriens (XVIII, 30; cf. 1 Rois XXII, 32). De même une incursion des Moabites, des Ammonites et des Iduméens, au sud de Juda, aurait été arrêtée d'une manière miraculeuse (2 Chron. XX), grâce à l'intervention des prêtres.

JOSEPH (Yoséph, c'est-à-dire il *ajoute* ou il *enlève*, selon qu'on fait dériver le mot de Yasaph ou de 'Asaph; les deux étymologies sont justifiables, dans la première on songe à Joseph, dans la seconde à Rachel, dont l'opprobre cesse avec la naissance de son

fils), onzième fils de Jacob et premier-né de Rachel, favori de son père comme « fils de sa vieillesse », est le dernier des enfants de Jacob né en Mésopotamie avant son émigration. Les documents qui racontent l'histoire de Joseph doivent être ramenés, même d'après les auteurs les plus conservateurs (Delitzsch, *Commentar zur Genesis*), à trois traditions différentes. A partir du ch. XL de la Genèse, à part quelques fragments (XLVI, 8-27; XLVII, 7-11; L, 11. 12) qui sont dus à celui qui a donné la forme actuelle au récit, la narration présente un tout complet, dont les différentes parties se tiennent par une action continue; la langue est la même et l'emploi constant du mot Elôhîm indique une source élohistique. Les fragments cités ci-dessus et les ch. XLIX, 1; XXVIII-XXXIII appartiennent à la tradition la plus ancienne, tandis que les ch. XXXVII et XXXVIII donnent la double tradition. Les divergences toutefois sont peu sensibles et n'autorisent pas l'hypothèse de Tuch (*Genesis*), qui parle de contradictions insolubles, mais il était nécessaire de les signaler. Rappelons rapidement les faits les plus importants rapportés par la Genèse. L'affection que Jacob témoigne à son fils et l'arrogante fierté de celui-ci ont excité la jalousie de ses frères. Ils se débarrassent de lui, d'après une des versions, à l'incitation de Ruben, d'après l'autre à celle de Juda, en le vendant à des Madianites qui allaient de Galâad en Egypte. Arrivé dans le pays, il fut vendu comme esclave à Putiphar, chef des eunuques, dont la femme veut le séduire. Ayant résisté à sa tentation, Joseph est accusé par elle et jeté en prison. Là, il gagne rapidement la confiance du chef et est chargé de la garde des prisonniers et surtout de deux fonctionnaires de la cour (Gen. XXXVII, 25-27; XXXIX, 1; XL, 1 ss.). Ayant prouvé vis-à-vis d'eux son habileté à interpréter les songes, Joseph est recommandé par le grand échanson, rentré en faveur, au roi qu'inquiètent deux songes (la captivité de Joseph avait duré deux ans). Amené en présence du Pharaon, Joseph lui explique les songes que les prêtres n'avaient pu dévoiler, et est chargé lui-même d'exécuter les mesures qu'il a conseillées. A l'âge de trente ans (Gen. XLI, 46), le pauvre esclave israélite devient premier fonctionnaire de l'Etat et garde des sceaux, est admis dans la plus haute caste égyptienne et épouse la fille de Potiphéra, prêtre de On (Héliopolis); il s'appelle désormais « le Salut du monde » ou « le Soutien de la vie ». Les prédictions de Joseph se réalisèrent; pendant les années d'abondance, il accumule dans les greniers de l'Etat d'immenses provisions qu'il vendra plus tard, pendant les années de disette, aux Egyptiens et aux peuples voisins. La disette éclate; tout le monde environnant va s'approvisionner en Egypte, les fils de Jacob y viennent aussi, une première fois sans Benjamin (Gen. XLII). Suivent les scènes admirablement décrites de l'entrevue de Joseph avec ses frères, qu'il reconnaît immédiatement, les traitant durement, leur suscitant des difficultés toujours nouvelles, mais rejetant à la fin le masque dont il s'était couvert, par ce cri du cœur : « Je suis Joseph, mon père vit-il encore? » Après avoir, avec une touchante affection, calmé les appréhensions de ses frères, il les

invite, sur l'ordre du Pharaon, à venir, avec leur père, demeurer en Egypte. L'émigration a lieu, et toute la famille de Jacob va habiter au nord-est du pays, dans le territoire de Gosen (voir art. *Gosen*). Le narrateur raconte ensuite comment Joseph administra le pays pendant les années de disette, acquérant peu à peu l'argent, le bétail, les terres et finalement les habitants comme propriété du roi, à l'exception des prêtres qui étaient nourris aux frais de l'Etat. A partir de cette époque, les cultivateurs n'étaient plus que les paysans de la couronne, leurs terres étant des fiefs royaux et annuellement le cinquième de leurs revenus devait être versé dans les caisses de l'Etat (Gen. XLVII, 13-26). Le récit de la Genèse se termine par le voyage de Joseph pour ramener, conformément à sa promesse, le corps de Jacob en Chanaan. Il mourut à l'âge de cent dix ans (Gen. L); d'après Exode XIII, 19, et Josué XXIV, 32, son corps fut ramené plus tard par les Israélites et inhumé à Sichem. Peu de figures de l'Ancien Testament sont devenues aussi populaires que celle de Joseph. La cause en est, sans doute, à l'art infini et à la simplicité avec laquelle son histoire nous est racontée. Ce qui donne à cette narration un charme incomparable, c'est la vérité qu'elle respire, cette foi naïve et enfantine que Dieu tournera tout à bien, et surtout cette certitude rassurante que les fautes commises pourront être rachetées par une repentance sincère et oubliées par une affection véritable. La manière dont Joseph a reçu ses frères a choqué bien des critiques; nous y voyons au contraire un de ces traits véritablement humains dont l'Ecriture nous offre tant d'exemples, car le triomphe de l'affection fraternelle est d'autant plus grand, quand elle se manifeste après un moment de dureté. Cette histoire, et nous le disons avec une intime conviction, porte le cachet de la véracité. En en retranchant même ce que la critique y a trouvé de choquant, il reste de ce récit tant de faits et tant de sentiments si profondément vrais, qu'on ne saurait les rejeter. Au surplus la véracité de ces chapitres de la Genèse est corroborée par la connaissance profonde de la situation de l'Egypte d'alors. Ce qui y est raconté au sujet de la séparation des castes, de la répulsion contre les influences du dehors, de la position réciproque des bergers et des éleveurs, de la manière de traiter les cadavres, est confirmé par les historiens profanes (Diodore de Sicile, Hérodote et d'autres). Une seule difficulté subsiste, à savoir sous quel Pharaon Joseph a gouverné le pays. Les réponses à cette question sont nombreuses, mais aucune n'est définitive. Il nous semble qu'elle tient à la solution d'autres questions, à savoir sous quel Pharaon vécut Moïse (voir art. *Moïse*) et combien de temps dura le séjour des Israélites en Egypte. Si les quatre cent trente années de séjour indiquées par l'Exode (XII, 40), subsistent comme vérité historique, l'émigration de Jacob tombe à l'époque des Hycsos, ce qu'on a toujours assez généralement admis. — Sources : Eusèbe, *Chronicon*, éd. Aucher, Venise, 1818; Brugsch, *Hist. d'Egypte*, Leipzig, 1859; Ewald, *Gesch. des Volkes Israël*, I, 1864-68; Lepsius, *Die Chronologie der Ægypter*, Berlin, 1849, et *Kœnigsbuch der*

alten Ægypter, Berlin, 1858; Hitzig, *Geschichte des Volkes Israël*, Leipzig, 1869. EUG. SCHERDLIN.

JOSEPH, époux de Marie, mère de Jésus (Matth. I, 18). Il était fils de Jacob, petit-fils de Mathan, et appartenait à la tribu de Juda. On ignore le lieu de sa naissance, mais on sait qu'il demeurait à Nazareth et qu'il exerçait le métier de charpentier (τέκτων). On pense communément que Joseph était mort avant que Jésus commençât à prêcher; car l'Ecriture n'en parle plus après que lui et Marie eurent trouvé l'enfant Jésus dans le temple. La tradition juive en fait un rude soldat qui aurait rendu enceinte Marie pendant qu'elle était sa fiancée (*Hieros. schabb.*, ch. XIV; Origène, *Contra Cels.*, I, 32). D'après la légende chrétienne, Joseph n'aurait épousé Marie qu'à un âge très avancé (quatre-vingts ans, Augustin, *Consens. evang.*, 2, 1) et comme père de quatre fils et de deux filles (Origène, *Opp.*, III, 462; Epiphane, *Hæres.*, 51, 10; Nicéphore, *H. E.*, 1, 7; 2, 3), afin d'écarter toute idée de paternité vis-à-vis de l'enfant Jésus. La première femme de Joseph se serait appelée Salomé et aurait été apparentée à la famille de Jean-Baptiste. On célèbre sa fête le 19 mars, mais son culte ne se répandit qu'assez tard en Occident; on croit qu'il date de l'époque des croisades. — Voyez *AA. SS.*, III, p. 4 ss.; *Histor. Josephi fabri lignar.*, arab. ed. G. Wallin, 1722 (en latin dans Fabricius, *Pseudepigr.*, I, 309 ss.); A. M. Affaitati, *Histoire de Joseph*, en italien, Milan, 1716; Thilo, *Codex apocr.*, I, 374 ss.; J. F. Meyer, *Num Jos. tempore nativ. Chr. fuerit senex decrepitus*, Leipz., 1672, et, en général, les auteurs des *Vies de Jésus*.

JOSEPH D'ARIMATHIE (c'est-à-dire de Ramatha, et non de Rama comme le veulent quelques interprètes), disciple secret de Jésus, qui réclama son cadavre de Pilate, le fit embaumer selon la coutume juive (Jean XIX, 40; cf. Marc XVI, 1; Luc XXIV, 1) et ensevelir dans un sépulcre neuf qu'il possédait dans son jardin sur la colline du Calvaire (Matth. XXVII, 60; Marc XV, 43; Luc XXIII, 50; Jean XIX, 41; cf. Origène, *Contra Cels.*, 6, 29). Marc et Luc désignent Joseph sous le nom de βουλευτής, c'est-à-dire membre du sanhédrin à Jérusalem, plutôt que membre du conseil municipal de Ramatha (Erasme, Casaubon, Michaëlis) ou de celui de Jérusalem (Grotius), ou du collège sacerdotal (Lightfoot). Luc (XXIII, 51) nous dit qu'il ne consentit pas aux desseins de ceux qui condamnèrent Jésus à mort, ce qui indique sa présence lors du vote du sanhédrin. La tradition le range parmi les 70 disciples de Jésus et le fait voyager en Angleterre pour y prêcher l'Evangile et y apporter le vase (voyez *Gràal*) dont Jésus se servit lors de la célébration de la cène. — Voyez Assemani, *Bibl. orient.*, III, 1, 319 ss; Ittig, *Diss. de patr. apost.*, § 13, p. 21; Thiess, *Krit. Gommentar*, II, 134 ss.; Brœmel, *Diss. de Josepho Arimath.*, Viteb., 1683.

JOSEPH DE CALASANZIO, de Pétralta (Aragon) [1556-1648]. Issu d'une famille noble, après ses études de droit, il se sentit une vocation irrésistible pour le soulagement des misérables et il commença à se dévouer pour eux dans son pays natal. Venu à Rome en 1592, il

s'y occupa pendant vingt ans de l'instruction des enfants abandonnés, des pauvres et des malades. Il s'associa quelques personnes pieuses que Paul V réunit en congrégation simple et libre en 1617, avec les vœux simples et le droit de dresser des constitutions. En 1621, Grégoire XV fonda définitivement l'ordre sous les noms de clercs réguliers, pauvres de la Mère de Dieu et des écoles pieuses. Il furent appelés par le peuple scolopi en Italie et piaristes en Espagne.

JOSEPH (le Père), fils de Jean Leclerc du Tremblay qui fut successivement ambassadeur de France à Venise, chancelier du duc d'Alençon, président aux requêtes au parlement de Paris, et de Marie de Lafayette qui en se mariant avait abjuré le calvinisme, naquit à Paris le 4 novembre 1577. Il était destiné, en qualité d'aîné, à la carrière des armes ou à la diplomatie ; il fit, jeune encore, des voyages d'instruction en Italie et en Allemagne, assista au siège d'Amiens, fut attaché à l'ambassade française de Londres. Mais François Leclerc, sans tenir compte des répugnances de sa famille et surtout de sa mère, entra en religion et se fit recevoir à Orléans dans l'ordre de Saint-François le 2 février 1599 sous le nom qu'il a rendu célèbre de Père Joseph. Dès ses débuts on put voir qu'il avait plus de penchant pour la vie active que pour la retraite et la méditation. Il prêche avec succès dans plusieurs villes, réforme des maisons religieuses, en fonde de nouvelles dans l'ouest de la France, se met en rapport avec les princes et princesses de la famille royale. En 1611 il fit la connaissance de l'évêque de Luçon au prieuré des Roches. Richelieu et le Père capucin ne tardèrent pas à se lier d'étroite amitié : celui-ci qui était directeur de conscience d'Antoinette d'Orléans, qui s'employait pour réconcilier Condé avec le roi pour ramener la paix à la cour, rendit de nombreux services à son ami. Il le consola et l'exhorta dans la disgrâce après la mort de Concini, il contribua plus que personne à le faire rappeler en 1618 et à le rapprocher du favori du roi, de Luynes. Les affaires et les intrigues politiques n'empêchent pas le Père Joseph de poursuivre des projets de réforme, ni de s'occuper activement de la conversion des huguenots. Envoyé à Rome en 1616 il entretient le pape Paul V de ses grands desseins, des moyens de relever l'Eglise de France et de ramener les calvinistes. Secondée par les circonstances, son ambition ne s'arrêta pas là ; il veut envoyer des missions dans le Levant et appeler au besoin l'Europe sous les armes pour combattre les infidèles. Paul V lui promet son appui. A la mort d'Achmet le moment semblait propice. Joseph fonde une milice chrétienne qui devait compter, pour commencer, cinquante mille chevaliers et se décide à reprendre la guerre sainte ; il exhorte la chrétienté en prose et en vers, il consacre solennellement dans la cathédrale de Nevers, en qualité de délégué du pape, la milice et lui fait prêter serment. La guerre sainte, comme on sait, ne se fit pas ; mais le nouveau Pierre l'Ermite ne perdit pas courage : il continua de prêcher, de recruter des croisés et, en attendant que l'Europe se mît en branle, il envoya des capucins pour préparer les voies, en Grèce, dans les îles de la Méditerranée, en Arménie, en Palestine et

dans le nord de l'Afrique. Ces missionnaires, qui étaient nombreux, rendirent des services signalés à la France et à leur chef qui connut par leurs rapports la situation exacte des pays de l'Orient et qui forma ainsi des agents diplomatiques habiles et expérimentés. Dans l'intervalle, Richelieu avait repris sa place dans les conseils du roi. Le Père Joseph l'aida de son influence, et s'il n'a pas contribué, comme on l'a prétendu, à lui faire obtenir le chapeau de cardinal, il fit du moins tout ce qu'il put pour lui assurer la place de premier ministre. Le chapitre d'Orléans l'envoie auprès d'Urbain VIII qui l'accueille avec les plus grands égards; après s'être acquitté à Rome de la mission que son ordre lui avait confiée, il refuse les dignités qu'on voulait lui conférer et se voue aux affaires de l'Etat. De retour en France il travaille avec Richelieu dont il devient en peu de temps le collaborateur le plus actif et le conseiller le plus écouté. Il prend part aux négociations de la paix de Monçon (1626), il révèle au cardinal le complot d'Ornano. En 1627 nous le trouvons devant La Rochelle, où il remplit les fonctions d'aumônier; mais tout en prêchant, en confessant, en visitant les hôpitaux, il trouve des loisirs pour conférer avec les espions, pour suivre sinon diriger les travaux du siège. Après la prise de la Rochelle, il consacre l'hôtel de Rohan et le transforme en couvent de capucins. L'année suivante il accompagne le roi et Richelieu en Italie, franchit bravement à cheval le pas de Suze, négocie avec le duc de Mantoue, puis revient en France, assiste au siège de Privas et, la paix d'Alais étant signée, il ordonne de démolir les temples construits en contravention de l'Edit de Nantes et de renvoyer de France les ministres étrangers. La diète de Ratisbonne venait de s'ouvrir. Brulart de Léon était chargé d'y représenter Louis XIII; le Père Joseph, en raison de la confiance toute particulière que le roi avait en lui, fut appelé à seconder Brulart et à « faire connaître les intentions sincères » du gouvernement français. On a prétendu que le moine-diplomate « imbu des maximes de la politique la plus raffinée, s'est uniquement appliqué à surprendre les princes d'Allemagne et qu'il a méprisé toutes les règles de la bienséance et de l'honnêteté. » C'est trop dire. Joseph qui connaissait à ce moment les négociations poursuivies avec Gustave-Adolphe, n'a rien fait ou rien pu faire pour séparer les électeurs protestants de l'empereur; les membres de la Ligue, bien avant son arrivée, étaient résolus à exiger le renvoi de Wallenstein. Sur un point seulement sa conduite prête à la critique et au blâme. Ses pouvoirs et ceux de Brûlart étaient nettement définis; ils se bornaient aux affaires d'Italie pour lesquelles seules ils étaient autorisés à traiter avec l'empereur. Joseph, qui voulait à tout prix obtenir une trêve dans l'intérêt de nos armées compromises à Casal, voyant que Ferdinand ne se déciderait à suspendre les hostilités que si Louis XIII s'engageait à ne pas soutenir les ennemis de l'empire, prit hardiment son parti et signa la paix du 13 octobre 1630 sans promettre toutefois en termes positifs qu'elle serait ratifiée par son souverain. La maladie du roi, les intrigues des deux reines, les anxiétés de Richelieu menacé de perdre le pouvoir d'un instant à

l'autre ont-elles arrêté l'envoi de nouvelles instructions ou Joseph s'est-il hâté de conclure avant la chute du premier ministre, au risque d'être démenti et de tomber en disgrâce? Il est difficile de répondre à cette question. Ce qui est certain, c'est que le cardinal fut très irrité : « De Léon et le capucin, dit-il à Contarini, se sont laissé tromper par ces princes électeurs ; ils ne devaient traiter que des choses d'Italie... et en outre d'un traité ils ont fait une alliance entre nous et l'empereur, alliance honteuse, préjudiciable et fâcheuse pour tous nos amis. Je veux me retirer dans un cloître et me libérer de ces continuels soucis qui pour moi sont autant de peines de mort. » Fort heureusement il ne se retira pas dans un cloître ; il trouva plus simple d'y faire entrer Joseph et de désavouer ses agents qui, en somme, l'avaient trop bien servi. La pénitence du Père Joseph ne dura guère ; le cardinal, peu de temps après, lui assigne une pièce à coté de son appartement au Louvre, à Fontainebleau, dans toutes les résidences royales ; Louis XIII lui accorde un traitement ainsi qu'à ses quatre secrétaires, et c'est à partir de cette époque qu'il devient un personnage dans l'Etat et qu'il fait grande figure.

Il a des laquais insolens
Qui jurent comme ceux des gens,
Il a suivant et secrétaire,
Il a carrosse, il a litière.

Il se peut après tout que le capucin parvenu ait donné à rire, mais il faut reconnaître qu'il avait mérité sa haute situation par ses services et par ses talents et qu'il justifiait la confiance du cardinal par son ardeur au travail et par son esprit et son caractère énergiques ; occupé dans la journée à recevoir en audience les ambassadeurs étrangers, à revoir des dépêches ou à en dicter, il passait ses soirées avec Richelieu. C'est dans ces conversations intimes avec le tout-puissant ministre que se discutaient les grandes questions de la politique extérieure. Le Père Joseph avait au sujet des dangers qui menaçaient l'Europe des idées bien arrêtées : il dit, dès 1629, « qu'il est évident à tout homme de bon sens que la chrétienté est travaillée par deux factions redoutables : l'une est celle des protestants qui combattent la religion, l'autre est celle de la maison d'Autriche qui opprime la liberté. » Pas plus que le cardinal il ne voulait abandonner à d'autres le soin de défendre l'Eglise catholique, mais tout en recommandant aux agents français de « faire tout ce qu'il se pourra au monde en sa faveur, tant pour Dieu que pour Sa Majesté, » il était d'avis de rechercher surtout l'alliance des ennemis des Habsbourg sans se soucier de leur religion. Il n'est guère facile, même en étudiant les correspondances diplomatiques du temps, de faire la part au Père Joseph dans les négociations qui décidèrent Gustave-Adolphe à intervenir en Allemagne, les Etats du sud à signer l'union de Heilbronn, le duc Bernard de Saxe-Weimar à se mettre au service de la France. On se tromperait assurément en lui attribuant l'initiative des graves résolutions que le gouvernement dut prendre de 1630 à 1638 et peut-être

même en le représentant comme un second-premier ministre ; les contemporains ont exagéré son influence parce qu'elle était occulte et son importance dans l'Etat parce qu'elle contrastait avec l'habit modeste du capucin. Mais les papiers d'Etat publiés par M. Avenel, les rapports des agents d'Allemagne chargés de traiter avec Richelieu, la correspondance de Grotius, ministre de Suède à Paris, suffisent à établir sinon qu'il a été *fabro e propositore di tutte le negotiationi d'Alamagna e del Norte*, comme dit Siri, du moins qu'il était tenu au courant des affaires les plus secrètes et qu'il connaissait mieux que personne les desseins du cardinal. Il envoya des instructions à Charnacé, ambassadeur de France auprès de Gustave-Adolphe, à de l'Isle, Lagrange aux Ormes, Saint-Etienne, chargés d'affaires auprès des princes protestants et des villes d'Allemagne ; après la mort du roi de Suède, quand la cause luthérienne sembla perdue, que les électeurs de Saxe et de Brandebourg se disposaient à se rallier à l'empereur, ce fut son cousin, le marquis de Feuquières, qui entreprit sous sa direction et à sa recommandation une campagne diplomatique couronnée de succès. Les députés des alliés de la France, les représentants des puissances étrangères étaient reçus par « l'Eminence grise » ; les princes allemands eux-mêmes, quand ils venaient à Paris pour réclamer des subsides ou pour signer un traité, se voyaient obligés d'écouter les observations du Père Joseph et d'en tenir compte. Grotius, Bernard de Saxe-Weimar et d'autres se plaignent de son arrogance et de son indiscrétion ; un agent de la confédération de la Haute-Allemagne raconte à la date de 1633 une longue conversation qu'il eut avec le cardinal et son *alter ego*. Ce dernier, laissant au ministre le soin d'exposer les raisons qui empêchent la France de faire la guerre aux catholiques allemands, parle en faveur de la tolérance religieuse, déclare que l'autorité du souverain sur les consciences est nulle, que la doctrine politique, *ejus religio cujus regio*, vient du diable, et que Dieu seul opérant par le saint Esprit peut amener la conversion des âmes. Il se rappelle et il rappelle fort à propos à son interlocuteur qu'il est moine, car à l'entendre plaider la cause de la liberté des croyances, on aurait pu aisément l'oublier. En général Joseph, qui n'avait pas de responsabilité à encourir, était porté aux actes décisifs et proposait à Richelieu les voies les plus courtes pour arriver au but ; s'il n'eût tenu qu'à lui l'Espagne eût été expulsée dès 1636 de l'Italie par les efforts réunis du pape Urbain VIII, du duc de Modène et de la France ; c'est sur ses instances que Louis XIII résolut d'appuyer, en 1638, la révolte des Portugais et engagea les mécontents à s'entendre et à proclamer roi le duc de Bragance ; on prétend même qu'il fomenta les troubles en Ecosse pour détourner l'attention de l'Angleterre des affaires du continent. Dans les heures difficiles, il déploya autant de fermeté de caractère qu'il avait de hardiesse d'esprit. « Ne s'étonnant pas aisément, ne manquant jamais de remèdes aux maux », il sut relever plus d'une fois, après Noerdlingen et après la prise de Corbie, pour ne citer que deux exemples, le courage abattu de Richelieu et lui faire reprendre

confiance en lui-même et dans l'œuvre qu'ils poursuivaient ensemble. Avec les années, le Père Joseph s'était rendu indispensable au cardinal qui avait recours à tout instant à ses conseils et à son expérience. On raconte qu'à son lit de mort Richelieu le consola, essaya de le ranimer en lui criant : « Courage, Père Joseph, Brisach est à nous ! » qu'après avoir perdu cet aide fidèle et habile, il se sentit abandonné et crut que tout allait lui manquer (18 décembre 1638). Les honneurs n'étaient pas ce que Joseph recherchait avant tout ; il avait renoncé à ses dignités ecclésiastiques, il avait refusé des charges qui lui étaient offertes ; cependant il paraîtrait, d'après les correspondances de la cour de France avec ses ambassadeurs à Rome, qu'il désirait le chapeau de cardinal. Richelieu engagea, dès 1635, pour satisfaire son ami, des négociations avec le saint-siège, qui fit la sourde oreille. En 1636, il ordonne à Noailles d'insister auprès d'Urbain VIII. Deux ans après il est encore question d'une candidature qui déplaisait fort à la cour de Rome ; enfin, lors de la maladie du capucin, le gouvernement envoie des lettres de révocation pour ne pas perdre son droit de présentation. Le Père Joseph, quoique dans les derniers temps la politique eût été son unique passion, méritait plus que bien d'autres la distinction que la France sollicitait pour lui. Après avoir consacré une partie de sa vie à convertir, à réformer les couvents, à tenter de relever l'Eglise de France, il employa les loisirs que lui laissaient les affaires publiques à ramener les esprits égarés, à examiner et à dénoncer les doctrines suspectes, à faire la police dans l'intérêt de l'orthodoxie catholique. Ce fut lui qui, à la grande joie du pape, décida, après de longues conférences, Richer à rétracter les hérésies contenues dans son livre *De ecclesiasticâ et politicâ potestate*, qui fit arrêter l'abbé de Saint-Cyran parce qu'il s'obstinait à « publier plusieurs opinions nouvelles d'une dangereuse conséquence. » « Sentinelle vigilante » de l'Eglise, il surveilla la secte des *Illuminés*, qui s'était répandue dans les couvents de Montdidier, Noyon et autres villes du Nord ; après avoir acquis la certitude qu'ils faisaient bande à part, qu'ils méprisaient tous les religieux et prêtres, et qu'ils recommandaient la lecture de Tauler, sainte Catherine de Sienne, Jean de la Croix, il les fit emprisonner et condamner. — Voir : *Papiers d'Etat du cardinal de Richelieu*, documents inédits sur l'histoire de France ; *Mémoires d'Etat tirés des Papiers de François du Tremblay*, n°s 3754-3757 du fonds français ; Bibliothèque nationale ; abbé Richard, *Histoire du R. P. Joseph Leclerc du Tremblay, capucin...*, 1702 ; *Le véritable Père Joseph et Réponse* ; Marius Topin, *Louis XIII et Richelieu*, Paris, 1876 ; *Grotii Epistolæ* ; Parmentier, *De Patre Josepho...*, Paris, 1877, O. Heyne, *Der Kurfürstentag zu Regensburg*, Berlin, 1866 ; Ranke, *Mémoire lu à l'Académie des Sciences morales et politiques de Paris*, sur les papiers d'Etat attribués à Joseph, *Französische Geschichte*, t. V ; G. Hanotaux, *Sur la prétendue découverte d'un supplément aux mémoires de Richelieu* (Papiers d'Etat du père Joseph), *Revue historique*, VII, 2 ; Fagniez, *Sur Joseph et les papiers d'Etat*, *Revue critique*, 1879,

travail que nous regrettons bien de n'avoir pu consulter avant de rédiger cet article. G. Leser.

JOSEPH II, empereur d'Autriche, fils aîné de François-Etienne de Lorraine et de Marie-Thérèse de Habsbourg, né à Vienne le 13 mars 1741, fut élu roi des Romains après la paix d'Hubertsbourg le 27 mars 1764, et couronné le 27 avril de la même année à Francfort (cérémonie merveilleusement décrite par Gœthe dans *Poésie et Vérité*). Le 18 août 1765 il hérita nominalement par la mort de son père de la dignité impériale, mais ne devint en réalité que le respectueux et dévoué collaborateur de Marie-Thérèse qui garda pour elle toute la puissance effective et ne lui permit de s'occuper que de l'armée. Le système formaliste qui présida à l'éducation de Joseph, la conscience précoce de son isolement moral, la nécessité où il se trouva dans des circonstances graves de ne prendre conseil que de lui-même, suscitèrent chez lui ces dispositions altières, inquiètes, ombrageuses qui caractérisèrent plus tard son activité comme souverain et nuisirent à ses plus heureuses réformes. Ni les leçons superficielles qu'il reçut de son précepteur ordinaire le jésuite Bittermann, ni les lourdes et indigestes conférences du chancelier Bartenstein sur l'histoire et le droit politique ne purent fournir une nourriture suffisante à son esprit ouvert, ardent de connaître, impatient de tout frein et de toute tradition ; aussi le jeune prince suppléa-t-il au vide de l'enseignement officiel par des lectures privées entreprises sans méthode aucune dans toutes les directions et puisa-t-il de préférence ses matériaux dans *l'Encyclopedie*. Pour tromper l'étroite tutelle sous laquelle le tenait sa mère, il jetait sur le papier l'esquisse de ses futures innovations, entreprenait pour compléter son instruction des voyages à l'étranger sous le nom de comte de Falkenstein, parcourait incognito également les diverses provinces de son empire afin d'examiner de ses propres yeux leurs ressources et les abus qui paralysaient leur développement, gagnait dans les Pays-Bas ses futurs sujets par sa cordiale simplicité (1776) arrêtait en Bohême et en Moravie une effroyable disette par l'abondance et la rapidité des secours (1770). Son héros pendant toute cette période ne fut autre que le grand rival de Marie-Thérèse, Frédéric II qui réalisait avec son froid bon sens cet état moderne qui ne flotta jamais que comme un decevant mirage devant les regards de l'impétueux et chimérique descendant des Habsbourg (entrevues de Neisse et de Mæhrisch-Neustadt 25 août 1769, 3 septembre 1770). Au contraire ses rapports avec l'impératrice mère dont la dévotion croissait avec l'âge souffrirent d'une tension toujours plus marquée bien, qu'il ne s'appelât jamais que son fils très obéissant et se résignât pour lui plaire à une fréquentation modérée il est vrai de la messe et du confessional. Les seules mesures dont Joseph puisse revendiquer la responsabilité pendant ces quinze années, sont le premier partage de la Pologne (1772) et la guerre pour la succession de Bavière (1777). — « Un nouvel ordre des choses commence » s'écria le philosophe de Sans-Souci lorsqu'il apprit la mort de son ancienne ennemie (29 novembre

1780). Par la multiplicité de ses réformes aussi bien que par la hâte fiévreuse avec laquelle il présida à leur exécution, le nouveau souverain sembla en effet n'avoir d'autre souci que de réparer le temps perdu et de répandre des torrents de lumière à la fois dans tous les ressorts de l'administration et tous les districts de l'Empire. Au système de la bigarrure provinciale et des privilèges allait succéder celui de la centralisation égalitaire, au despotisme ultramontain et féodal des Ferdinand et des Léopold celui d'un absolutisme plus éclairé dans ses visées dernières mais tout aussi étroit dans ses méthodes et brutal dans ses procédés. « Marie-Thérèse s'était inspirée d'un esprit de paix et de sagesse et avait apporté une prudente lenteur dans l'accomplissement de ses réformes, après elle vint un gouvernement révolutionnaire qui bouleversa de fond en comble le vieil édifice, choisit pour les violentes expériences du rationalisme une matière dure et tenace entre toutes et provoqua une irritation générale dont les funestes conséquences se prolongèrent bien après la mort du principal acteur. Joseph II surgit comme un étranger dans la patriarcale dynastie des Habsbourg. Possédé de l'humeur instable et turbulente qui caractérisa les princes de Lorraine, totalement dépourvu de l'amour pour le *statu quo* et de l'opiniâtre lenteur propres à ses ancêtres maternels, rempli de haine contre le clergé et la noblesse, les deux piliers sur lesquels reposait la monarchie, il se trouva transplanté sur un sol dont tous les éléments lui étaient hostiles, sur lequel sa famille, son entourage, ses serviteurs lui refusèrent l'obéissance et où il ne put se confier à nul autre qu'à lui-même » (Hæusser). — Dans aucun domaine peut-être l'intervention impériale n'était aussi justifiée que dans celui de l'Eglise mais dans aucun autre également elle n'amena des complications aussi dangereuses par l'esprit de radicalisme tout au moins prématuré dans lequel furent conçues les réformes et les fréquentes maladresses qui en ternirent l'exécution. La monarchie des Habsbourg était devenue depuis la guerre de Trente ans un fief du saint-siège : victimes d'une législation intolérante, les évangéliques n'avaient pu bénéficier des garanties accordées dans le reste de l'Allemagne à leurs coreligionnaires par le traité de Westphalie ; la noblesse continuait à recevoir son éducation dans les collèges des jésuites malgré la suppression nominale de l'ordre ; le peuple plongé dans une complète ignorance avait perdu tout ressort moral sous un joug deux fois séculaire. La religion pour toutes les classes de la société, depuis les membres de la famille impériale jusqu'aux paysans des campagnes les plus reculées, consistait dans la croyance aux miracles romains, le culte des reliques, les pèlerinages, une soumission absolue à l'Eglise attestée par d'abondantes aumônes. Joseph, pour faire entrer ses sujets dans le courant moderne, n'imagina pas de moyen plus efficace que de les soustraire à la tutelle du saint-siège, non qu'il ait jamais eu la velléité de passer au protestantisme, mais il lui parut avantageux de suivre l'exemple d'Henri VIII, de se proclamer de sa propre autorité le chef suprême de l'Eglise autrichienne et d'y introduire les mêmes principes de centralisation niveleuse qui présidaient à

l'administration civile. Le plus habile politique que possédât à cette époque la cour de Vienne, le prince de Kaunitz, encouragea son maître dans ses desseins antihiérarchiques; les mémorandums juridiques furent rédigés par Godefroy van Swieten. Le joug romain était devenu si insupportable et la nécessité d'une régénération nationale se faisait si vivement sentir que plusieurs prélats lui donnèrent leur concours et tinrent à honneur de présenter le catholicisme sous une forme plus élevée que celle à laquelle l'avaient réduit les jésuites : le principal collaborateur de van Swieten, l'abbé Rautenstrauch, les archevêques ou évêques de Prague, Graz, Salzbourg, Königingratz, etc. Le 4 mai 1781 furent rayées de tous les recueils ecclésiastiques, comme attentatoires à l'autorité impériale et uniquement propres à nourrir le fanatisme, les bulles *In Cœna Domini* et *Unigenitus*; le placet fut exigé avant leur publication dans la monarchie des Habsbourg pour les brefs et ordonnances du saint-siège, la nonciature dépouillée de son pouvoir de juridiction, les évêques investis des droits qu'avait exercé jusqu'alors la curie en matière de recours, d'absolution et de dispense matrimoniale, mais obligés en revanche de prêter serment, lors de leur installation, devant un commissaire impérial. — A ces mesures, dont aucun homme d'Etat ne pouvait contester la légitimité, succéda une suppression de couvents accomplie sur une très vaste échelle (sept cents, de 1782 à 1789). Leurs revenus furent affectés à la création d'établissements d'instruction et de bienfaisance placés sous une direction laïque, les séminaires épiscopaux furent également soumis à l'inspection ministérielle pour qu'il se formât dans leur sein un clergé franchement national. Le nombre des moines, dans le même laps de temps, s'abaissa de soixante-trois mille à dix-sept mille; ceux qui appartenaient aux ordres mendiants furent replacés, au grand déplaisir de Rome, sous la surveillance épiscopale. Peut-être cette immense sécularisation, dont on ne peut qu'approuver l'idée mère, aurait-elle suscité une opposition moins ardente et porté des fruits plus durables si, accomplie avec moins de précipitation, elle avait évité toute apparence de surprise brutale. De la défense, l'empereur fut bientôt entraîné à passer à l'agression et à s'immiscer dans tous les détails de l'administration ecclésiastique : ordonnances pour le culte, confection de nouveaux recueils liturgiques, adoption de bibles et de cantiques en langue allemande, mode de sépulture (les cadavres étaient jetés entièrement nus dans la chaux vive), destruction d'images de saints et abolition de lieux de pèlerinage. L'irritation provoquée dans le peuple par ces décrets vexatoires et cette perturbation de ses habitudes les plus chères, habilement entretenue par le clergé, fut portée au comble par une des mesures les plus équitables de Joseph II, l'édit de tolérance du 30 juin 1781 (voir *Encyclopédie*, IV, 266-267). Les israélites eux-mêmes bénéficièrent de la législation nouvelle et furent admis aux emplois publics, à la condition toutefois de prendre des noms allemands et de mener une vie sédentaire. L'admiration mêlée d'étonnement que cette politique inouïe de la part d'un Habsbourg suscita

chez les libres penseurs ne fut égalée que par la terreur et le courroux du parti rétrograde. L'archevêque de Vienne Migazzi, qui s'était mis à sa tête, multiplia vainement les supplications et les anathèmes. Pie VI réussit tout aussi peu à détourner les périls qui s'accumulaient sur l'Eglise par le moyen de congrégations de cardinaux, de publications de jeûnes, de distributions d'indulgences. A une longue correspondance où il tint un langage tour à tour irrité et paternel, sans produire dans l'un comme dans l'autre cas la moindre impression. Joseph se contenta de répondre que ces mesures ne touchaient en rien au dogme et ne visaient que cette administration intérieure pour laquelle la curie se reconnaissait elle-même incompétente.—Le pape, lorsqu'il fut à bout d'arguments, se décida à prendre en personne la route de Vienne et à essayer sur son impérial contradicteur les séductions de ce commerce que ses familiers déclaraient irrésistible. C'était la contre-partie de la visite qu'Henri IV avait rendue à Grégoire VII à Canossa, et pendant plusieurs siècles on en chercherait vainement un second exemple. Inflexible dans ses résolutions, le fils de Marie-Thérèse reçut avec une froide politesse l'auguste vieillard (27 février 1782), lui fit faire par ses chambellans les honneurs de sa capitale, empêcha les évêques autrichiens d'entrer avec lui en relations suivies, renvoya pour toutes les négociations diplomatiques aux conférences qui se tenaient entre Kaunitz et le nonce et aborda incidemment dans une seule visite la question ecclésiastique pour octroyer des concessions de pure forme limitées à des points secondaires. La démarche manquée de Pie VI a été très heureusement caractérisée sur l'heure même dans un bon mot qui circula dans la bourgeoisie viennoise : « Le pape a lu à Vienne une messe, mais sans *Credo* pour l'empereur et sans *Gloria* pour lui-même. » En 1786, Joseph II réussit à faire adopter ses vues par les princes-évêques du Rhin et remporta sur la curie la victoire d'Ems, mais par son humeur inquiète il en diminua aussitôt les résultats par de mesquines compétitions territoriales avec les évêques de Bamberg, de Salzbourg, de Passau auxquels il prétendait ravir leurs paroisses autrichiennes. En dépit de toutes les modifications et de toutes les vicissitudes ses principes ecclésiastiques ne s'en sont pas moins perpétués jusqu'à nos jours et fleurissent sous le nom de joséphisme dans la bourgeoisie des villes et le bas clergé autrichien. — Les innovations de l'empereur dans la sphère civile se distinguèrent par la même générosité théorique, mais aussi par la même maladresse hâtive dans l'exécution. Peut-être par l'abolition du servage et une meilleure répartition de l'impôt, Joseph prévint-il une révolution sociale qu'auraient favorisée les événements de 1789 sur les bords du Danube, mais ses réformes judiciaires comme sa législation en matière de presse, malgré des parties excellentes, auraient gagné à être plus mûries dans leur ensemble. Beaucoup de changements auraient été plus aisément acceptés s'ils n'avaient pas fait partie d'un système de centralisation excessive ou s'ils n'avaient pas heurté aussi violemment les mœurs et les traditions locales. Pourquoi,

pour ne citer qu'un seul exemple, forcer les Magyars à maudire leur monarque dans l'idiome germanique, après l'héroïque dévouement dont ils avaient fait preuve pour Marie-Thérèse, en langue latine ? La Hongrie ne fut pas la seule province dont les comitats recoururent aux armes pour la défense de leurs libertés menacées. En Galicie et en Transylvanie l'affranchissement des paysans eut pour effets immédiats le massacre des gentilshommes et l'organisation d'une formidable jacquerie. La noblesse allemande, depuis qu'elle avait été soumise au droit commun, ne cachait pas sa profonde irritation. En Bohême, les Etats réclamèrent la tenue régulière des Diètes et refusèrent à leur souverain le couronnement dans une autre ville que Prague par ce motif caractéristique : « Le roi doit se rendre où se trouve la couronne et non la couronne où se trouve le roi. » En Belgique enfin, où Joseph II sous prétexte d'égalité avait supprimé la lettre de joyeux avènement et les autres franchises municipales respectées par Charles-Quint, où, pour réaliser plus sûrement ses réformes religieuses et extirper des esprits tout levain de jésuitisme, il avait forcé les prêtres à recevoir leur éducation dans les collèges nouvellement fondés de Louvain et de Luxembourg (1786), l'archevêque de Malines s'allia pour la sauvegarde de l'indépendance nationale avec les chefs du radicalisme et les Etats de Brabant refusèrent l'impôt (25 avril 1787). Les gouverneurs comme les généraux envoyés par la cour de Vienne subirent partout des échecs et le fier Habsbourg se vit obligé de suspendre en Hongrie l'exécution de ses décrets, sauf l'édit de tolérance (28 janvier 1790) et de recourir pour la pacification des Pays-Bas aux bons offices de Pie VI. Sa santé ne résista pas à la ruine de l'édifice qu'il avait élevé avec tant de passion et au prix de si pénibles labeurs. Une fièvre qu'il avait contractée dans sa malheureuse campagne contre les Turcs (1788) l'emporta à Vienne le 20 février 1790 à l'âge de quarante-neuf ans. « Bruxelles m'a donné le coup de mort », se serait-il écrié à sa dernière heure. Il aurait dit également en apprenant de nouvelles réclamations des Tchèques : « Je leur accorderai tout ce qu'ils me demandent pourvu qu'ils me laissent descendre en paix dans la tombe », et aurait résumé son œuvre par ces mélancoliques paroles : « Toutes mes entreprises ont échoué malgré la droiture de mes intentions. » — La postérité malgré ses erreurs a rendu justice à la noblesse de ses desseins, et son neveu François II, sur la statue qu'il lui a érigée dans une des cours de la Burg (1807) a fait graver cette inscription : *Josepho II qui saluti publicæ vixit non diu sed totus.* Le portrait du monarque réformateur a été tracé avec autant de finesse que d'exactitude par M. de Sybel : « Joseph se lança dans sa tâche grandiose avec l'ardeur d'une volonté comprimée depuis quinze ans. On ne pouvait lui refuser ni des connaissances variées, ni une intelligence pénétrante, ni un désir de savoir qui s'étendait à tout domaine et bravait toute limite. Simple dans sa vie privée, doux et bienveillant dans ses rapports personnels, sincèrement désireux d'abolir pour ses sujets la tyrannie du privilège,

il n'en manquait pas moins dans son zèle réformateur de calme et de persévérance et se montrait aussi impétueux dans la conception d'un projet qu'inconstant dans son exécution. » « Dans toute sa manière de voir et de sentir, » disait de lui en 1780 un juge aussi sévère que capable, « dans ses plans comme dans sa conversation se révèle un esprit actif, entreprenant, tout rempli d'imaginations gigantesques ; mais je crois ses idées mal digérées, et il n'atteindra jamais son but quand il devra recourir à d'autres moyens qu'à la violence. Je le tiens pour tout ce qu'il vous plaira excepté pour un grand politique ; comme il ne possède ni réflexion ni sang-froid et se porte chaque instant à lui-même des coups sensibles, on ne pourra jamais le ranger que dans la classe des demi-génies. » En fait, Joseph n'avait aucune notion de la puissance du temps, du droit, de la tradition et se précipita tête baissée avec ses projets de réforme dans des complications inextricables. Il aurait voulu rendre ses peuples libres, instruits, heureux d'un seul coup, en vertu de son impériale volonté et en dépit de tous les obstacles, sans considérer qu'on ne peut imposer à aucun peuple la liberté, mais simplement le préparer à la recevoir, qu'on ne peut ni lui inculquer la culture en un seul jour ni lui octroyer le bonheur contre son gré. En cela, il se montra le vrai fils de son époque qui, toute imbue de maximes utilitaires et rationalistes, manqua absolument de sens historique et imposa sous forme catégorique avec un despotisme radical ses préceptes de libéralisme, de tolérance et d'humanité. L'absolutisme éclairé fut l'idéal du dix-huitième siècle aussi bien que de Joseph II : aussi comprendra-t-on que pour la caractéristique de ce monarque s'unissent dans un indissoluble mélange le philanthrope ardent et sincère, l'autocrate fantasque et l'ambitieux conquérant. — Sources : Walch, *Histoire religieuse contemporaine*, IX ; Schlosser, *Histoire du XVIIIe siècle*, 5e éd., Heidelberg, 1864-1866 ; Gross Hoffinger, *Histoire de la vie et du gouvernement de Joseph II*, Stuttgard, 1835-37 ; Helfert, *Les droits et la constitution des acatholiques en Autriche*, Vienne, 1827 ; Meynert, *L'empereur Joseph II*, Vienne, 1862 ; Brunner, *Les serviteurs théologiques de Joseph II*, Vienne, 1868 ; *Correspondances intimes de l'empereur Joseph II avec Cobentzel et Kaunitz*, Mayence, 1871 ; Arneth, *Marie-Thérèse et Joseph II*, Vienne, 1867 ; *Joseph II et Catherine de Russie*, leur correspondance, Vienne, 1869 ; *Joseph II et Léopold de Toscane*, leur correspondance, 1871 ; Beer, *Joseph II, Léopold II et Kaunitz*, leur correspondance, Vienne, 1873 ; Friedberg, *Les limites de l'Eglise et de l'Etat*, 1872 ; Ranke, *Les puissances germaniques et la ligue des princes*, Leipzig, 1871 ; Schmidt, *L'empereur Joseph II*, Berlin, 1875 ; Sybel, *Dictionnaire politique de Bluntschli* ; Saint-Priest, *Histoire de la chute des jésuites*, Paris, 1844. E. Strœhlin.

JOSÈPHE (Flavius), historien juif, naquit à Jérusalem la première année du règne de Caligula, qui commença le 16 mars 37 après J.-C. Nous savons d'autre part, que lorsqu'il termina son ouvrage intitulé les *Antiquités judaïques*, il était dans sa cinquante-sixième année, et que Domitien était dans la treizième année de son règne. Or, celle-ci

commençait le 13 septembre 93. Josèphe est donc né après le 13 septembre 37 et avant le 16 mars 38. Nous ne connaissons sa vie que par le récit qu'il nous en a laissé dans son *Autobiographie* et par les détails épars de son *Histoire de la Guerre des Juifs*. Recueillons d'abord ce témoignage qu'il se rend à lui-même. Il nous raconte qu'il était de race sacerdotale et d'une famille très estimée. Une de ses ancêtres maternelles aurait été fille de Jonathan, le premier grand prêtre macchabéen (*Vita*, § 1, *De B. J.*: préface, § 1). A quatorze ans, il possédait, dit-il, si complètement la science rabbinique, que les prêtres et les principaux personnages de la ville venaient l'interroger et se faisaient instruire par lui. Il affirme ensuite qu'à seize ans, il connaissait à fond les doctrines des pharisiens, des sadducéens et des esséniens. Il s'était livré à cette étude pour pouvoir choisir en connaissance de cause celle des trois tendances qui lui conviendrait le mieux. Mais avant de se prononcer, il se retira « au désert, » auprès d'un certain Banus, qui lui donna la dernière consécration. Banus se nourrissait de fruits sauvages, avait un vêtement d'écorces, et se livrait fréquemment à des baptêmes ou ablutions religieuses. Josèphe vécut trois ans dans son intimité et puis se décida pour la secte des pharisiens ; il avait dix-neuf ans (*Vita*, § 2). A vingt-six ans (64 après J.-C), il fit le voyage de Rome. Il était alors avocat, et chargé d'une mission importante par des juifs que le procurateur Félix avait fait illégalement déporter. Un acteur juif de sa connaissance le recommanda à l'impératrice Poppée, et, grâce à son intervention, il obtint gain de cause pour ses clients. Revenu en Judée (66) il se mêla activement aux intrigues politiques qui devaient aboutir au soulèvement général de son peuple contre les Romains. Les sadducéens étaient opposés à la guerre : A quoi bon, disaient-ils, une lutte inégale? Pourquoi courir à une perte certaine? Les pharisiens étaient, au contraire, pour la résistance, mais ils se partageaient en deux camps : les intransigeants, étroits et fanatiques, qui prêchaient la lutte à outrance, et qui ne reculaient pas devant le meurtre ; on comptait parmi eux ces sicaires exaltés qui poignardaient tout transgresseur de la loi. A côté d'eux, se trouvaient les pharisiens modérés qui conseillaient la prudence. Josèphe était de ce nombre. Il avait même commencé par s'opposer à la guerre. Dans son voyage de Rome, il avait vu de quelle formidable puissance disposaient les Romains. Mais quand il comprit que l'insurrection était inévitable, il demanda un commandement et fut chargé d'organiser et de diriger le soulèvement de la Galilée. C'était un poste des plus difficiles. La Galilée n'était pas sûre ; sa population était fortement mêlée d'éléments païens, et, de plus, cette province devait recevoir le premier choc de l'ennemi. Pourquoi une pareille mission fut-elle confiée à Josèphe? Est-ce le parti des modérés qui est parvenu à le faire nommer? ou plutôt les exaltés n'ont-ils pas voulu l'éloigner de Jérusalem, (*De B. J.*, II, 20, 4 ; *Vita*, § 7). — A partir de ce moment, l'histoire de Josèphe se confond avec l'histoire de la dernière guerre des Juifs. Le récit qu'il nous fait des actes de son gouvernement en Galilée (*Vita*, § 7-71) manque malheureusement de clarté. Il

nous parle des forces considérables qu'il avait réunies, et en même temps, nous raconte que la Galilée était si peu disposée à combattre, qu'il dut soumettre à son autorité des villes où cependant ne se trouvait pas un seul Romain. Quand Vespasien arriva, la province entière se rendit. Les places fortes ouvrirent leurs portes les unes après les autres, sauf une seule, Iotapata, où Josèphe se réfugia avec ses dernières troupes. La relation qu'il fait du siège de cette forteresse est intéressante et bien écrite (*De B. J.*, III, 7, 6-13). Il veut capituler; ses troupes le forcent à résister, et lorsqu'enfin il faut céder, il parvient à se cacher avec ses officiers dans une sorte de caverne dont l'entrée était presque impraticable et où il échappe quelque temps à la fureur des Romains. Mais il est trahi, et Vespasien lui envoie l'ordre de se rendre. Ses compagnons l'en empêchent, et ils décident qu'ils se tueront les uns les autres en désignant par le sort ceux qui mourront les premiers. Le hasard veut que Josèphe reste le dernier avec un soldat, auquel il persuade de se rendre au vainqueur, et tous deux sortent de la caverne au milieu des cris de mort des légions. Josèphe, conduit devant le général Vespasien, lui prédit immédiatement et sans hésiter que les successeurs de Néron ne règneront que peu de temps et qu'un jour il aura l'empire. Vespasien lui laisse alors la vie sauve, le traite même avec prévenance, et lorsque plus tard il fut nommé empereur par ses légions, il se souvint de la prophétie de son prisonnier et lui rendit la liberté (*De B. J.*, IV, 10, 7). Josèphe, affranchi, prit par reconnaissance le nom de famille de Vespasien, Flavius, et à dater de ce jour, il resta attaché à la maison impériale. Pendant le siège de Jérusalem, les Romains l'employèrent souvent comme parlementaire. Il va sans dire que les assiégés lui reprochaient sa défection et l'accusaient d'avoir trahi leur cause. Plus d'une fois des pierres furent lancées contre lui du haut des murailles; son père, Matthias, et son frère restés dans la ville, furent massacrés par la populace, comme suspects. Après la prise de Jérusalem, il fut assez heureux pour sauver quelques-uns de ses amis du supplice de la croix. Nous ne savons presque rien de la fin de sa vie. Il vécut à Rome, protégé par Domitien, et plus encore par l'impératrice Domitia (*Vita*, § 76). Il fut du reste très en faveur auprès des trois empereurs flaviens, Vespasien, Titus et Domitien. La date de sa mort est inconnue. Il vivait encore dans les premières années du second siècle, car il a écrit son autobiographie après la mort d'Agrippa II (*Vita*, § 65) et ce prince mourut la troisième année de Trajan, en l'an 100 Eusèbe (*H.E.*, 3, 9) affirme qu'on éleva à Rome une statue à Josèphe. Il s'était marié trois fois. Pendant sa captivité à Césarée, il avait épousé une Juive qu'il répudia pour se remarier à Alexandrie, où il avait accompagné Vespasien. Il eut un fils de ce second mariage ; puis il divorça encore une fois pour épouser une riche Juive crétoise de laquelle il eut plusieurs enfants. — Nous venons de résumer la vie de Josèphe en citant son propre témoignage. La critique de ce récit est difficile ; les moyens d'en contrôler l'exactitude nous manquent presque complètement; mais on éprouve en le lisant un sentiment naturel de défiance. L'auteur parle

trop de lui dans ses écrits. On le trouve à la fois léger et vaniteux. En outre, certains détails de sa narration sont décidément inacceptables. Les personnes qui savent ce qu'était alors la science rabbinique ne croiront jamais qu'il fut capable à quatorze ans de donner des instructions aux légistes de son temps. Sa prétention d'avoir étudié à fond les diverses tendances religieuses de son siècle et d'avoir été lui-même un pharisien zélé est injustifiable. Il nous donne, dans ses ouvrages, des notions tout à fait erronées sur les pharisiens, les sadducéens et les esséniens. Le parallèle qu'il fait entre leur doctrine et les philosophies de la Grèce n'a aucun fondement sérieux, et quand il passe sous silence les passions politiques des pharisiens, assimilant bon gré mal gré le pharisaïsme au stoïcisme, il commet là une erreur d'autant plus impardonnable qu'elle est intentionnelle. Il falsifie l'histoire dans son intérêt personnel et dans l'intérêt de son peuple, car il lui fallait à tout prix se faire bien voir des Romains. Ce n'est pas tout : Josèphe, en parlant de lui dans ses écrits, prend toujours le ton d'un accusé qui se défend. On devine que des reproches graves lui étaient faits par ses compatriotes et qu'il avait à se justifier devant eux. Nous le savons du reste positivement. Juste de Tibériade avait écrit lui aussi l'histoire de la guerre juive, et il y accusait Josèphe de trahison envers sa patrie. Celui-ci dirigea son autobiographie tout entière contre Juste de Tibériade. L'histoire du siège de Iotapata avec la prédiction qui la termine a une couleur légendaire très prononcée. Si Josèphe s'étend ainsi sur sa conduite en Galilée, sur le rôle qu'il a joué dans cette province, c'est certainement que l'opinion publique lui était ici défavorable et qu'il avait à se réhabiliter devant elle. Josèphe nous apparaît, dans tout ce récit, comme un homme plein de confiance en lui-même, et qui, à l'heure de la défaite, n'a pas eu la même force morale que ses compatriotes égarés et enthousiastes, si nombreux autour de lui. Plus tard, quand il écrivit l'histoire de cette guerre, il n'eut pas davantage le sentiment de la grandeur de la lutte qu'il racontait. Il alla jusqu'à démentir froidement l'espérance messianique, en appliquant à Vespasien les prophéties des livres saints (*De B. J.*, V, 5, 4) ; et il prétendait connaître les pharisiens et être lui-même un pharisien ! Du reste, il n'a pas assez de talent pour peindre les événements sous leur vrai jour. Nous ne nierons pas cependant que l'intérêt ne l'ait rendu parfois fort habile. Il voulait faire reconnaître aux Romains la grandeur historique de son peuple ; sa nation était haïe, et il a essayé dans ses écrits de la relever aux yeux de ses détracteurs, sans pour cela renier la foi mosaïque et sans méconnaître ouvertement les traditions reçues. Lui-même professait une philosophie rationaliste assez inoffensive, celle du déisme et de la morale naturelle. — Il nous reste quatre écrits de Josèphe : 1° Περὶ τοῦ Ἰουδαικοῦ πολέμου, *De Bello Judaïco*, *La guerre juive* (*Vita*, § 74). Il a divisé cet ouvrage en sept livres (*Ant. Jud.*, XIII, 10, 6). L'histoire même de la guerre est précédée d'une introduction qui embrasse tout le premier livre et la moitié du second, et qui raconte les faits accomplis depuis Antiochus Epiphane (175 av. J.-C.) jusqu'à la dé-

claration de guerre (66 ap. J.-C.). La fin du second livre nous raconte la première année de la guerre. Josèphe s'y montre assez médiocre historien; il ne nous rapporte point les vraies causes du soulèvement des Juifs: il ne parle ni des tendances des partis, ni de la politique suivie par les Romains; et se borne au rôle de chroniqueur qui enregistre les faits. Du troisième au septième livre, c'est le témoin oculaire qui parle et la lecture devient vraiment émouvante. Le troisième livre traite de l'insurrection en Galilée (67 ans ap. J.-C.). Les quatrième, cinquième et sixième racontent les autres faits de la guerre et le siège de Jérusalem; le septième, enfin, relate les derniers événements jusqu'à la défaite définitive des insurgés. Josèphe avait d'abord écrit cette histoire en langue aramaïque: plus tard, il la traduisit lui-même en grec. Pour la rédaction de cet ouvrage, il a avant tout utilisé ses souvenirs personnels. Il semble en particulier avoir été bien renseigné pour le siège de Jérusalem. Il nous raconte qu'il prenait des notes pendant les opérations, et qu'il avait, par les déserteurs, de fréquents rapports sur ce qui se passait dans la ville (*Contre Appion*, I, 9). Vespasien et Titus, auxquels il remit son ouvrage reconnurent, dit-il, la parfaite exactitude du récit (*Contre Appion*, I, 9; *Vita*, § 65). Il date probablement de la fin du règne de Vespasien. — 2° Ἰουδαικὴ ἀρχαιλογία, l'*Histoire ancienne des Juifs* ou les *Antiquités judaïques*, traite en vingt livres de l'histoire du peuple juif depuis les origines jusqu'à la déclaration de guerre aux Romains (66 ap. J.-C.). Les dix premiers livres répètent les faits racontés dans l'Ancien Testament et nous mènent jusqu'à la captivité de Babylone, le livre onzième rapporte les événements accomplis depuis le règne de Cyrus jusqu'au règne d'Alexandre le Grand, le douzième se termine à la mort de Judas Macchabée (160 av. J.-C.), le treizième à la mort d'Alexandra (67 av. J.-C.), le quatorzième au début du règne d'Hérode le Grand (37 av. J.-C.). Le règne de ce prince, mort en l'an 4 av. J.-C., est raconté dans les quinzième, seizième et dix-septième livres. Enfin, les trois derniers rapportent les événements accomplis depuis la mort d'Hérode jusqu'à l'an 66 ap. J.-C., date de la déclaration de guerre. Josèphe, pour les premiers livres de son histoire jusqu'à Néhémie, n'a pas eu d'autres sources à sa disposition que l'Ancien Testament, dont il abrège ou développe le contenu. Il a dû emprunter certains développements à la tradition rabbinique (voyez Hartmann, *Die enge Verbindung des alten Testaments mit dem neuen*, 1831, p. 464-514). Il est très incomplet et insuffisant pour l'époque écoulée de Néhémie à Antiochus Epiphane (440-175 av. J.-C.) ce qui est d'autant plus regrettable qu'il est pour nous le seul historien de cette période. Or, il semble n'avoir eu aucune idée de son importance exceptionnelle et du développement que prit alors le judaïsme. Il ne parle ni de l'origine de la synagogue, ni de celles du pharisaïsme; du sadducéisme, de l'essénisme. Pour l'histoire des Asmonéens, il a utilisé le premier livre des Macchabées, Polybe, Strabon et Nicolas Damascène. Il paraît avoir été très bien renseigné sur le règne d'Hérode le Grand. En revanche, il l'est fort mal sur ses successeurs, sauf sur les deux

Agrippa qui avaient été ses contemporains, il pouvait interroger les témoins et les acteurs des faits qu'il rapportait. Josèphe écrivit son ouvrage des *Antiquités judaïques* sur la demande d'un certain Epaphrodite (*Ant. jud.*, I ; *contre Appion*, II, 41 ; *Vita*, § 76) dont il était le client. Celui-ci qui ne savait pas l'hébreu et qui ne comprenait pas bien les Septante, engagea Josèphe à composer une histoire de son peuple à l'usage des Græco-Romains. Cette proposition fut accueillie avec empressement. Ce grand travail n'était donc pas destiné par l'auteur à ses compatriotes, mais aux païens. Il veut relever les Juifs à leurs yeux ; on les accuse de ne pas avoir d'histoire, de ne pas avoir de héros, il va prouver le contraire, raconter la haute antiquité de son peuple, les grands faits de son passé, et l'arracher au mépris qu'on lui montre (XVI, 6, 8). Tout en racontant l'histoire des Juifs, il ne perd pas de vue son apologie personnelle et répond aux attaques de Juste de Tibériade. Disons, à la louange de Josèphe, qu'il ne fit rien pour perdre son rival, ce qui lui aurait été facile puisqu'il était bien vu à la cour. Il se borna à se défendre par la plume et il le fit, du reste, assez faiblement, se contentant d'en appeler aux approbations officielles de Titus et d'Agrippa II. Cet ouvrage des *Antiquités judaïques* fut écrit en plusieurs fois (préface, § 2) et achevé l'an 13 de Domitien (93-94 ap. J.-C.). — 3° *L'autobiographie* (*Vita*). Cet ouvrage n'est pas, comme on pourrait le croire d'après le titre, un récit de la vie de Josèphe, mais une apologie de sa conduite en Galilée (66-67 ap. J.-C.) lorsqu'il y commandait en chef les forces juives pendant l'insurrection (§ 7-§ 74). Les § 1-6 et 75-76 ajoutent à cette apologie quelques détails biographiques servant d'introduction et de conclusion. C'est encore pour répondre à Juste de Tibériade qui, dans ses écrits, avait présenté les faits sous un jour peu favorable à Josèphe, que celui-ci rédigea ces quelques pages vers la fin de sa vie. — 4° *Contre Appion* ou *De la haute antiquité du peuple juif*, ouvrage en deux livres écrit en réponse aux attaques d'Appion, savant égyptien, qui, cinquante ans auparavant, avait contesté, non sans une certaine érudition, l'ancienneté de la religion juive, ce qui aux yeux d'un Grec lui enlevait tout crédit et tout prestige. Le livre d'Appion avait été beaucoup lu sous le règne de Tibère ; il était encore célèbre. Josèphe y répond par un plaidoyer plein de parti-pris et sans aucune valeur critique. Il y cherche à justifier les Juifs de tous les bruits qui circulent contre eux. Cet ouvrage fut écrit après l'an 93 (I, 10). — Outre ces quatre écrits on trouve souvent dans les éditions de Josèphe le *Quatrième livre des Macchabées* intitulé aussi : *De l'empire de la raison*. Les Pères de l'Eglise lui en attribuaient la rédaction (Eusèbe, *H. E.*, 3,10; *Jérôme Catal. Script. eccl.*). Les critiques modernes sont d'accord pour nier que cet ouvrage soit de Josèphe. Cependant M. Reuss ne se prononce pas et ne trouve pas décisifs les motifs invoqués contre son authenticité (*Revue de théologie de Strasbourg*, année 1859, p. 270). Un important écrit de Josèphe a été perdu. Il y fait allusion plusieurs fois dans les *Antiquités judaïques* en disant : καθὼς καί ἐν ἄλλοις δεδηλώκαμεν (*Ant. jud.*, XIII, 2, 1; XIII, 2, 4; XIII, 4, 6; XIII, 5, 11). Les citations qu'il fait de cet

écrit se rapportent toutes à l'histoire des rois Séleucides.— Dans l'antiquité et dans l'Eglise du moyen âge, Josèphe jouit d'une réputation que peu d'historiens ont possédée. Renié par les juifs, inconnu des talmudistes, il avait été adopté par les chrétiens comme un des leurs. Ses écrits complétaient par eux l'histoire sainte et en confirmaient la vérité. De plus, ses récits de l'Ancien Testament étaient plus faciles à lire que l'Ancien Testament lui-même. Il n'avait point de passages didactiques et de développements abstraits et se bornait à narrer les faits en les peignant sous de vives couleurs. Son histoire des Hérodes était un commentaire excellent des évangiles, et sa narration du siège de Jérusalem fut longtemps une des bases de l'apologétique chrétienne, le Christ ayant prédit dans ses discours eschatologiques les faits même qu'il racontait. Enfin il parlait de Jean-Baptiste (*Ant. jud.*, XVIII, 5, 2), de Jésus-Christ (*Ant. jud.*, XVIII, 3, 3), de saint Jacques (*Ant. jud.*, XX. 9, 1). Ses ouvrages formaient donc une sorte de supplément à la Bible et ils acquirent par là une immense popularité. On en fit des éditions chrétiennes. Ces éditions chrétiennes parurent de très bonne heure, car son passage sur Jésus-Christ ne nous est parvenu qu'interpolé par les chrétiens ; peut-être même a-t-il été entièrement composé par eux. Ce passage, où Jésus-Christ est expressément désigné comme le Christ, annoncé par les prophètes, servit pendant des siècles à défrayer l'apologétique. Son authenticité finit cependant par être mise en doute et au dix-septième siècle il n'était plus défendu par personne. On comprend, du reste, que les Pères de l'Eglise aient accueilli avec enthousiasme un historien juif qui leur fournissait des armes si commodes pour la conversion des juifs et des païens. Justin Martyr, Clément d'Alexandrie, Tertullien, Origène, Eusèbe, Basile, Grégoire de Nazianze le portaient aux nues, Jérôme l'appelle le Tite-Live grec. Sa renommée fut si grande au moyen âge qu'une réaction était inévitable et dans les temps modernes on a parfois trop rabaissé Josèphe. Le personnage lui-même est certainement peu intéressant ; vaniteux et prétentieux il a le tort de se prendre sérieusement pour un grand écrivain. S'il n'a pas été absolument traître à sa patrie puisqu'il a cherché à justifier les Juifs des accusations qui pesaient sur eux, cependant il a accepté la faveur des Romains et en particulier des empereurs qui avaient anéanti sa nation. Comme écrivain nous ne devons pas le comparer aux grands classiques, ce serait injuste, mais aux autres historiens de son temps, et il tient parmi eux une place honorable. Si son style est artificiel, si sa rhétorique est déplaisante, ce sont là des défauts dont son époque est plus coupable que lui-même. Quand ses sources sont bonnes, il sait les utiliser ; il lui arrive même de les critiquer avec intelligence (*Ant. jud.*, XIV, 1, 3 ; XV, 6, 3 ; XVI, 7, 1 ; XIX, 1, 10 ; XIX, 1, 14). Le reproche le plus grave à lui faire est d'avoir quelquefois falsifié l'histoire dans son intérêt personnel. Il prétend, par exemple, que la haine de son peuple pour les Romains, n'était que le crime isolé de quelques fanatiques, quand il sait fort bien que sa nation tout entière partageait la haine de l'étranger. C'est encore le

vain désir de cacher les passions politiques de ses compatriotes et la prétention de trouver en Judée comme en Grèce, des écoles de philosophie stoïcienne et épicurienne qui lui a fait dénaturer la vraie physionomie des partis religieux en Palestine. On peut affirmer toutefois que l'ensemble de ses récits est exact, autrement il n'aurait pas osé en appeler au témoignage de Vespasien, de Titus et d'Agrippa. Quand il mourut il préparait un ouvrage sur Dieu et son essence et sur la loi de Moïse (*Ant. jud.*, I, 1 ; I, 10, 5 ; III, 5, 6.) — Bibliographie : Une traduction latine des écrits de Josèphe fut faite de très bonne heure. L'auteur de cette traduction est resté inconnu. Des copies manuscrites des originaux se répandirent aussi en grand nombre dans tous les pays de l'Europe. En 1544 parut la première édition grecque imprimée. Le texte fourmille de fautes ; il n'en servit pas moins pendant cent cinquante ans. La traduction latine fut imprimée ensuite à Venise, à Vérone, à Milan, à Augsbourg, à Paris, à Bâle. Au quinzième siècle avaient paru une traduction française et une italienne. Au seizième parurent une traduction espagnole et une allemande. Ces divers travaux étaient faits sur le texte latin (voir Fabricius, *Bibl. græc.*, V, p. 1-64, éd. de Harless). Ce n'est qu'à la fin du dix-septième siècle et au commencement du dix-huitième, qu'on imprima des éditions critiques. La première est de Ittig, 1691, in-f°, Leipzig ; la deuxième de Hudson, 1720. deux tomes in-f°, Oxford ; la troisième, celle de Havercamp, 1726, 2 vol. in-f°, Amsterdam. Celle-ci avec des variantes, des notes et une bonne traduction latine qui fut la base de toutes celles qui parurent depuis. En 1845, Ambroise Firmin Didot imprima à Paris en 2 vol. in-8° une édition publiée par Dindorf, Φλαβιου Ιωσηπου τα ευρισκομενα. Depuis, deux autres éditions ont été imprimées : celle de Tauchnitz, 1850, 6 vol. in-16, et celle de Bekker, Leipzig, 6 vol. in-8°, 1855-1856. Arnauld d'Andilly traduisit en français les *Antiquités judaïques* et la *Guerre des Juifs*, 1667 (voir Sainte-Beuve, *Port-Royal*, II, p. 282, la critique de cette traduction). La dernière édition de la version d'Arnauld d'Andilly est celle du *Panthéon littéraire* de Firmin Didot, 1 vol. in-8°. Notons encore deux traductions françaises, celle du Père Joachim Gillet, Paris, 1756, 4 vol. in-4°, et celle de l'abbé Glaire, Paris, 1846, 1 vol. in-4°. — Voyez sur les ouvrages de Josèphe en français : Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1729, I, 552-580 ; l'article de la *Biographie universelle* de Michaud ; Philarète Chasles, *De l'autorité historique de Flavius Josèphe*, Paris, 1841 ; Egger, *Examen critique des historiens anciens de la vie et du règne d'Auguste*, Paris, 1844 ; Reuss, *Revue de théologie de Strasbourg*, art. *Flavius Josèphe*, 1859 ; Renan, *Les Evangiles*, p. 240 ss. En allemand, la littérature est considérable. Mentionnons parmi les derniers ouvrages parus : Duschak, *Josephus Flavius und die Tradition*, Vienne, 1864 ; Baumgarten, *Der schriftstellerische Charakter des Josephus*, *Jahrbb. für deutsche Theol.*, 1864, P., 616-649 ; Hausrath, *Ueber den jüdischen Geschichtschreiber und Staatsmann Flav. Josephus*, 1864 ; Ewald, *Geschichte des Volkes Israël*, 3e éd., VI, 700 ss. ; VII, 89-110 ; Schürer, *Lehrbuch der neutestamentli-*

chen Zeitgeschichte, 1874, p. 19 ss.; *Des Flavius Josephus Schrift gegen Apion. Text und Erklärung aus dem Nachlass* de J. G. Müller, Bâle, 1877. On trouve dans Schürer une liste bibliographique très complète. Pour tout ce qui concerne la question du canon de l'Ancien Testament d'après les écrits de Josèphe, voir l'art. *Canon de l'Ancien Testament*. EDM. STAPFER.

JOSÉPHITES, congrégation des prêtres missionnaires de saint Joseph, instituée à Lyon, en 1656, par un nommé Cretenet, chirurgien, né à Champlitte, en Bourgogne, qui s'était consacré au service de l'hôpital de Lyon. La première destination de ces prêtres a été de faire des missions dans les paroisses de la campagne; dans la suite ils furent chargés de l'enseignement des humanités dans plusieurs collèges. — Il y a aussi une congrégation de filles nommées *sœurs de saint Joseph*, qui fut instituée au Puy en Velay, par l'évêque de cette ville, en 1650, et qui s'est répandue dans plusieurs provinces du midi de la France. Ces filles embrassent toutes les œuvres de charité et de miséricorde, comme le soin des hôpitaux, la direction des maisons de refuge, l'éducation des orphelins pauvres, l'instruction des petites filles dans les écoles, la visite des malades dans les maisons particulières, etc. Elles ne font que des vœux simples, dont elles peuvent être dispensées par les évêques sous l'obéissance desquels elles vivent. — Voyez Hélyot, *Hist. des ordres monast.*, VIII, p. 186 ss.

JOSÉPINS (*Josepini*, *Josephistæ*), nom donné à certains hérétiques qui furent condamnés principalement pour leurs mœurs relâchées, par le pape Luce III, dans le concile tenu à Vérone en 1184. Ils furent probablement ainsi nommés à cause d'un de leurs chefs, appelé Joseph, mais sur le compte duquel on ne sait rien.

JOSES ou José (abbrév. de Joseph; Ἰωσῆς, gén. Ἰωσῆ et Ἰωσητος). 1° Joses, frère de Jésus (Matth. XIII, 55; Marc VI, 3). Voyez les articles *Jacques* et *Jude*.—2° Il est question d'un second Joses ou Joseph, appelé Barsabas et surnommé le Juste (Actes I, 23 ss.), qui fut proposé par Pierre avec Matthias, pour succéder au traître Judas dans l'apostolat. Matthias fut préféré. Eusèbe range Joses parmi les soixante-dix disciples (*Hist. eccl.*, III, 39) et raconte, d'après le témoignage de Papias, qu'il eut beaucoup à souffrir pendant ses voyages missionnaires de la part des Juifs. — 3° Un troisième Joses, avec le surnom de Barnabas, lévite et originaire de Chypre, est nommé Act. VI, 36, où Luc lui donne l'épithète de υἱὸς παρακλήσεως (non pas fils de la consolation, mais de l'exhortation), et qui fut un prophète dans le sens chrétien du mot (Act. XIII, 1; XV, 32). Il fit de bonne heure partie de la communauté de Jérusalem et témoigna de son zèle pour la cause de l'Evangile en remettant entre les mains des apôtres le produit d'un fonds de terre qu'il avait vendu au profit des pauvres. C'est lui qui introduisit Paul, après sa conversion, auprès de Pierre et de Jacques, et dissipa la méfiance dont le nouveau converti était l'objet (Act. IX, 27). Il fut envoyé plus tard à Antioche pour y fortifier la communauté chrétienne qui s'était recrutée surtout de païens. Le

choix qu'il fit de Paul pour l'aider dans cette charge témoigne de la largeur de ses vues (Act. XI, 25). Après avoir porté à Jérusalem le produit d'une collecte destinée à secourir les chrétiens qui souffraient de la famine, il entreprit avec Paul et avec son neveu Jean Marc, un voyage missionnaire dans l'île de Chypre, la patrie de Barnabas, puis en Pamphilie, en Pisidie et en Lycaonie (Act. XIII et XIV). A partir de ce moment, Barnabas n'apparaît plus qu'au second plan, laissant partout à Paul le soin de prendre la parole (Act. XIV, 12). Après un nouveau séjour à Antioche, Barnabas accompagna Paul à la conférence de Jérusalem (voyez cet article) et défendit avec lui la cause de l'universalisme chrétien (Act. XV). Barnabas ne suivit point l'apôtre des gentils dans son second voyage missionnaire, parce que celui-ci avait refusé de prendre avec lui Marc, qui les avait inopportunément quittés, lors du premier voyage (Act. XV, 36 ss.). A partir de ce moment Barnabas, qui se rendit avec Marc dans l'île de Chypre (Act. XV, 39), disparaît du récit de Luc; mais la légende chrétienne s'est complue à combler cette lacune. D'après les *Homélies clémentines*, il se serait rendu à Alexandrie et à Rome ; les *Acta et passio Barnabæ in Cypro*, qui datent du cinquième siècle, le font mourir de la mort du martyre dans l'île de Chypre ; une autre tradition le désigne comme le fondateur de la communauté de Milan. — Voyez Eusèbe, *H. E.*, I, 12 ; Clément, *Strom.*, II, 176; Assemani, *Biblioth. orient.*, III, 1, 319 ss.; Theod. Lector, *H. E.*, II, p. 557, et l'article *Barnabas* (Epître de).

JOSIAS (Yôschîyyâhou, c'est-à-dire que Dieu le soutienne ; LXX : Ἰωσίας), fils et successeur d'Amon comme roi de Juda, régna de 640-609 avant Jésus-Christ. Josias est le type du roi théocratique ; pendant son long règne, il s'occupa de l'extirpation du culte des idoles, même dans les provinces du royaume d'Israël, du rétablissement du véritable culte de Jéhovah (Soph. I et III) et fit régner la justice dans son pays. Monté au trône à l'âge de huit ans, il fut élevé sous la tutelle des prêtres (2 Rois XII, 2). D'après l'ancienne relation du livre des Rois, les réformes de Josias commencèrent dans la dix-huitième année de son règne ; elles furent provoquées par la découverte du livre de la Loi (sepher hattôrâh, 2 Rois XXII, 8), trouvé lors d'une réparation du temple. Hitzig émet à ce propos l'hypothèse absolument gratuite que le grand prêtre aurait rédigé lui-même ce livre, en vue de ses plans théocratiques. Il est bien difficile de dire aujourd'hui avec certitude quel fut ce livre de la Loi ; l'auteur des Chroniques (XXXIV, 14) l'appelle le livre de la loi de Moïse et quoiqu'il soit peu probable qu'il ait compris les cinq livres de Moïse qui ne pouvaient être lus en entier et à haute voix dans un si court espace de temps (2 Rois XXII, 8, 10 ; XXIII, 2), il est certain toutefois qu'il renfermait certaines parties du Pentateuque, surtout les lois rituelles et les paroles de bénédiction et de malédiction du Deutéronome (XXVIII ss.). C'est là ce que démontrent les passages 2 Rois XXII, 13, 16 ; 2 Chroniq. XXXIV, 24, la désignation du livre comme livre de l'alliance (2 Rois XXIII, 2; Deutér. XXIX, 1) et surtout la profonde

impression que produisit la lecture de ces fragments du Deutéronome. On en a conclu que le livre de la Loi n'était autre que le Deutéronome lui-même qui, d'après d'autres, n'aurait été rédigé qu'à cette époque. La question a d'ailleurs une importance fort secondaire. A la suite de cette découverte, Josias extirpa tous les vestiges de l'idolâtrie (2 Rois XXIII, 4-20; Jérém. III, 4) et célébra la réforme du culte national par une Pâque solennelle (2 Rois XXIII, 21-23). D'après les Chroniques (XXXIV, 3), la première partie de ces réformes remonterait déjà à la douzième année du règne de Josias. Quoique ce livre ne nous donne pas des détails très nets sur la célébration de cette Pâque, nous pouvons dire que cette réforme se caractérise principalement par un retour quelque peu servile aux anciennes formes du culte ; elle partait moins du cœur que du trône et de l'autel. Cela ne diminue toutefois en rien les mérites de Josias. D'après les livres historiques de l'Ancien Testament, le règne de Josias fut paisible jusque dans la dernière année de sa vie; la puissance des Assyriens était alors déjà anéantie et les Babyloniens commençaient seulement à s'étendre. Dans cette dernière année les Babyloniens et les Egyptiens en vinrent aux mains. Une armée égyptienne s'avança vers les frontières de la Palestine ; Josias ayant essayé, on ne sait trop pour quel motif, de s'opposer au passage du Pharaon Nechô, fut battu à Megiddo dans une sanglante défaite. D'après le livre des Rois (2 Rois XXXIII ss.), le roi aurait péri sur le champ de bataille même, tandis que d'après 2 Chroniq. XXXV, 23, il fut rapporté mourant à Jérusalem (voir Hérodote, II, 159). L'invasion des Scythes de l'Asie occidentale, dont parle Hérodote (I, 104), pourrait remonter à plus haut; en tout cas les barbares ne pénétrèrent pas dans le cœur du royaume et se contentèrent de ravager les côtes. Les contemporains de Josias furent peu sensibles à ses tendances réformatrices; les prophètes, et particulièrement Jérémie, sont unanimes à signaler leur impiété, leurs mœurs dissolues et la facilité avec laquelle ils se laissaient séduire par les faux prophètes. Aussi la ruine du royaume est-elle, depuis lors, prédite comme inévitable et prochaine (Jérém. III, VI; Soph. I, 2, etc.— Sources : Berthold, *Programma de eo*, etc.; Bleek, *Einleitung in's alte Testament;* Reuss, *Hallische Encyclopædies*, 2e section, vol. XXIII; Bertheau, *Israelitische Geschichte ;* Ewald, *Geschichte des Volkes Israel;* Hengstenberg, *Pentateuch*, II, 395 ss., et les commentaires des livres des Rois et des Chroniques. E. Scherdlin.

JOSSE ou Judok était fils de Juel, comte de Bretagne et frère de Judicael, son premier duc qui rendit hommage à Dagobert. Il se voua de bonne heure à la vie ascétique et entra dans le couvent de Lanmaelmon. Son frère, ayant résolu de se consacrer à la vie religieuse, vint le prier d'accepter la couronne. Josse demanda huit jours pour réfléchir et s'éloigna pendant l'intervalle avec une bande de pèlerins de cette Bretagne, qu'il ne devait plus revoir. Il se retira dans un désert près d'Etaples et se fixa, en 643, à Brahic, sur les bords de l'Authie dans une contrée marécageuse et déserte. Il redoubla ses austérités et, se plongeant toujours plus avant dans la solitude, mourut

dans une grotte, au fond des bois, le 13 décembre 660. Une chapelle élevée sur son tombeau devint bientôt un lieu de pèlerinage célèbre dans tout le pays, dont un village a gardé son nom. La légende nous a conservé un trait touchant de la vie de saint Josse qu'elle raconte dans son naïf langage. Le saint n'avait plus qu'un pain pour lui et son serviteur ; un mendiant survient et il ordonne à son serviteur de lui en donner la moitié. Un second, un troisième surviennent ; le serviteur murmure. « Tu n'as donc pas la foi, » lui dit son maître en lui montrant le pain intact par un miracle du ciel qui récompense sa charité. — Sources : Baillet, *Vie des Saints*, t. IV.

JOSUÉ (Livre de). Le livre de Josué est considéré par les critiques comme ayant fait partie primitivement du Pentateuque. Nous renvoyons donc à cet article pour ce qui concerne ses origines littéraires, nous bornant à donner ici une analyse succincte de son contenu. On le divise habituellement en deux parties : 1° Conquête du pays de Canaan, ch. I-XII ; 2° partage du pays de Canaan, ch. XIII-XXIV. — *Première partie.* Aussitôt après la mort de Moïse, Jahveh donne à Josué, fils de Nun, l'ordre de se mettre à la tête du peuple pour franchir le Jourdain et faire la conquête du pays promis « depuis le désert et le Liban jusqu'au grand fleuve, le fleuve de l'Euphrate et jusqu'à la grande mer vers le soleil couchant (la Méditerranée). » Il l'assure en même temps de sa protection spéciale. Josué donne des ordres pour le départ qui doit s'effectuer dans trois jours et s'assure le concours des tribus de Ruben et de Gad et de la demi tribu de Manassé, déjà installées sur la rive gauche du fleuve. Il expédie des espions à Jéricho ; ceux-là échappent aux recherches du roi de la ville grâce au dévouement de la femme, une courtisane, chez laquelle ils avaient reçu l'hospitalité, et viennent rapporter à Josué que la terreur règne dans le pays qu'il s'apprête à envahir. Le peuple se met en marche, précédé de l'arche de l'alliance portée par les prêtres. Le Jourdain s'entr'ouvre pour leur livrer passage, et le peuple passe à pied sec, l'arche ayant été installée au milieu même du lit du fleuve. Le passage accompli, deux monuments, de douze pierres chaque, sont érigés, l'un au milieu du fleuve, l'autre sur la rive droite, en souvenir des douze tribus. Ces pierres sont prises dans le lit du Jourdain momentanément desséché. Le peuple va dresser le camp à Guilgal. Miraculeusement transportés sur le sol de la terre promise sous la protection de l'arche sainte, les Israélites préludent à la conquête proprement dite en recevant la circoncision, « parce que le peuple né dans le désert, pendant la route, après la sortie d'Egypte, n'avait point été circoncis. » Ils attendent paisiblement leur guérison avant de poursuivre leur marche. La ville de Jéricho était le premier obstacle qu'on dût rencontrer. La gloire de sa chute est encore attribuée à l'arche de Dieu et aux prêtres, le peuple se réduisant au rôle de simple spectateur. Les murailles s'étant écroulées au son des trompettes sacrées, le peuple n'a plus qu'à égorger et à piller. « Ils s'emparèrent de la ville et la dévouèrent par interdit au fil de l'épée, tout ce qui était dans la ville, hommes et femmes, en-

fants et vieillards, jusqu'aux bœufs, aux brebis et aux ânes. » On prend seulement soin, après avoir brûlé et détruit la ville, de mettre « dans le trésor de la maison de Jahveh l'argent, l'or et tous les objets d'airain et de fer. » Pour marquer mieux encore que la protection divine est étroitement subordonnée à l'observation des formalités rituelles, l'auteur raconte qu'à la suite de l'attribution que se serait faite un Israélite d'objets « dévoués », le peuple aurait subi un échec devant la ville d'Aï; la victoire ne put être remportée qu'après une solennelle expiation. Toutefois cette victoire est obtenue par des moyens plus naturels qu'auparavant; comme la première, elle s'achève par le massacre complet des indigènes. C'est à ce moment que Josué, qui semble avoir considéré la conquête de la partie méridionale du pays comme achevée, érige un autel sur le mont Ebal et donne solennellement lecture des bénédictions et des malédictions contenues dans la loi (cf. Deut. XXVII). Disons tout de suite que ce morceau (VIII, 30-35) se trouve à une mauvaise place et devrait être reporté plus loin. En effet la suite montre que le principal effort n'avait pas été fait. Si les Gabaonites, effrayés, sauvent leur vie par la ruse, une coalition se forme, pour chasser l'envahisseur, entre cinq rois amoréens, en tête desquels figure un certain « Adoni-Tsédek, roi de Jérusalem. » Du même camp de Guilgal, où il s'était établi au lendemain du passage du Jourdain, Josué va à la rencontre de l'ennemi, lequel succombe à la fois sous les coups des Israélites et sous une grêle de pierres que « Jahveh fit tomber du ciel sur eux. » C'est dans cette même journée que se place l'arrêt du soleil et de la lune, où l'écrivain semble avoir matérialisé un fait que la poésie primitive exprimait avec plus de réserve. « Et Josué et tout Israël avec lui, retourna au camp à Guilgal. » Après une série de succès, l'auteur résume ainsi les résultats obtenus : « Josué battit tout le pays, la montagne, le midi, la plaine et les coteaux, et il en battit tous les rois; il ne laissa échapper personne, et il dévoua par interdit tout ce qui respirait, comme l'avait ordonné Jahveh, le Dieu d'Israël. Josué les battit de Kadèch-Barnéa à Gaza, il battit tout le pays, de Gozen jusqu'à Gabaon. Josué prit en même temps tous ces rois et leur pays, car Jahveh, le Dieu d'Israël, combattait pour Israël. Et Josué, et tout Israël avec lui, retourna au camp à Guilgal. » Une nouvelle coalition formée par les rois de la Palestine septentrionale est enfin vaincue près des eaux de Mérom : cette coalition avait à sa tête un certain Jabin, roi de Hatsor. Le pays conquis s'étend maintenant jusqu'au pied du mont Hermon. « La guerre que soutint Josué contre ces rois fut de longue durée. Il n'y eut aucune ville qui fît la paix avec les enfants d'Israël, excepté Gabaon...; ils les prirent toutes en combattant, car Jahveh permit que ces peuples s'obstinassent à faire la guerre à Israël, afin qu'Israël les dévouât par interdit, sans qu'il y eût pour eux de miséricorde, et qu'il les détruisît, comme Jahveh l'avait commandé à Moïse. » Après une mention de quelques expéditions locales, l'auteur ajoute : « Josué s'empara donc de tout le pays, selon tout ce que Jahveh avait dit à Moïse. Et Josué le donna

en héritage à Israël, à chacun sa portion, d'après leurs tribus. Puis le pays fut en repos et sans guerre. » La première partie se termine par une énumération des rois vaincus par Moïse d'abord, puis par Josué : l'auteur en nomme, en ce qui concerne le successeur de Moïse, trente et un. — *Deuxième partie.* Jahveh donne à Josué, « vieux et avancé en âge » l'ordre de répartir le pays conquis entre les neuf tribus et demie qui doivent trouver leur demeure sur la rive droite du Jourdain; en lui enjoignant de procéder à ce partage, il remarque toutefois, contrairement à ce qui vient d'être dit, que la conquête est loin d'être achevée. Après avoir rappelé la situation faite à l'est du Jourdain à deux tribus et demie, l'auteur donne une attention spéciale au règlement du sort de Kaleb, l'ancien compagnon de Josué dans l'exploration du pays de Canaan. Puis il indique avec une précision très curieuse les territoires assignés successivement aux tribus de Juda et d'Ephraïm, à la deuxième demi-tribu de Manassé, aux tribus de Benjamin, de Siméon, de Zabulon, d'Issacar, d'Aser, de Nephtali et de Dan. Josué lui-même obtient la ville de Thimnath-Sérach dans la montagne d'Ephraïm. Le sort des sept tribus nommées en dernier lieu se trouve réglé par un procédé spécial. L'assemblée des enfants d'Israël se serait trouvée réunie à Silo, où la tente d'assignation avait été placée. De là Josué envoie quelques hommes, trois par tribus, pour procéder à la délimitation des différents lots, lesquels sont ensuite distribués par le sort. Des villes de refuge sont instituées, et quarante-huit villes assignées aux lévites. Le départ des hommes des tribus transjordaniques donne lieu à un curieux incident ; le bruit se répand que ces hommes, en s'en retournant, ont érigé, sur les bords du Jourdain, un autel semblable à celui de Silo. Irritée d'un acte qui est la négation du dogme de l'unité du culte « toute l'assemblée des enfants d'Israël se réunit à Silo pour monter contre eux et leur faire la guerre. » Sur ce, les Israélites de la rive gauche du Jourdain protestent de la pureté de leurs intentions et déclarent que cet autel n'est nullement destiné à recevoir des sacrifices, mais à rappeler à leurs enfants par un simulacre visible le sanctuaire unique situé au centre de la région où réside la grande masse de la nation. Ces explications sont jugées satisfaisantes par les délégués des neuf tribus et demie. Josué, sentant sa fin venir, convoque cependant tous les Israélites et les exhorte à la fidélité envers Jahveh, seule condition de leur bonheur. Dans un second discours, tenu à Sichem, il récapitule le passé de l'histoire d'Israël et adresse au peuple un véhément appel pour le détourner de l'idolâtrie. Les serments du peuple sont consacrés par l'érection d'un monument et Josué peut descendre dans la tombe plein de confiance dans la durée de son œuvre. MAURICE VERNES.

JOTHAM. Voyez *Joatham.*

JOUBERT (Joseph) naquit le 6 mai 1754 à Montignac, en Périgord, où son père était médecin. Il fit ses études à Toulouse, chez les Pères de la Doctrine chrétienne, et y resta jusqu'à l'âge de vingt-deux ans, mais sans prononcer les vœux. C'est là qu'il commença d'écrire l'es-

pèce de journal où sont consignées ses *Pensées*, et qui a fait sa célébrité. Peu d'événements sont à noter dans sa vie, bien qu'elle se soit déployée à une époque très agitée. Ce fut la vie d'un penseur et d'un sage. A l'âge de vingt-quatre ans, il alla se fixer à Paris pour y cultiver les lettres. Bientôt il se lia d'amitié avec La Harpe, Marmontel, d'Alembert et Diderot. Ce dernier exerça sur lui une influence philosophique assez profonde, quoique cependant de peu de durée. Joubert s'est plus tard reproché comme une faute de s'être laissé gagner aux idées du célèbre directeur de l'Encyclopédie. Les premières années de son séjour à Paris furent d'ailleurs assez agitées, moralement, et elles contrastent avec l'ensemble de sa vie. Il disait, en y faisant allusion : « Mon âme habite un lieu où les passions ont passé, je les ai toutes connues. » Mais il retrouva vite la foi et le calme de son enfance. Son amour pour l'étude, sa santé délicate et ses relations avec la haute société de Paris lui créèrent une existence paisible remplie par les plaisirs de la lecture, de la méditation et de la conversation. Fontanes et Châteaubriand furent ses deux plus intimes amis, et l'influence qu'il exerça sur ce dernier suffirait, à elle seule, à lui valoir une place dans une encyclopédie des sciences religieuses. Joubert, en effet, se montra de bonne heure et resta jusqu'à la fin un moraliste chrétien. Il contribua, pour une large part, au mouvement en faveur de la religion chrétienne qui marqua les premières années de notre siècle, et dont Châteaubriand, son ami, se fit l'interprète plus brillant que solide dans le *Génie du christianisme*. Son influence dans les salons du temps fut considérable ; il était le conseiller des écrivains et des poètes, et parfois même des hommes qui, plus tard, devaient être mêlés aux affaires publiques. Mme de Beaumont, rendue célèbre par l'amitié de Châteaubriand, resta son amie aussi et sa confidente, de 1794 à 1803, époque de sa mort. Après son mariage, qui lui apportait une fortune suffisante, Joubert s'installa à Paris dans une maison de la rue Saint-Honoré, qui appartenait à la famille de sa femme. C'est là qu'il vécut retiré jusqu'à la fin, au milieu de ses livres et de ses amis, fort préoccupé de sa santé, et, à force de la croire et de la dire mauvaise, réussissant à la rendre telle. Il était fait pour la solitude du cabinet plutôt que pour les charges publiques. Lorsqu'en 1809 Bonaparte créa l'Université, Fontanes qui en était le grand-maître, fit nommer Joubert inspecteur général en même temps que M. de Bonald et Mgr de Beausset. Plus tard, il en devint conseiller. Son érudition et son goût littéraire le désignaient pour ces hautes fonctions. Il mourut en 1824.—Joubert n'avait jamais rien publié. Il disait : « Je suis impropre au discours contenu... Mes idées! c'est la maison pour les loger qui me coûte à bâtir. » Et encore : « Le ver à soie file ses coques et je file les miennes : mais on ne les dévidera pas. Comme il plaira à Dieu. » Fort heureusement, elles ont été dévidées ; une première fois par Châteaubriand, en 1838, du vivant de sa veuve, et une seconde fois, en 1842, avec une affection plus patiente et plus tendre encore, par un neveu de Joubert, M. Paul de Raynal. Il a paru encore deux éditions, en 1852 et en 1860, toujours sous le même

titre de *Pensées*. Joubert était une âme naturellement religieuse ; sa piété est modérée, émue, pénétrée de délicatesse morale, mais on y trouve plus d'une trace de l'homme des salons et de l'homme de lettres. Ce qui lui plaît surtout dans le culte chrétien, ce sont les pompes extérieures, le son des cloches, l'encens... On voit que c'est la piété poétique et littéraire de l'époque où apparut le *Génie du christianisme*. Elle est même presque constamment absente de sa correspondance, où elle fait place à une causerie pleine d'art, de bon sens et d'élégant badinage. Hâtons nous d'ajouter que lorsqu'il en parle dans ses *Pensées*, il y mêle toujours un sentiment moral, profond et délicat, et la définit en termes excellents : « La piété est une sagesse sublime qui surpasse toutes les autres, une espèce de génie qui donne des ailes à l'esprit. Nul n'est sage s'il n'est pieux... La piété est une espèce de pudeur. Elle nous fait baisser la pensée comme la pudeur nous fait baisser les yeux, devant tout ce qui est défendu. » Joubert est aussi un philosophe, sinon éminent, du moins très éclairé. Il s'était rendu familier avec les hautes spéculations de la pensée, et s'était arrêté à un spiritualisme élevé qu'il accordait fort bien avec la foi chrétienne. Les idées se clarifiaient en passant par son esprit ; les plus obscures sortaient de là lumineuses et parées, comme pour une fête. Quelques-unes de ses *Pensées* sur ce sujet sont devenues classiques : « Ce n'est pas ma phrase que je polis, c'est mon idée. Je m'arrête jusqu'à ce que la goutte de lumière dont j'ai besoin soit formée et tombe de ma plume .. La lumière est l'ombre de Dieu, et la clarté l'ombre de la lumière. » Tout, dans son esprit, tourne à l'image : « Le soir de la vie porte avec soi sa lampe »; même quand il écrit sur la théologie : « Le monde a été fait comme la toile de l'araignée : Dieu l'a tiré de son sein et sa volonté l'a filé, l'a déroulé et l'a tendu. Sa puissance est un peloton, mais un peloton substantiel contenant un tout inépuisable, qui se dévide à chaque instant en demeurant toujours entier... » On voit le charme et on peut entrevoir le danger de ces images. Où Joubert excelle, c'est comme moraliste. Sans citer l'Evangile, il s'en inspire et c'est pour cela que nous l'avons appelé un moraliste chrétien. On a rarement exposé les vérités morales avec plus de sagacité et de bonheur. Tout ce qu'il a écrit sur ce sujet est à la fois profond, vif et fin. Il veut qu'on vive surtout par l'âme, et qu'on considère en tout le devoir. C'est son grand mot ; il l'avait appris dans l'Evangile et dans la philosophie de Kant, dont il a fait d'ailleurs une si fine critique. Il a écrit : « Vivre, c'est penser et sentir son âme. Tout le reste, boire, manger, quoique j'en fasse cas, ne sont que des apprêts du vivre, des moyens de l'entretenir. Si on pouvait n'en avoir aucun besoin, je m'y résignerais facilement et je me passerais fort bien du corps si on me laissait toute mon âme. » On retrouve bien là celui dont Mme de Châtenay disait : « Qu'il avait l'air d'une âme qui avait rencontré par hasard un corps et qui s'en tirait comme elle pouvait. » — « La vie est un devoir, écrivait-il à Mme de Beaumont ; en vous obstinant à la regarder comme un simple amusement ou comme une affaire vous la trouvez avec raison insupportable, mais c'est la

considérer mal... Tout ce qui devient devoir doit devenir cher : il n'y a point de maxime plus importante pour le bonheur. » Il insiste sur l'excellence de la bonté : « C'est un bonheur, une grande fortune d'être né bon... Une partie de la bonté consiste peut-être à estimer et à aimer les gens plus qu'ils ne le méritent. » Il veut qu'on mette la morale en pratique et pas seulement en préceptes, et se moque « des gens qui n'ont de la morale qu'en pièce : c'est une étoffe dont ils ne se font jamais d'habit. » On rencontre cependant quelques pensées qui tranchent avec les autres et dont la note est fausse. Celles-ci, par exemple : « Le but n'est pas toujours placé pour être atteint, mais pour servir de point de mire. Tel est le précepte de l'amour des ennemis... Les passions ne sont que nature ; c'est le non-repentir qui est corruption. » On peut reprocher aussi à Joubert de demander beaucoup à la nature humaine sans lui indiquer suffisamment la source de la vraie force : la communion avec Dieu. Par là sa morale est stoïcienne autant que chrétienne. Malgré ces lacunes, elle est cependant très digne d'attention. Elle montre que Joubert était de ces esprits dont il dit « qu'ils sont plus avides de perfection que de gloire », et elle justifie ce qu'il a écrit de lui-même : « Je ne suis plus qu'un tronc retentissant ; mais quiconque s'assied à mon ombre et m'entend devient plus sage. » M. de Sacy, qui le goûtait tant, n'a cru pouvoir mieux le louer qu'en appliquant à ses *Pensées* le passage suivant de La Bruyère : « Quand une lecture vous élève l'esprit et qu'elle vous inspire des sentiments nobles et courageux, ne cherchez pas une autre règle pour juger de l'ouvrage ; il est bon et fait de main d'ouvrier. »

J. Bastide.

JOUFFROY (Théodore-Simon), né à Pontels (Jura), en 1796, fut l'élève le plus distingué de V. Cousin, et mérita d'être nommé, dès 1817, répétiteur de philosophie à l'Ecole normale de Paris. Sa qualité dominante, la sincérité vis-à-vis de lui-même, se révélait déjà dans cet examen de ses convictions, auquel il se livrait comme jeune étudiant, et dont les *Nouveaux Mélanges philosophiques* nous donnent l'émouvant récit : « Je n'oublierai jamais la nuit de décembre, où le voile qui me dérobait à moi-même ma propre incrédulité fut déchiré... En vain épouvanté du vide inconnu dans lequel j'allais flotter, je me rejetai, pour la dernière fois, avec mes croyances vers mon enfance, ma famille, mon pays, tout ce qui m'était cher et sacré, l'inflexible courant de ma pensée était plus fort... Ne pouvant supporter l'incertitude sur l'énigme de la destinée humaine, n'ayant plus les lumières de la foi, il ne me restait plus que les lumières de la raison pour y pourvoir. Je résolus donc de consacrer tout le temps qui serait nécessaire, et ma vie s'il le fallait, à cette recherche. » Jouffroy demeura toujours fidèle à sa résolution ; dans les situations les plus diverses, tantôt réduit par les défiances du gouvernement de la Restauration à donner des cours particuliers de philosophie dans sa chambre, tantôt occupant les postes les plus élevés de l'Université, professeur à la Sorbonne et au Collège de France, membre de l'Institut et du Conseil royal de l'instruction publique, toujours il creusa ce problème de

notre destinée. Pour lui, la philosophie fut éminemment la science de l'homme ; et sa méthode, l'observation intérieure, qui, lors de ses premiers cours, ne lui fournissait qu'une psychologie étroite et pauvre, mais qui, se développant, grâce à une méditation incessante, lui permettait de reconstruire un ensemble de vues saines et fortes sur les rapports de l'âme et du corps, l'ordre universel, le devoir, Dieu et la vie future. Ces conquêtes successives de la pensée, il les communiquait avec une ferveur émue et une noblesse de langage qui en rehaussaient la vertu persuasive. Cependant son esprit n'était pas satisfait ; un accent de mélancolie, de résignation, se trouve au fond de ses plus beaux écrits. La philosophie ne lui fournissait pas de réponse à l'objection ordinaire du doute ; notre raison ne peut se prouver à elle-même la vérité de ses conclusions les plus légitimes, et il ne lui restait d'autre consolation que de se demander si l'homme avait le droit d'être plus difficile que Dieu à cet égard, Dieu n'ayant pour légitimer sa raison que sa raison elle-même. Combien l'âme de Jouffroy, qui avait soif de certitude, devait souffrir d'un scepticisme qu'il reconnaissait irrémédiable. Ainsi le docteur le plus scrupuleux de l'école dont Cousin était le chef, a montré par son exemple ce qu'il y avait d'incomplet dans cette philosophie, et c'est peut-être lui qui, d'une manière inconsciente pour lui-même comme pour les autres, a le plus contribué à en ébranler le crédit. L'estime dont il jouissait parmi ses compatriotes l'avait fait entrer, en 1831, à la Chambre des députés, et il apportait à l'accomplissement de son mandat sa droiture consciencieuse. Mais sa santé avait toujours été délicate, et ses travaux politiques, venant s'ajouter aux labeurs du philosophe, hâtèrent sa fin ; il mourut en 1842. Ses principaux écrits furent : *Mélanges philosophiques*, 2e éd., 1838 ; *Préfaces* d'une traduction des *Esquisses de philosophie morale* de Dugald Steward, 1826, et une traduction des *Œuvres* de Th. Reid, 1828 ; *Cours de droit naturel*, 3 vol., 1835-1842 ; *Nouveaux Mélanges philosophiques*, 1842, publiés après la mort de l'auteur, non sans avoir subi une épuration qui rappelait l'histoire des manuscrits de Pascal ; *Cours d'esthétique*, 1843. — Voyez, dans le *Dictionnaire des Sciences philosophiques*, l'art. *Jouffroy*, de son disciple et successeur Ad. Garnier. A. Matter.

JOURDAIN (Yarddén, du verbe yarad, couler ; Ἰορδάνης Ἰόρδανος ; arabe : Scheriat-el-Kebir), le plus grand des cours d'eau de la Palestine, sort d'après Josèphe (*Antiq.*, 15, 10. 3), d'une grotte située au pied du mont Panias. Il coule presque en ligne droite vers le sud, dans une vallée profonde qui sépare le plateau syro-chananéen en deux parties, et qui se continue au delà de la mer Morte, jusqu'au golfe Elanitique ; son niveau est inférieur à celui de la mer Méditerranée et dans la mer Morte cette différence va jusqu'à treize cents pieds. Depuis le lac de Tibériade jusqu'au golfe Elanitique, la vallée portait le nom de ʿarâbâh (Deutér. I, 1.7), c'est-à-dire de désert (steppe), qui n'a été conservé aujourd'hui qu'à la partie méridionale. La partie septentrionale, la véritable vallée du Jourdain s'appelle el-Ghôr, c'est-à-dire enfoncement (hébreu : kikkarha-yarddén, contrée

du Jourdain). Cette vallée qui, en quelques endroits, atteint une largeur de plus de deux lieues, formait la frontière occidentale du pays de Canaan (Gen. XXXII, 10; Nombres XXXIV, 11, etc.), et le fleuve lui-même était sur la limite. Le Jourdain présente cette singularité qu'il n'a jamais pu servir de moyen de communications, à cause de l'extrême rapidité de son cours (supérieure de près de moitié à celle du Rhin, et des deux tiers à celle de la Seine), de ses nombreuses cataractes, de ses gués, et surtout de ses écueils et bancs de sable. La vallée, de trois mille pieds plus basse que la crête des montagnes environnantes, est impropre à l'agriculture, à part quelques oases situées sur les rives mêmes du fleuve. Le Ghôr n'a été que très peu habité ; les agglomérations d'habitants se trouvent sur des hauteurs, à cause des chaleurs insupportables qui, pendant l'été, règnent sur les bords du fleuve. Aucune grande route de commerce ne passait le long des rives, et les chemins qui croisaient la vallée étaient difficilement praticables, à cause des montées et des descentes perpétuelles. Cela explique pourquoi les nombreux voyageurs qui ont exploré la Palestine n'ont que peu visité les bords du Jourdain. Ce n'est qu'en 1806 que Seetzen en a découvert les sources. Robinson et Smith firent les premiers connaître l'existence de trois sources ; en 1848, enfin, les voyages du capitaine Lynch donnèrent scientifiquement les rapports des hauteurs, depuis le lac Tibériade jusqu'à la mer Morte. D'après ces données, le Jourdain a trois sources : 1° celle du nord, sortant du pied occidental du mont Hermon, près de Chaçbeiya, à peu près deux mille pieds au-dessus du niveau de la mer. Elle donne naissance au Nahr-Chaçbânî, la plus occidentale des trois branches du fleuve; qui coule rapidement à travers les gorges profondément entaillées du Wâdi-el-Teim, et se dirige vers la plaine fertile située au pied oriental du plateau galiléen ; 2° au milieu de cette plaine, se trouve la colline volcanique du Tell-el-Kadi, de laquelle sort le bras le plus court, mais le plus riche en eau du Jourdain, celui que Josèphe appelle μικρὸς Ἰορδάνης et qui porte aujourd'hui le nom de Nahr-Leddân; 3° le bras le plus oriental enfin, le Nahr-Bâniâs vient du mont Bâniâs, douze cents pieds au-dessus du niveau de la mer ; il roule une eau claire et limpide. Ces trois fleuves ont un cours extrêmement rapide, parce que le sol s'abaisse en forme de terrasses vers le bassin du lac Chûleh (voyez l'article *terôm*). A deux lieues en amont, le Nahr-Leddân et le Bâniâs se réunissent d'abord, et, bientôt après, l'affluent du nord vient s'y joindre. Le Jourdain coule ensuite dans la direction du lac Chûleh, dont le niveau n'est plus qu'à quatre-vingt-dix pieds au dessus de la Méditerranée. Au sud du lac Chûleh, se trouve une plaine étroite et cultivée, à travers laquelle passe l'antique route qui conduisait des pays de l'Euphrate en Egypte. Les deux rives du Jourdain y étaient réunies au moyen d'un pont en basalte, aujourd'hui encore praticable et appelé « le pont de Jacob » (dschisr Benât Yackûb), en amont duquel on trouve encore les ruines du castel construit par Beaudouin IV pour la défense de ce passage. Immédiatement au-dessous commence la dépression du terrain ; le fleuve descend en

écumant, à travers une gorge profonde, pour rejoindre, à trois quarts de lieues en amont du lac de Génézareth, la plaine fertile de Bethsaïda. A son entrée dans le lac se termine son cours supérieur. Le cours moyen et inférieur du Jourdain se trouve entre le lac de Tibériade et la mer Morte ; il traverse cette distance en décrivant d'innombrables méandres, coulant dans une profonde entaille, dont les rives atteignent parfois une hauteur de cent cinquante pieds. Cette circonstance explique pourquoi le Jourdain, malgré la fonte des neiges, ne dépasse ses bords que dans les endroits les plus bas. Il est bien « rempli jusqu'à ses bords » (Josué III, 15), mais il ne déborde pas ; l'eau amenée par les nombreux petits affluents est absorbée en grande partie par les terrains calcaires des deux rives. Ceci explique pourquoi la terrasse inférieure, qui touche immédiatement au fleuve, présente seule une végétation luxuriante. On y trouve des roseaux d'une hauteur peu commune, des tamaris, des platanes et des peupliers. L'Ancien Testament appelle ces rives verdoyantes « la magnificence du Jourdain » (Zachar. XI, 3; Jérém. X, 5); elles servaient autrefois de repaire aux lions (Jérém. XL, 19); aujourd'hui on n'y rencontre que des sangliers et quelques rares léopards. La terrasse supérieure, au contraire, est un désert, plus improductif encore dans le sud que dans le nord, où de nombreuses oasis, comme celles de Succoth et de Jéricho, produisent une belle végétation, grâce à des sources nombreuses ou à une irrigation bien entendue. Au moyen âge, on cultivait dans la vallée du Jourdain de l'indigo, de la canne à sucre et d'autres plantes tropicales. A sa sortie du lac de Tibériade, le Jourdain a une eau claire et transparente, bientôt troublée par le fond argileux sur lequel il roule ses flots, mais l'eau est potable. A quelque distance de là, il est traversé par la route qui, venant de Tibérias, contourne le lac; un pont appelé Dschisr-es-Semak, d'après un village de ce nom et dont les ruines existent encore aujourd'hui, facilitait les communications ; il y avait d'ailleurs en cet endroit plusieurs gués. Bientôt après les eaux du Jourdain sont alimentées, du côté de l'est, par le Jarmuk, cité dans le Talmud seulement. Un peu en aval du confluent du Jarmuk et du Jourdain se trouve un nouveau pont (Dschisr el Medschâmia), à l'endroit même où, probablement, Naëman franchit le fleuve à son retour de Damas (2 Rois V, 14) et que choisit David quand il alla combattre les Araméens (2 Sam. V, 17). En suivant le cours du fleuve, on arrive près du confluent du Jabok (sur la rive gauche) à un autre passage, désigné par les ruines d'un ancien pont romain (Dschisr Dâmieh). Là se trouve l'antique route qui conduit de Sichem, à travers le Ghôr, à Ramoth-Gilead (eç Çalt). Il faudrait peut-être chercher ici les gués au bord desquels beaucoup d'Ephraïmites périrent sous les coups des Giléadites commandés par Jephthé (Juges XII, 5). C'est probablement aussi par là que passaient les pèlerins qui voulaient éviter Samarie. A partir de là les montagnes se rapprochent du Jourdain et rétrécissent sensiblement la vallée. Le Karn çartabeh forme, en cet endroit, un des points les plus élevés

de la Palestine, d'où, d'après le Talmud, on allumait les feux annonçant la nouvelle lune. Avec le Karn çartabeh commence le cours inférieur du Jourdain; le sol est plus désert et moins fertile; les méandres du fleuve sont marqués par une lisière verdoyante moins luxuriante que dans le nord. Le cours du fleuve est plus rapide, mais les cataractes disparaissent et la profondeur de l'eau diminue de plus en plus, parce que les montagnes s'écartent davantage et que la vallée s'élargit; là encore se trouvent un certain nombre de gués praticables pendant la saison chaude. C'est là que les enfants d'Israël passèrent le fleuve sous la conduite de Josué (Josué III); par là les gens de Benjamin vinrent à la rencontre de David revenant de Gilead. Là encore, et nous ne citons pas tous les faits racontés par la Bible, Jésus passa le fleuve quand il se rendit, pour la dernière fois, de la Pérée à Jérusalem (Marc X, 1; Luc XIX, 1; Jean X, 40). Entre les deux gués la tradition a fixé l'endroit où baptisait Jean-Baptiste (Matth. III, 6; Marc I, 5) et où Jésus se fit baptiser par lui (Matth. III, 13; Marc I, 9; Luc III, 21; Jean I, 32). Les ruines qui, au sud-est de Jéricho, avoisinent la rive droite du Jourdain, proviennent d'un couvent chrétien. Dans leur voisinage se trouve l'endroit où se baignent les pèlerins grecs (el-Meschraà); un peu plus loin au sud est le lieu de bain des pèlerins latins (el-Makta, passage). Une lieue et demie au sud le Jourdain se jette dans la mer Morte. — Sources : Seetzen, *Voyages*, p. 348 ss.; Burckhardt, *Voyages*, II, 594; Schubert, *Reise in das Morgenland*, 4 vol.; Tobler, *Bibliotheca geographica Palestinæ*, Leipzig, 1867; Molyneux, *Expedition to the Jordan and the Dead Sea* dans le *Journal de la Société royale anglaise de géographie*, t. XVIII; Lynch, *Rapport sur l'expédition des Etats-Unis au Jourdain et à la mer Morte*, 1848; Robinson, *Géographie physique de la Terre sainte*, traduct. allem., Leipzig, 1865; Ritter, *Der Jordan u. die Beschiffung des todten Meeres*, Berlin, 1850. E. Scherdlin.

JOURNÉE (yôm). Comme beaucoup de peuples qui divisaient le temps d'après le cours de la lune, les Hébreux calculaient le jour civil (νυχθήμερον, 2 Corinth. XI, 25) d'un coucher du soleil à l'autre (voir Ideler, *Chronologie*, I, 80), mais ne semblent pas, avant l'exil, avoir connu une plus petite division du temps, en dehors de celles données par la nature (matin, midi, soir). Pendant l'exil, les Juifs adoptèrent probablement la division en heures (Daniel IV, 16; V, 5; 4e liv. d'Esdras VI, 24). On attribuait toutefois à chaque jour de l'année, douze heures (Jean IX, 9; Ideler, *Chronologie*, I, 84), qui devaient naturellement être inégales, parce qu'en Palestine la longueur des jours varie entre quatorze heures douze minutes et neuf heures quarante-huit minutes, ce qui fait, entre le jour le plus long et le jour le plus court, une différence de près de quatre heures. Les heures du jour étaient comptées à partir du lever du soleil; la troisième répond à neuf heures, la fin de la sixième correspond à midi, la neuvième à trois heures de l'après-midi; avec la onzième heure les ouvriers s'apprêtaient à terminer le jour (Matth. XX, 3; Actes I, 15; Matth. XX, 5. 6; Jean XIX, 14; Marc XV, 34; cf. Jean I, 40;

XL, 52; Act. III, 1). Il n'est toutefois pas certain que les évangélistes et en particulier saint Jean aient calculé toujours d'après les heures juives. A la vérité, on ne saurait conclure de Jean I, 40, que l'auteur ait songé à un calcul d'heures d'après le style romain (à partir de minuit par exemple), parce que Jean XI, 9, présuppose le calendrier juif. Mais les indications de Jean XIX, 14 (cf. Marc XV, 25) indiquent peut-être une discordance. En effet, les deux heures, la sixième et la troisième seraient d'accord avec le πρωί (Jean XVIII, 28), mais l'intervalle entre la condamnation devant Pilate et la crucifixion (Marc XV, 45) pouvait avoir été d'environ trois heures. Néanmoins il n'est pas probable que Jean ait calculé d'après le système romain, et il en résultera, scientifiquement parlant, toujours une certaine obscurité quant à l'heure de la crucifixion. — Le mot yôm a encore une autre acceptation dans l'Ancien Testament; il signifie *époque*, sans détermination plus précise. C'est dans cette acceptation que nous croyons trouver la solution du problème de la création.

JOUVENCY (Joseph), humaniste français né à Paris le 14 septembre 1643 et reçu en 1659 dans la société de Jésus, professa avec succès la rhétorique d'abord en province, aux collèges de Caen et de La Flèche, puis à Paris, au collège Louis-le-Grand. Ses supérieurs le mandèrent en 1699 à Rome pour travailler à l'histoire de leur compagnie ; il s'y fit remarquer par la facilité avec laquelle il sacrifia en toute occasion les droits de l'Eglise de France aux prétentions de la curie et y mourut le 29 mai 1719. Le P. Jouvency s'est acquis, comme latiniste, un renom mérité par la pureté et l'élégance de son langage et a composé une série d'ouvrages très répandus pour l'éducation de la jeunesse : 1° *Novus apparatus greco-latinus cum interpretatione Gallica*, 1681, in-4° ; 2° *De ratione docendi et discendi*, Lyon, 1692, in-12, un traité réimprimé à différentes reprises, bien que les grâces du style ne puissent faire illusion sur la pauvreté du contenu ; 3° *Appendix de diis et heroibus*, un abrégé de mythologie qui a été employé pendant longtemps dans les collèges de l'ordre ; 4° Traduction latine du *Dialogue de Cléandre et d'Eudoxe*, une réponse du P. Daniel à Pascal, qui eut son heure de célébrité au lendemain des *Provinciales*. Le P. Jouvency a pris en outre une part active à la correction morale que son ordre jugeait bon de faire subir aux classiques avant de les livrer entre les mains de la jeunesse et a donné des éditions expurgées de Térence, d'Horace, d'Ovide (*Métamorphoses*), de Martial. Son nom cependant ne se serait pas transmis à la postérité sans son *Histoire de la société de Jesus* (*Historia Soc. Jes. pars quinta tomus posterior ab anno Christi* 1591 *ad annum* 1616, Rome, 1710, in-f°), qui produisit en France un scandale inouï par la hardiesse avec laquelle étaient prônées les plus détestables maximes. Les jésuites les plus abhorrés pour leurs fureurs sous la Ligue, la conspiration des Poudres, les attentats tramés contre la vie de Henri IV (le P. Guignard entre autres, le complice de Jean Châtel) étaient transformés en saints et en martyrs, plusieurs arrêts rendus par le parlement déclarés nuls et non avenus, la prérogative des papes de

déposer les rois comme le devoir des peuples de se débarrasser de leurs tyrans établis avec une cynique franchise. Le parlement de Paris condamna par ses arrêts du 22 février et du 24 mars 1713 le livre du P. Jouvency comme « renfermant des doctrines funestes et contraires au droit des souverains » ; il avait même l'intention de le faire lacérer et brûler par la main du bourreau et d'en flétrir l'auteur en mandant les supérieurs de la compagnie à sa barre et en leur ordonnant d'abjurer en public d'aussi détestables doctrines, mais le P. Tellier réussit à leur épargner cette humiliation. Louis XIV recommanda au premier président d'apporter dans cette affaire une extrême sagesse. Le livre fut supprimé sans lacération ni brûlure; les supérieurs des trois maisons de Paris en furent quittes pour une légère admonestation et se justifièrent dans les termes les plus généraux. L'indignation des catholiques éclairés et la contrainte que s'imposa le parlement ont été merveilleusement rendues par Saint-Simon (*Mémoires*, IX, p. 430-432, éd. Chéruel et Ad. Régnier, 1873).

E. Strœhlin.

JOVIEN (Flavius-Claudius-Jovianus), empereur romain, successeur de Julien l'Apostat (voyez ce mot), né en 330, ne régna que sept mois et vingt jours (353-364). Il commandait une partie de l'armée de Julien contre les Perses; celui-ci, en mourant, ne voulut point désigner de successeur et Jovien fut proclamé par les légions. Il continua la retraite et conclut la paix avec Sapor, auquel il fut contraint d'abandonner les cinq provinces situées au delà du Tigre. Il était chrétien zélé, mais d'un esprit modéré, ennemi de toute violence, et il n'usa point de représailles contre les païens. A son arrivée à Antioche, il renouvela l'édit de Milan, rétablit la concorde parmi les chrétiens et laissa aux païens la liberté de leur culte. Jovien mourut avant même d'être arrivé à Constantinople. On ne sait s'il a été empoisonné ou s'il a succombé à une attaque d'apoplexie foudroyante. Valentinien Ier lui succéda en Occident et Valens en Orient. — L'abbé de la Bletterie a écrit l'histoire de Jovien (Paris, 1748, 2 vol. in-12). Ammien Marcellin est de tous les auteurs antiques celui qui nous a conservé sur lui le plus de détails. Voir la *Biographie universelle* de Michaud et les histoires romaines.

JOVINIEN, hérétique de la fin du quatrième siècle. Nous ne savons rien de sa vie, si ce n'est qu'il vivait à Rome, comme moine, et nous ne connaissons sa doctrine que par les ouvrages qu'écrivirent contre lui Ambroise (*Epist.* XLII), Jérôme et Augustin. Jérôme (*Lib. contr. Jovin.* et *Apologia*), avec une passion qui rend son jugement partial, accuse Jovinien de tous les vices et parle avec mépris de sa science et de son talent. Augustin (*De Hæres.*, LXXXII), sans porter atteinte à son caractère moral, se plaint de ce qu'à Rome Jovinien ait décidé un certain nombre de femmes âgées et qui avaient fait vœu de célibat à se marier, en suivant l'exemple des pieuses matrones de la Bible. Jovinien paraît avoir d'une manière générale contesté le mérite des bonnes œuvres, telles que le jeûne, le célibat, le martyre. Par contre, il enseignait que quiconque est régénéré par la foi dans le

baptême ne peut plus retomber dans le péché. Comme ses arguments contre la vie ascétique trouvaient de nombreux partisans à Rome, le pape Sirice crut devoir le condamner dans un concile tenu à Milan, et l'empereur Honorius le relégua dans une île où il mourut misérablement. — Voyez Neander, *Kirchengesch.*, II, 386 ss.

JOWETT. Voyez *Essays and Reviews.*

JUAN DE AVILA. Voyez *Avila.*

JUBAL [Ioubàl], fils de Lamech et d'Ada, est nommé Gen. IV, 21 comme celui qui inventa les instruments de musique (cf. Josèphe, *Ant.*, 1, 2. 2).

JUBÉ (ambon, lectier, doxale, pupitre) était dans l'Eglise primitive une tribune élevée placée en bas du chœur, entre celui-ci et les fidèles répandus dans la nef. Du haut du jubé se faisaient les leçons tirées des épîtres et des évangiles, et même des prédications. Les Capitulaires de Charlemagne ordonnent d'y lire les règlements du prince. Les jubés ou ambons de l'Eglise d'Orient et d'Occident étaient plutôt de vastes chaires. Dans les églises d'Occident, à partir du douzième siècle, le jubé forme une séparation, une galerie relevée entre le chœur et la nef, réunissant quelquefois deux ambons, et servait dans les églises abbatiales de clôture antérieure au chœur des religieux. Ils n'apparaissent dans les cathédrales que vers le milieu du treizième siècle, après l'acte d'union des barons de France en 1246, lorsque les évêques durent renoncer à connaître de toutes les contestations judiciaires. Les jubés de la bonne époque ont presque tous disparu. Viollet le Duc, dans l'article *Chœur*, décrit ceux de Notre-Dame de Paris et de Reims. Il existe des représentations du beau jubé de la cathédrale de Strasbourg. Celui de la cathédrale de Bâle se voit encore, mais transporté à l'entrée de la nef sous l'orgue. Comme monuments d'une époque plus avancée, nous citerons celui de la Madeleine à Troyes, celui de Saint-Etienne-du-Mont à Paris, etc. — Voyez Viollet le Duc, *Dict. raisonné de l'archit.*

JUBILÉ (chez les Hébreux) [chnath hayobél, yobél; ἔτος τῆς ἀφέσεως, ἄφεσις; *annus jubilei*, *jubileus*], la cinquantième année, qui, le dixième jour du septième mois, lors de la grande fête de l'Expiation, était annoncée solennellement par tout le pays, au son des trompettes (Lév. XXV; Jos. VI, 4 ss.; Josèphe, *Antiq.*, 3, 12. 3; Philon, *Opp.*, II, 391; Eusèbe, *Chron. Arm.*, II, 67). Pendant l'année du jubilé tout travail des champs devait cesser; les esclaves étaient mis en liberté (Jér. XXXIV, 8), et les fonds de terre aliénés (à l'exception des maisons dans les villes entourées de murs, et des champs voués au sanctuaire) retournaient à leurs propriétaires primitifs ou à leurs héritiers légitimes (Lév. XXVII, 17 ss.). D'après Josèphe, les dettes étaient aussi acquittées. Michaëlis (*Mos. Recht*, II, 26 ss.) a démontré tout au long le but de cette institution, qui devait amener une sorte de régénération périodique de tout l'Etat, en empêchant l'appauvrissement complet des familles israélites, en augmentant la fécondité des champs et de la population, et en maintenant l'égalité des propriétaires fonciers voulue par le législateur. Nous ne rencontrons

guère de traces de l'observation du jubilé avant l'exil (1 Rois XXI, 2; Es. V, 8; Jér. XXXIV, 11). — Voyez Wagenseil, *De anno jubileo*, Alt., 1700; Buck, *De anno Hebr. jubil.*, Vit., 1700; Carpzov, *Diss. de anno jobel.*, Lips., 1730; Ode, *Diss. de anno hebr. jub.*, Traj. a. Rh., 1745, etc., etc.

JUBILÉ (dans l'Eglise catholique). Le jubilé, dans l'Eglise catholique, est une indulgence plénière et extraordinaire que le pape accorde à ceux qui remplissent certaines conditions, en particulier de visiter à Rome les églises de Saint-Pierre et de Saint-Paul. Elle est différente des indulgences ordinaires en ce que, pendant le jubilé, le pape accorde aux confesseurs le pouvoir d'absoudre de tous les cas réservés et de commuer les vœux simples. L'origine des jubilés remonte à l'an 1300. Une rumeur se répandit soudain à Rome, la veille de cette année, que tous ceux qui se rendraient dans les églises de Saint-Pierre et de Saint-Paul recevraient l'absolution complète de tous leurs péchés. Une foule d'hommes s'assembla, grossie bientôt par l'arrivée de nombreuses troupes de pèlerins. Un vieillard, âgé de cent sept ans, assura le pape qu'il se souvenait d'une indulgence semblable accordée aux chrétiens cent ans auparavant (cf. Jacobi, *Cajetani de centesimos. Jubilæo anno in Bibl. Patr. Max.*, XXV, p. 936). A la suite de cette affirmation, le pape Boniface VIII publia la bulle *Antiquorum habet*, qui institua, en l'honneur des apôtres Pierre et Paul, non seulement pour l'année 1300, mais pour chaque centième année qui suivrait, une indulgence plénière en faveur de tous ceux qui, dans des sentiments de pénitence parfaite, visiteraient les églises de ces apôtres, les habitants de Rome durant trente, les étrangers durant quinze jours. Une multitude énorme de pèlerins afflua à Rome, et la papauté comprit que cette nouvelle institution serait un moyen excellent de rehausser l'éclat et d'enrichir le trésor de la curie romaine. C'est ce qui détermina les papes à raccourcir successivement l'intervalle des jubilés. Dans la bulle *Unigenitus Dei filius*, publiée en 1349, Clément VI fixe les jubilés à tous les cinquante ans, en invoquant l'usage établi par la loi de Moïse, la requête adressée à lui par le peuple romain, la brièveté de la vie humaine qui fait que peu de fidèles atteignent l'âge de cent ans, son désir enfin de faire profiter le plus d'âmes possible du trésor des grâces de l'Eglise. Le concours des étrangers à Rome, en l'an 1350, fut encore des plus considérables, bien qu'une chronique du temps remarque que « ceux qui revenaient de Rome étaient, pour une bonne part, plus méchants qu'ils n'étaient auparavant. » L'impulsion une fois donnée, la sollicitude de la papauté pour le bien de la chrétienté, ainsi que de ses caisses, ne s'arrêta pas. Dans sa bulle du 8 avril 1389, Urbain VI ordonna que les jubilés reviendraient tous les trente-trois ans, en l'honneur de la durée de la vie terrestre du Sauveur. La fête aurait dû proprement avoir lieu en 1383; mais les troubles qui agitaient alors Rome n'avaient pas permis de la célébrer; ce n'est que sous Boniface IX, en 1390, qu'elle le fut, ce qui n'empêcha pas ce pape de la répéter dès l'année 1400. Il y joignit même des années supplémentaires de jubilé, et envoya en

divers pays des agents chargés de vendre les indulgences jubilaires pour la somme qu'auraient coûtée le voyage et le séjour à Rome. Des jubilés furent célébrés dans les années 1425, 1450, 1451, jusqu'à ce que le pape Paul II les fixa d'une manière régulière à chaque vingt-cinquième année, en invoquant la brièveté et la fragilité de la vie humaine, les maladies dangereuses du temps, les périls dont les Turcs menaçaient l'Europe, la grande misère qui règnait dans toute la chrétienté. Il institua, de plus, des indulgences spéciales pour ceux qui ne pouvaient pas venir à Rome, tout en en ayant la ferme intention, mais à la condition expresse que le produit de ces indulgences serait envoyé à la curie romaine. Outre ces jubilés périodiques, tous les nouveaux papes en accordent un à leur exaltation, et chaque fois que des besoins extraordinaires se font sentir, ce qui détruit, en réalité, la périodicité de cette source précieuse de revenus pour la cour de Rome qu'alimente, du reste, toujours plus faiblement, la piété superstitieuse des fidèles. — Sources : Amort, *De origine, progressu, valore ac fructu indulgent.*; Bertling, *Unterricht vom pæpstl. Jubeljahr u. Ablass*, Helmst., 1749; Hoche, *Gesch. des pæbstl. Jubeljahrablasses*, Heidelb., 1825; Paulus[1], *Gesch. u. rechtl. Prüfung des Jubelj.*, Heidelb., 1825.

JUDA [Iehoudâh], quatrième fils de Jacob et de Lia (Gen. XXIX, 25), naquit en Mésopotamie. Ce fut lui qui conseilla à ses frères de vendre Joseph plutôt que de tremper leurs mains dans son sang (Gen. XXXVII, 26). Il épousa Sué, fille d'un Cananéen nommé Hiram. Juda fut toujours regardé comme le plus considérable des enfants de Jacob. La bénédiction que son père mourant lui donna passa pour renfermer une prophétie messianique (Gen. XLIX, 8-10). — La tribu de Juda devint la plus puissante et la plus nombreuse du peuple d'Israël (Nombr. I, 27 ; II, 3 ss.; X, 14; Juges XX, 18). Elle occupait la partie méridionale de la Palestine, depuis les montagnes de l'Idumée et la pointe septentrionale de la mer Morte jusqu'à la Méditerranée (Jos. XXV, 1 ss.). Le sol était montagneux, riche en pâturages, avec une plaine fertile et bien arrosée à l'ouest, du côté de Joppé. Par le port de Joppé, Juda communiquait avec les contrées maritimes de l'Ouest; par le désert de Jéricho, avec les pays situés au delà du Jourdain et l'Arabie; par les montagnes d'Hébron, par Gaza et par Jéricho avec l'Egypte. Après la mort de Saül, Juda se sépara des onze autres tribus, en reconnaissant pour roi David qui, après un intervalle de sept ans et demi, réunit sous son sceptre toutes les tribus; mais, après la mort de Salomon, l'influence d'Ephraïm, jalouse de la suprématie de Juda, détermina les autres tribus (à l'exception de celle de Benjamin) à se séparer, d'une manière complète et définitive, de Juda (voyez l'article *Israël*).

JUDA HAKKADOSCH, c'est-à-dire le Saint, appelé aussi Rabbi (le grand maître), un des plus grands docteurs juifs du troisième siècle, occupa les fonctions de masi, c'est-à-dire de chef du sanhédrin, à Tibérias où il mourut vers l'an 250 de l'ère chrétienne. Sa vie, peu connue, a été ornée par la légende qui s'attacha de bonne heure à

son nom. Peu importe d'ailleurs, Jehuda Hakkadosch doit sa gloire, non à sa vie, mais à son activité comme docteur de la loi. Il eut l'ambition d'initier les Juifs à la connaissance de leurs lois rituelles et coutumières. A cet effet, il réunit pour son enseignement, qui attirait des élèves du monde entier, la collection complète des lois antérieures, en y ajoutant ses propres commentaires. Le recueil historique et entièrement objectif renferme les lois et décisions des différents rabbins pour les points contestés. Grâce à l'immense renommée dont jouit Jéhuda, cette collection, peu augmentée depuis, fut regardée comme tradition et reçut le nom de Mischna (en chaldéen *Mathnitin*, en grec Θεοτέρωσις) et ceux qui l'enseignaient s'appelaient thanaïm, c'est-à-dire répétiteurs. L'apparition de la Mischna est, sans contredit, un des événements les plus importants de l'histoire littéraire et religieuse des Juifs, non seulement par l'influence immense que ce livre exerça sur le développement de la synagogue, mais parce qu'elle sauva de l'oubli ce que la tradition pharisaïque appelle « la loi orale de Moïse », enrichie et augmentée par les commentaires des rabbins. Elle marque le point de départ d'une nouvelle et importante activité littéraire pour les Juifs et acquit, grâce à l'enseignement oral qu'y ajouta Juda, une influence immense. Les nombreux élèves qui vinrent à Tibérias, et l'autorité universellement reconnue de cette célèbre école, contribuèrent puissamment à la propagation de la Mischna.

JUDA HA-LÉVITE. Voyez *Cusari.*

JUDAS MACCHABÉE. Voyez *Machabées.*

JUDAS le Galiléen ou le Gaulonite (Act. V, 37 ; Josèphe, *Ant.*, 18, 1. 1; 20, 5. 2; *De bello jud.*, 2, 9. 1), originaire de Gamala, ville fortifiée sur le lac de Galilée, souleva, de concert avec Sadok, le peuple juif, à l'occasion du recensement que fit faire l'empereur Auguste, en l'an 723 de Rome, après la bataille d'Actium, par Quirinus. L'insurrection fut vaincue, mais les partisans de Judas se maintinrent et participèrent activement, sous la conduite de Ménahem, son fils, et d'Eléazar au dernier soulèvement des Juifs contre les Romains (Josèphe, *De bello jud.*, 2, 17. 7-9). — Voyez Schulze, *De Juda Galil. ejusque secta*, Fracf. a. V., 1761).

JUDAS ISCARIOTH, fils d'un homme appelé Simon, d'après le quatrième évangile (VI, 71), et originaire de Kerioth, petite ville de Judée (Josué XV, 20), disciple de Jésus et nommé toujours le dernier dans tous les catalogues des apôtres, avec la mention de sa trahison (Marc III, 19 ; Matth. X, 4; Luc VI, 16). L'apparition de cette figure sinistre dans le cercle intime de Jésus reste à bien des égards une énigme. Plus la tradition a noirci Judas et en a fait une sorte de type diabolique, plus il devient difficile de comprendre comment le Maître avait pu l'accueillir. Le quatrième évangile le présente comme prédestiné dès le commencement au crime qu'il devait commettre. C'est là une conception propre à la piété qui rapporte tout à Dieu, conception suscitée par la réflexion de la nécessité divine de la mort de Jésus. L'histoire ne peut s'en contenter, car il s'agit pour elle de retrouver sous

cette conception qui domine toutes les données traditionnelles sur Judas, la vie morale de l'homme, le jeu de la responsabilité, le caractère et les mobiles qui l'ont fait agir. Pour y réussir il est peut-être utile de partir du fait que Judas, « l'homme de Kerioth, » était le seul apôtre de Jésus d'origine judéenne et qu'il a dû avoir au milieu du cercle galiléen de ses condisciples la situation d'un étranger, d'un homme non seulement d'une autre origine, mais encore d'un autre tempérament. C'est du moins ce que semble prouver le surnom d'Iscarioth sous lequel on continue toujours à le désigner. Il est évident que Jésus ne l'a pas choisi pour avoir un traître. Judas avait des qualités que le Maître espérait pouvoir utiliser pour l'œuvre du royaume des cieux. Il était d'une énergie peu commune, ce qu'atteste suffisamment la manière dont il ourdit et exécuta son complot. Il avait peut-être reçu plus de culture que ses compagnons et possédait un talent particulier d'organisateur et d'administrateur puisque Jésus lui fit dès le commencement confier la gestion de la caisse commune (Jean XII, 6). Il faut bien encore, pour expliquer comment il fut attiré par Jésus, lui reconnaître de la piété, une piété nationale toute pleine des espérances politiques qui soutenaient Israël. Mais la piété judéenne était beaucoup plus sèche que la piété galiléenne, plus raisonneuse, plus exigeante, et bien moins ouverte aux influences morales, aux sentiments d'affection et aux inspirations de la conscience. Jésus dut se rendre parfaitement compte du fort et du faible de cette nature. On connaît sa divine indulgence à l'égard des pécheurs. Il ne désespérait de personne. Peut-être aussi l'admit-il au nombre des Douze, pour y avoir un représentant de la Judée malgré les craintes qu'il pouvait concevoir. Pour se rendre compte du développement moral de Judas, il faut se rappeler l'éducation par laquelle le Maître faisait passer ses disciples et la crise qu'il préparait dans leur conscience religieuse. Ils s'étaient tous attachés à lui parce qu'ils espéraient le voir se manifester bientôt comme le Messie théocratique et Judas, à ce premier moment, était en pleine harmonie avec tous les autres. Or, Jésus essaie de les élever peu à peu de cette espérance grossière à l'idée d'un roi et d'un royaume purement spirituels, de leur montrer dans le renoncement, l'humilité, le détachement des biens terrestres, la justice parfaite, les vrais biens, les biens éternels du royaume attendu et dans sa mort sur la croix, la manifestation suprême de sa messianité. C'était une grande crise, pour des âmes juives. Est-il donc extraordinaire que l'une d'elles ait succombé? On peut dire que les autres mêmes n'ont été sauvées d'abord que par leur affection personnelle pour Jésus. Judas, dont le cœur n'avait point parlé, se trouva sans défense contre la déception. Il avait cru au Messie triomphant; il avait accepté un temps de sacrifice pour être ensuite récompensé au centuple; il était cupide et ne se payait pas de chimères. Quand il vit, dans les derniers temps passés en Galilée, Jésus refuser d'arborer l'étendard messianique et de faire le grand miracle qui devait lui donner la victoire, quand il le vit fuyant, abandonné et perdu, sa foi, n'espérant plus rien de lui, ne tarda pas à s'é-

vanouir. Dès ce moment-là, Jésus qui surveillait avec anxiété l'issue de la crise qui s'accomplissait dans l'âme de tous ses apôtres, leur fit entendre des avertissements solennels qui dans leur généralité s'adressaient sans doute particulièrement à l'âme de Judas : comme le mot exagéré sans doute par la tradition de Jean VI, 70 ; comme le malheur de l'homme par qui arrive le scandale, car il lui vaudrait mieux avoir une meule au cou et être jeté au fond de la mer, comme l'intrus du festin royal qui s'est assis à table sans avoir sa robe de noces, ou cet autre mot : « Celui qui voudra sauver sa vie la perdra, » etc. Ces paroles eurent une action profonde sur les Douze et en préservèrent plusieurs qui se demandaient eux aussi en voyant la cause de leur maître tout à fait compromise, le profit qu'ils retireraient de leur dévouement. La voix de la conscience et du cœur l'emporta chez eux sur celle de la chair. Ce fut le contraire chez Judas. Dès que Jésus n'était plus le Messie il ne fut à ses yeux qu'un imposteur, et dès lors, il n'est pas impossible que ce qui nous paraît une odieuse trahison ait paru à la conscience de Juda le moyen de racheter son temps d'égarement à la suite de ce faux Messie. Livrer Jésus aux autorités de sa nation, devenait donc tout ensemble une œuvre pie et un excellent moyen de sortir indemne de l'aventure où il s'était jeté inconsidérément. Nous reconnaissons encore ici la nature judéenne si habile à concilier son intérêt personnel et ses scrupules religieux. Les évangiles relèvent tous la cupidité de Judas ; mais ce vice particulier étroitement interprété n'expliquerait pas sa conduite ; il faut le combiner avec les espérances matérielles et les calculs intéressés que nous venons de mettre en lumière. Quant à la somme de trente pièces d'argent qu'il aurait reçue du sanhédrin (80 ou 90 fr.) il est à remarquer que Matthieu seul la donne, et l'emprunte probablement à une parole tenue pour prophétique de l'Ancien Testament (Zach. XI, 12; cf. Matth. XXVI, 15 et XXVII, 3-10). Les autres évangiles ne précisent rien. Il était dans la tendance de la tradition d'exagérer tous les traits qui pouvaient rendre cette trahison plus odieuse. C'est ainsi qu'elle veut que Jésus ait nominativement désigné le traître pendant son dernier repas. Ce fut tout au plus un avertissement voilé que les apôtres ne comprirent bien que lorsque l'acte fut accompli. A cette même tendance il faut attribuer le récit du prétendu repentir de Judas que la plus ancienne tradition ne connaît pas et que Matthieu seul raconte (XXVII, 3-10). D'après ce récit, Judas voyant Jésus condamné et désespéré, reporte au sanhédrin les trente pièces d'argent qu'il en avait reçues, et mit fin à sa vie par la pendaison. Les sacrificateurs ne voulurent pas mettre cet argent, prix du sang, dans le trésor du temple et en achetèrent le champ d'un potier pour servir de cimetière aux étrangers. La première tradition évangélique ne disait rien de la fin de Judas. Ce fut un sujet dont s'empara la légende postérieure. Nous venons de lire celle qui avait cours dans les cercles judéo-chrétiens d'où est sorti notre Matthieu actuel. Le livre des Actes en contient une autre toute différente et probablement plus ancienne. D'après celle-ci,

Judas aurait lui-même, du prix de son crime, acheté un champ près de Jérusalem, et, à la suite d'une chute, il aurait misérablement péri, rompu par le milieu et perdant ses entrailles (Act. I, 18). Papias nous a conservé une troisième version. Atteint d'hydropisie, le corps de Judas se serait si prodigieusement gonflé qu'il ne pouvait passer que là où passait aisément un chariot, il ne pouvait plus soutenir sa tête devenue monstrueuse. Il n'y voyait plus, parce qu'il ne pouvait plus soutenir ses paupières trop épaisses. Dans cet état misérable, le grand criminel devenu pour ses proches eux-mêmes un objet répugnant, mourut sur le champ qu'il avait acquis du prix de son crime. Enfin Œcuménius, commentant le récit des Actes, raconte que Judas fut jeté à terre par un char qui, lui passant sur le corps, le coupa en deux et fit rejaillir de tous les côtés ses entrailles. La légende chrétienne allait s'exagérant, et cherchant pour le traître un châtiment à la hauteur de l'horreur qu'inspirait son crime. — Il existe sur Judas toute une littérature dont on trouvera le catalogue dans Winer. *Bibl. Real-Wœrter buch.* Toutes les vies de Jésus s'occupent également de lui et du rôle qu'il a joué. A. Sabatier.

JUDAS LÉVITA (R. Judas hallévi), un des plus grands poètes juifs de l'Espagne au moyen âge (1140), appartient à cette brillante époque qu'on a appelée, à juste titre, l'âge d'argent de la poésie hébraïque. Egalement versé dans la connaissance des littératures rabbinique et arabe, il chercha dans ses poésies à communiquer sa haute science aux illettrés et à propager parmi eux une connaissance plus approfondie des vérités religieuses. Sa grande fortune lui permit de mûrir ses œuvres sous le rapport de la forme. Aussi surpassa-t-il, de l'aveu d'un de ses critiques (Al-Charisi), de beaucoup tous les poètes juifs par le feu sacré que respirent ses vers. Ses élégies, simples et entraînantes tout à la fois, faciles à saisir et profondes quant aux sentiments qu'elles inspirent, sont, en effet, des chefs d'œuvre. Pour répondre aux objections que les chrétiens, les Arabes et les Karaïtes élevaient contre la religion juive, Lévita composa le livre *Cosri* (Kosri) qu'il rattache à la conversion du roi chazare Bulan. Dans cette œuvre, fortement empreinte des idées philosophiques de ses coreligionnaires contemporains, il met en scène un juif qui réfute les derniers scrupules du roi chazare. Sincèrement attaché au culte de la Terre sainte et à tous les souvenirs du grand passé de son peuple, Lévita entreprit, à l'âge de cinquante ans, un voyage à Jérusalem. Plongé dans l'amertume des regrets qu'éveilla dans son cœur la vue des ruines de la ville sainte, il chantait, revêtu d'habits de deuil, en l'honneur de Sion cette admirable élégie que la piété de ses contemporains nous a conservée, quand un Sarrazin, irrité par cette douleur profonde, le foula aux pieds de son cheval. On ne saurait lire, sans une profonde émotion, les vers que la vue de Jérusalem a inspirés au noble poète ; ils sont l'expression d'une âme ardente et d'un cœur rempli des souvenirs d'un glorieux passé et des espérances déçues d'un avenir douloureux. — Sources : Delitzsch, *Zur Geschichte*

der jüdischen Poesie; Alexander v. Œltingen, *Die synagogale Poesie*, Dorpat, 1856.

JUDE (Epître de). Plusieurs personnages du siècle apostolique, outre le traître qui livra Jésus à ses ennemis, ont porté le nom de Jude ou de Judas (Ἰούδας, Luc VI, 16; Jean XIV, 22; Matth. XIII, 55; Marc VI, 3; Act. IX, 10-19). Dans le nombre on en distingue deux qu'on a eu souvent tort de confondre : Judas de Jacques, l'apôtre et Judas, le frère de Jésus. Il est question du premier dans Jean XIV, 22; Luc VI, 16; Actes I, 13, de façon si précise qu'il n'y a pas à douter de l'existence d'un apôtre de ce nom à côté de Judas Iscarioth. Il est vrai que dans la liste des Douze que donne Matthieu, la place que Judas tient chez Luc est prise par Lebbée et chez Marc par Thaddée (Matth. X, 3 et Marc III, 18). On a conjecturé avec assez de vraisemblance que ce sont deux surnoms du même personnage que Luc appelle Judas de Jacques (VI, 16; Act. I, 13; Lebbaï, enfant du cœur; Thaddaï, enfant reposant sur le sein). D'après les traditions ecclésiastiques, ce Judas-Thaddée ou Lebbée aurait évangélisé Edesse, la Perse, la Syrie et serait mort martyr (Euseb., *H. E.*, I, 13; II, 1, et dans les *Acta apostolorum apocrypha* de Tischendorf, *Acta Thaddæi*). — Dans nos évangiles apparaît un autre Judas, le dernier des frères de Jésus d'après Matthieu XIII, 55, l'avant-dernier d'après Marc VI, 3. On a voulu faire de ces frères du Seigneur, tantôt des demi-frères issus d'un mariage antérieur de Joseph, tantôt des cousins, fils d'Alphée qu'on identifiait avec Clopas et dont on faisait un beau-frère de Joseph. Dans cette hypothèse, le second Judas frère du Seigneur, s'identifiait avec Judas l'apôtre dont on faisait aussi un fils d'Alphée et un frère de Jacques, d'après Luc VI, 16. Mais dans ce dernier passage, Ἰούδας Ἰακώβου ne peut pas signifier Judas *frère*, mais Judas *fils* de Jacques. Il faut donc renoncer à cette trop artificielle combinaison et maintenir l'existence des deux personnages. La plus ancienne tradition chrétienne a conservé d'ailleurs le souvenir très distinct d'un Judas frère de Jésus. Hégésippe raconte que deux descendants de ce Judas et de la famille du Christ comparurent devant Domitien, lequel les interrogea et les renvoya libres, dès qu'il se fut assuré que c'étaient deux simples paysans qui cultivaient leur petit domaine de leurs propres mains (Eusèb., *H. E.*, III, 19, 20, 32). — C'est à ce Judas frère du Seigneur et frère de Jacques, le premier évêque de Jérusalem, que se rattache à tort ou à raison l'épître du Nouveau Testament qui porte ce nom. Elle est la septième et la dernière des épîtres catholiques dans le canon actuel, soit à cause de sa brièveté, soit parce qu'on ne la considérait pas généralement écrite par un apôtre; elle a eu de la peine à se faire admettre et a été toujours plus ou moins contestée. Le second siècle, à l'exception de la seconde épître de Pierre qui l'a presque tout entière reproduite, l'ignore entièrement. Irénée ne la connaît pas. La Peschito l'a omise; le canon de Muratori la tient pour apocryphe. Tertullien l'attribue faussement à l'apôtre Jude et la tient en conséquence pour autorité apostolique. Clément d'Alexandrie et Origène la regardent comme écriture inspirée. Eusèbe la place parmi

les antilégomènes et ne la croit pas authentique. Jérôme rappelle les doutes qui planent sur elle, Luther lui est hostile. Schleiermacher et Néander la regardent comme apocryphe. Malgré quelques habiles avocats comme Bleek, cette opinion semble avoir prévalu dans la critique moderne. — L'auteur se désigne lui-même comme Judas, « serviteur de Jésus-Christ et frère de Jacques. » Il ne se désignerait point de cette façon si son frère Jacques n'était plus connu que lui-même et n'avait dans l'Eglise une situation acquise et une autorité prépondérante ; dès lors il est impossible de ne pas penser à Jacques, le frère de Jésus, la colonne de l'Eglise de Jérusalem, en sorte que notre Judas serait aussi frère du Seigneur ; mais il aurait évité comme Jacques lui-même d'ailleurs en tête de sa lettre, de se donner ce nom par réserve respectueuse devant le caractère de celui qui n'était plus pour l'Eglise le fils de Marie, mais essentiellement le fils de Dieu. La lettre est adressée en général « aux élus sanctifiés par Dieu le père, et gardés par Jésus-Christ ; » c'est dire qu'elle est catholique dans le sens le plus large. L'auteur déclare expressément que ce qui lui a mis, comme malgré lui, la plume à la main, c'est l'apparition dans l'Eglise de « certains hommes impies et prédestinés à la condamnation, qui changent la grâce de Dieu en principe de morale dissolue et renient notre seul souverain et seigneur Jésus-Christ » (v. 4). Ces corrupteurs paraissent bien appartenir au libertinisme gnostique. Malheureusement ils ne sont pas autrement décrits. L'auteur songe plus à les condamner qu'à les définir. Il rappelle à ses lecteurs que Dieu, après avoir sauvé son peuple de l'Egypte, laissa périr au désert ceux qui pour la seconde fois tombèrent dans l'incrédulité. A cet exemple il ajoute le châtiment des anges déchus, et celui de Sodome et de Gomorrhe. Une semblable punition atteindra les débauchés et les impies « qui détruisent la royauté divine et blasphèment ses ministres » (v. 8). Malheur à eux parce qu'ils marchent dans la voie de Caïn, parce qu'ils recevront le prix dû à l'égarement de Balaam et à la révolte de Coré ! Ces intrus dans l'Eglise se gorgent et s'enivrent dans les agapes chrétiennes ; ils ne reconnaissent aucun conducteur ; ce sont des nuages sans eau, des troncs pourris, des vagues écumantes, des astres errants. Ils sont destinés aux ténèbres éternelles. Hénoch, le septième patriarche depuis Adam, a prédit leur venue et leur fin. « Rappelez-vous d'ailleurs les paroles que nous ont laissées les apôtres de notre seigneur Jésus-Christ, quand ils disaient qu'aux derniers temps viendraient les moqueurs, les psychiques, les impies. Etablissez-vous fortement dans votre très sainte foi, conservez-vous dans l'amour de Dieu, en attendant la miséricorde de notre seigneur Jésus-Christ pour la vie éternelle. » Une doxologie adressée à Dieu notre seul sauveur par Jésus Christ termine cette courte lettre d'une éloquence fort énergique mais un peu redondante. On a beaucoup discuté sur les faux docteurs ici combattus. Les uns y ont vu les nicolaïtes de l'Apocalypse, les autres les disciples de Carpocrate. Il paraît vraisemblable que ce sont des gnostiques, et des gnostiques encore plus déclarés et plus avancés que ceux des épîtres johanniques, en sorte qu'il

est difficile de ne pas descendre jusqu'au commencement du second siècle pour rencontrer le milieu historique auquel la lettre correspond. D'autres indices d'une époque assez postérieure peuvent être relevés. L'Evangile est devenu une doctrine officielle fixée une fois pour toutes et conservée par tradition (v. 3). Les apôtres ont disparu depuis assez longtemps de la scène (v. 17). L'Eglise a déjà une tradition sacrée assez longue (20). Tout cela nous mène encore à la seconde ou même à la troisième génération chrétienne. Or, Jude le frère du Seigneur, était déjà mort certainement sous Domitien, lorsque cet empereur fit comparaître devant lui ses descendants. Notre lettre ne peut donc être qu'un pseudépigraphe. Elle a encore ce trait de particulier qu'elle cite comme parole inspirée deux écrits apocryphes. Le livre d'Hénoch (v. 14) et l'assomption de Moïse (v. 9). Or il semble que le dernier n'est pas de beaucoup antérieur à la ruine de Jérusalem. On fait bien valoir pour prouver l'antiquité de notre lettre qu'elle est entrée presque tout entière dans la seconde épître de Pierre. Mais celle-ci est un apocryphe de la seconde moitié du second siècle, de sorte qu'il reste encore dans la première moitié bien de la place pour son aînée. Quant au lieu de la composition, du moment qu'on ne la tient pas pour authentique, tout semble militer en faveur d'Alexandrie. — Littérature : Jessieu, *De authentitia ep. Judæ*, 1821 ; Eug. Arnaud, *Recherches critiques sur l'épître de Jude*, 1851 ; Rud. Stier, *Der Brief Judæ*, 1850 ; Hutther dans le commentaire de W. Meyer ; de Wette ; E. Reuss, *La Bible. Epîtres catholiques*, 1878, etc.

A. Sabatier.

JUDE ou **JUD** (Léon), né en 1482 à Gemar, petite ville appartenant aux comtes de Ribeauvilliers, en Alsace, était fils du curé du lieu, Jean Jud. Sa mère, Elisa Hochsaengin, femme intelligente et pieuse, était Soleuroise. Léon fut envoyé pour ses études à la célèbre école de Schlettstadt, école qui devait son existence à des « frères de la vie commune ». Là, sous l'habile direction de Craft Hofmann (Crato), il fit des progrès rapides. En 1499, il se rendit à Bâle où il s'adonna quelque temps à l'étude de la pharmacie et de la médecine ; mais, sans doute entraîné par l'exemple de Zwingle avec lequel il se lia dès lors étroitement, il suivit les leçons de Thomas Wittenbach, le précurseur de la réforme en Suisse, et reçut de lui les premières lumières évangéliques. Léon fut nommé diacre de Saint-Théodore au Petit-Bâle, puis curé de Saint-Pilt (Saint-Hippolyte) en Alsace. Comme Zwingle, il avait pris le grade de maître ès-arts. — Quelque désireux que fût Léon de consacrer sa vie au bien spirituel de sa chère Alsace, il crut devoir accepter la place de curé d'Ensiedeln que lui offrait Zwingle, nommé à Zurich (1518). Le 30 juin 1519, il arrivait dans l'antique abbaye visitée chaque année par des milliers de pèlerins. Il s'éleva non moins fortement que son prédécesseur contre les superstitions romaines et débuta par une Explication de l'Oraison dominicale, qu'il publia peu après à Bâle. Il traduisit aussi en allemand divers traités de Luther et d'Erasme. Zwingle qui entendait parler du courage chrétien de ce petit homme frêle, qui ne craignait

point de s'attaquer aux traditions romaines, dans l'un de leurs sanctuaires les plus vénérés, voulut l'avoir auprès de lui à Zurich où la tâche devenait de plus en plus difficile. A la Pentecôte de 1522, Léon fut nommé pasteur de Saint-Pierre. Ce ne fut cependant qu'en février de l'année suivante qu'il commença son ministère. Il déclara ouvertement qu'il n'enseignerait que ce que renfermait la sainte Ecriture, et, plus hardi que Zwingle, il s'éleva dès lors contre la messe qui ne fut définitivement abolie à Zurich qu'en 1525. Collaborateur zélé du réformateur dans sa lutte contre Rome, puis contre les anabaptistes, Léon lui venait en aide pour sa correspondance. A la mort du professeur Ceporin (1525), il se chargea de l'enseignement de l'hébreu, jusqu'à la nomination de Pellican qui rendit à son talent le plus beau témoignage. En l'absence de Zwingle, la direction de l'église de Zurich reposait sur Léon Jude. Après la mort du réformateur, il devint le point de mire des fureurs des réactionnaires, et il eut peine à sauver sa vie. Quoique désigné par plusieurs pour hériter du lourd fardeau de son ami, il refusa de l'accepter; il avait compris qu'il était plutôt fait pour paître l'Eglise et l'édifier que pour la diriger, aussi indiqua-t-il son ami Henri Bullinger, de Bremgarten, auquel il apporta joyeusement son concours. — Plus pasteur que ses coassociés dans l'œuvre de la réforme, plus homme de l'Eglise, Léon aurait désiré que celle-ci fût plus nettement séparée de l'Etat. Il aurait voulu une discipline de la cène, une profession individuelle de la foi, et le droit pour l'Eglise d'excommunier ses membres sans que l'autorité civile eût rien à y voir. Il sentait tellement pour l'Eglise l'importance d'être distincte de l'Etat, qu'il se déclara prêt, à plus d'une reprise, à quitter son service plutôt que de tolérer le désordre qui y régnait. Bullinger chercha à convaincre Léon de l'impossibilité actuelle des réformes qu'il rêvait ; celui-ci consentit à en ajourner la poursuite, mais en maintenant le principe que « la nature et la mission de l'Eglise sont et doivent demeurer essentiellement différentes de celles de l'Etat ». Léon a été au seizième siècle le représentant des idées qui semblent vouloir prédominer de nos jours. Partisan de la séparation des deux pouvoirs, il l'a été aussi de l'entière liberté de conscience. — Ne pouvant agir administrativement pour l'exercice de la discipline, Léon se servit de la chaire pour reprendre gouvernants et gouvernés. Il le fit avec tant de hardiesse qu'il fut mandé devant le Conseil, et, soutenu par Bullinger, il obtint la liberté de la prédication. Un mois plus tard, (octobre 1532), il présenta avec lui aux autorités un projet d'ordonnances synodales qui devinrent pour trois siècles la constitution ecclésiastique de Zurich. En 1534, Léon publia son premier catéchisme, connu plus tard sous le nom de « grand catéchisme », à l'usage des enfants et surtout des parents, qui avaient la charge d'instruire leur famille dans la religion. Les questions sont mises, dans ce catéchisme, dans la bouche des enfants, qui ne se contentent pas de la première réponse du maître, mais lui posent sous une forme naïve de nouvelles questions, des objections, des réserves, etc. Le grand

catéchisme se divise en quatre parties : 1° de la volonté de Dieu ; 2° de la grâce de Dieu ; 3° de la prière des croyants ; 4° des sacrements. Ce catéchisme fut très favorablement accueilli dans plusieurs cantons de la Suisse. Sur la demande du synode zuricois, qui avait ordonné l'introduction de l'enseignement catéchétique dans l'Eglise, Léon publia vers 1541 son « petit catéchisme », dont les questions sont, cette fois, placées dans la bouche du maître. Un appendice en cinquante-six questions est destiné à l'enseignement des petits enfants. Peu auparavant Léon Jude avait publié un catéchisme latin, travail tout spécial, destiné aux élèves du gymnase de Zurich, et qu'il donne dans sa préface comme un extrait de l'Institution chrétienne de Calvin. Il a, en effet, de grands rapports avec le catéchisme publié par Calvin à Genève en 1538. — Léon prit aux discussions confessionnelles qui agitèrent son temps une part non moins grande qu'aux questions ecclésiastiques et disciplinaires. Il s'efforça, d'accord avec les théologiens de Strasbourg, de concilier les luthériens et les zwingliens ; mais il se montra toujours hostile aux formules douteuses ou ambiguës. Il traduisit en allemand la première confession helvétique de Bâle de 1536 et publia en outre dans cette langue les *Paraphrases* d'Erasme sur le Nouveau Testament, l'*Imitation de Jésus-Christ*, et divers écrits d'Augustin, de Luther, de Zwingle, de Bullinger et de Calvin. — Mais son œuvre la plus importante comme traducteur est la double version de la Bible en latin et en allemand. Cette dernière fut publiée en 1529 et revue en 1540. La première ne vit le jour qu'après sa mort survenue le 19 juin 1542. La Bible latine de Léon, achevée par ses amis Bibliander, Pellican, etc., et publiée en 1543, fut rééditée à Paris en 1545 par Rob. Estienne, puis plus tard à Lyon et enfin à Salamanque en 1584 par des théologiens espagnols. — Sources : C. Pestalozzi, *Leo Judæ*, Elberfeld, 1860 ; Haag, *France protestante*, t. VI. L. Ruffet.

JUDÉE. Voyez *Palestine*.

JUDÉO-CHRISTIANISME. On appelle ainsi la tendance, contemporaine des premiers siècles de l'Eglise, qui consistait à joindre dans une mesure plus ou moins absorbante les principes du judaïsme, en particulier l'observation de la loi mosaïque, à la reconnaissance de la messianité de Jésus et à la prétention de vivre conformément à ses préceptes. Ce sujet, trop négligé ou mal compris dans les anciennes histoires de l'Eglise, est des plus vastes, il se ramifie avec une foule de questions de la plus haute importance, et pour le traiter à fond il faudrait bien plus d'espace que la nature de cet ouvrage ne nous permet d'en occuper. C'est surtout depuis les travaux de l'école de Tubingue que la question a pris des proportions aussi grandes. Du reste d'autres théologiens, tels que Credner, Schneckenburger, Reuss, etc., avaient déjà compris l'importance du judéo-christianisme en tant que facteur du christianisme primitif, l'avaient démontrée et en avaient fait des applications nombreuses à leurs travaux de critique biblique. Les anciens historiens, depuis Eusèbe et même avant lui, se figuraient toujours le judéo-christianisme comme la tendance

anormale, hérétique, d'un petit nombre de chrétiens qui, retenus ou séduits par les superstitions juives, en révolte déclarée contre les apôtres, s'étaient constitués à l'état de communautés séparées et avaient végété assez obscurément en Palestine et dans la région transjordanique, à Pella et dans la Décapole. Ils auraient duré jusqu'au septième siècle environ. Une étude plus méthodique des faits, moins dominée par le point de vue catholique, a révélé un état de choses très différent. Le temps vint et devait venir où le judéo-christianisme, dépassé par le développement logique et légitime de la pensée chrétienne, fut réduit à l'état d'hérésie et de secte insignifiante. Mais il en fut tout autrement à l'origine, et l'on peut dire sans craindre de démenti que le judéo-christianisme représente historiquement le point de départ de l'Eglise chrétienne. Et même quand il ne fut plus qu'une secte dédaignée, après avoir été l'orthodoxie des premiers jours, on ne peut contester que le catholicisme, sous sa forme première et sous sa forme romaine, a conservé sous d'autres noms plus d'un de ses principes et de ses points de vue. Il faut reconnaître cependant que, selon la règle ordinaire dans les découvertes historiques, l'exagération en sens contraire n'a pas manqué de se faire valoir. On peut la reprocher à plusieurs des plus éminents représentants de l'école de Tubingue, Schwegler entre autres, qui accentuent tellement le judéo-christianisme de la première Eglise qu'on ne comprend plus comment il a été possible à celle-ci d'en briser la rigide enceinte et comment l'apôtre Paul a pu conserver son prestige et son autorité. En ce sens les travaux de Ritschl, sorti également de cette école, ont apporté un correctif nécessaire, quand même on pourrait peut-être lui reprocher d'avoir trop abondé dans le sens d'un retour à l'ancienne illusion. Ce qui donnait au débat une gravité bien supérieure à celle d'un simple différend historique, c'est qu'on devait se demander quelle idée il fallait donc se faire de l'enseignement personnel de Jésus. Aurait-il lui-même consacré par sa doctrine les vues et les prétentions exclusives du judéo-christianisme? Son enseignement n'aurait-il été que le pur ébionitisme (voyez l'art. *Ebionites*), ou bien faudrait-il considérer les premiers chrétiens avant Paul et même après lui comme ayant en grande majorité totalement méconnu la doctrine du Maître? L'opinion la plus rationnelle en soi, celle qui, en dehors même des résultats de la critique des évangiles, se justifie par toutes les analogies tirées de la marche ordinaire de l'esprit humain partant d'un point déterminé, comme elle peut s'appuyer sur les documents des deux premiers siècles, c'est que l'enseignement de Jésus a pu et a dû se prêter à la formation de la double tendance que l'on voit se manifester parmi ses disciples des premières générations chrétiennes. Il faut que, cet enseignement étant donné, nous puissions nous expliquer aussi bien le judéo-christianisme que le paulinisme, qui en est la contre-partie, et nous ne croyons pas nous tromper en disant que, par rapport à la doctrine personnelle de Jésus, le judéo-christianisme fut au paulinisme ce que la lettre est à l'esprit. Il est telle parole, tel acte

momentané de Jésus que le judéo-chrétien pouvait certainement alléguer à l'appui de ses prétentions; mais non moins évidemment la tendance générale, les principes, le caractère éminemment libérateur, spiritualiste, éthique, antiritualiste de ses enseignements devaient amener la rupture avec le judaïsme et ses principes essentiels. Le vin nouveau devait nécessairement faire éclater la vieille outre dans laquelle toutefois il avait bien fallu le déposer. Dans les années qui suivirent la mort de Jésus, nous voyons les premiers chrétiens très attachés à l'observation de la loi juive, pratiquant scrupuleusement les préceptes rituels et moraux qu'elle contient, très probablement même avec plus de ferveur que ne l'avaient fait du vivant de Jésus ceux qui s'étaient groupés immédiatement autour de lui. On dirait, et il n'est pas difficile d'en démêler les causes, qu'ils y mettent une certaine ostentation (cf. Act. II, 46 ; III, 1 ; V, 42 ; X, 9. 14 ; XVIII, 18. 21 ; XX, 6. 16; εὐσεβεῖς κατὰ τὸν νόμον XXII, 12 ; XXI, 20 ; Ἰουδαῖοι πεπιστευκότες ζηλῶται τοῦ νόμου, XXI, 20 etc.). A ce premier moment le contenu proprement dit de la foi chrétienne consiste à reconnaître Jésus pour le Messie, ce qui implique la soumission à sa doctrine; du reste on est Juif et on demeure Juif. Toutefois, même avant saint Paul, on peut discerner les traces d'une tendance qui rompait déjà avec la stricte observance du judaïsme. C'est celle qui s'illustre par la prédication et le martyre d'Etienne, mis à mort pour avoir, disent ses dénonciateurs, blasphémé contre le temple et la loi (Act. VI, 13). L'idée tout au moins d'un grand adoucissement des prescriptions légales en faveur des païens qui se convertissent se trouve contenue dans le récit de la conversion de Corneille (Act. X) et sera consacrée par le décret de Jérusalem rapporté Act. XV. Mais cet adoucissement, bien que très important, d'abord ne concerne que les païens, puis il ne sort pas du point de vue légal. C'est le minimum exigible de la Loi, celui qu'on imposait aux *prosélytes de la porte* recrutés par la synagogue au milieu des Gentils. C'est avec Paul seulement que commence l'opposition au principe même de la loi comme moyen ou condition de salut. Elle est désormais considérée comme périmée et comme plus contraire que favorable à l'action salutaire du nouveau principe chrétien, la grâce de Dieu en Jésus-Christ. On sait les luttes que Paul eut à soutenir contre les chrétiens partisans du principe et de l'observation de la loi et comment il dut défendre vis-à-vis des Douze eux-mêmes la légitimité de son apostolat et de son enseignement (Gal. II). Si nous prenons Pierre comme le représentant le plus qualifié des idées qui régnaient dans le collège apostolique primitif, nous le trouvons quelque peu indécis dans sa ligne de conduite, inclinant volontiers vers une grande largeur de pratique là où il voit la foi en Jésus-Christ vivante et active, mais redoutant aisément l'effet du scandale que cette largeur peut produire dans l'esprit de ses frères de Jérusalem et de Palestine. Jacques, le « frère du Seigneur », paraît alors avoir été à la tête du parti judéo-chrétien rigide (comp. la scène d'Antioche, Gal. II, 11 ss.). Les étonnantes

conquêtes de l'apôtre des Gentils valurent nécessairement un grand ascendant à sa doctrine qui ne fut peut-être pas toujours bien comprise et put avoir pour des esprits superficiels l'apparence d'encourager la licence. Des convertisseurs judéo-chrétiens se glissèrent régulièrement dans les communautés fondées par lui et ramenèrent un grand nombre de ses disciples à l'idée qu'il fallait se faire circoncire, observer la loi, en un mot se faire juif, pour avoir part au salut chrétien.— Cet antagonisme radical, qu'on devine plus qu'on ne le lit dans les plus anciens documents du christianisme, survécut au grand apôtre, et même, sans oser nous prononcer catégoriquement, vu la rareté des renseignements positifs, nous inclinerions à regarder comme très vraisemblable que, dans l'ensemble des communautés chrétiennes, ce fut le point de vue judéo-chrétien qui l'emporta. Mais le *point de vue*, disons-nous, plutôt que le judéo-christianisme lui-même. Car en fait il devenait toujours plus impraticable dans sa rigueur. La masse croissante des païens convertis ne pouvait s'astreindre à ce ritualisme compliqué, supportable seulement pour des Juifs de naissance. La destruction du temple de Jérusalem rendait hors d'usage toutes les prescriptions relatives aux sacrifices. On devait donc par force majeure abandonner tout au moins le judéo-christianisme rigide. On en resta plus longtemps à l'observation du minimum défini Act. XV. Le jour vint toutefois où ce minimum lui-même tomba en désuétude, surtout pour ce qui concernait les aliments. D'autres questions, bien plus importantes, préoccupaient l'Eglise, et il s'était formé une morale chrétienne, un culte chrétien, des habitudes chrétiennes, ne laissant plus de place aux formes spéciales de la dévotion juive. Ce qui resta du judéo-christianisme, ce fut la tendance à attribuer une valeur incompatible avec le principe de la rédemption paulinienne à des formes et à des œuvres de piété extérieure, à des rites considérés comme procurant la grâce de Dieu ou comme absolument indispensables pour l'obtenir. C'est par là surtout que le judéo-christianisme marqua à son empreinte le catholicisme primitif et son héritier occidental, le catholicisme romain. Il est visible aussi que la renommée de l'apôtre Paul souffrit pendant un certain temps des accusations dont il avait été l'objet de son vivant. On est étonné du silence qui se fait autour de son nom pendant la plus grande partie du second siècle. Justin Martyr n'a même pas l'air de le connaitre. Il y a plus. Les *Homélies Clémentines* (voir ce mot) enregistrent une tradition malveillante qui l'identifiait avec Simon le Magicien et le représentait sous ce masque transparent comme vaincu par son adversaire, l'apôtre Pierre (cf. *Hom.*, XVII, 19). Et ce livre ne peut pas avoir été l'œuvre d'un sectaire isolé, car il appartient au parti épiscopal du second siècle et recommande avec instance l'obéissance à l'épiscopat. La légende de saint Pierre est aussi due en partie au désir qui anima les judéo-chrétiens militants de ravir à Paul la gloire d'avoir fondé le plus grand nombre et les plus célèbres des Eglises. Toutefois on ne pouvait effacer sa mémoire des annales chrétiennes, ces Eglises étaient toujours, quoi qu'on pût faire, sa

lettre de créance devant l'histoire comme devant Dieu. De bonne heure il y eut une tendance irénique cherchant à pallier les différences qui avaient pu séparer les premiers héros de la foi, et si ce n'est pas l'intention formelle, c'est bien certainement le point de vue qui a présidé à la composition du livre des Actes. Le cours des événements vint toujours plus renforcer cette tendance qui devint à la fin celle de l'Eglise entière. Pierre et Paul furent désormais unis dans sa vénération. A la fin du second siècle, il ne peut plus être question de judéo-christianisme ou de paulinisme. Ce qui prédomine, c'est un catholicisme épiscopal qui se tient pour émancipé de la loi juive comme celui-ci, mais qui a élaboré une loi rituelle analogue à bien des égards à celle que le premier voulait imposer. Tout indique l'Eglise de Rome comme l'une des premières où s'opéra cette fusion des deux partis contraires. L'épître de Clément Romain aux Corinthiens la suppose en quelque sorte déjà accomplie. Pierre et Paul passent désormais pour les fondateurs et les patrons à titre égal de cette Eglise, ce qui signifie qu'elle possède le dépôt tout entier de la tradition apostolique, et si l'on veut bien substituer à ces deux noms propres les deux écoles qui se développèrent d'abord parallèlement sous leur patronage respectif, on trouvera le résumé de toute cette histoire dans un curieux passage du traité anonyme du *Second Baptême*, ordinairement annexé aux œuvres de Cyprien et qui consiste dans le fragment d'un vieux livre intitulé *Kerygma Paulou* : *post tanta tempora*, *Petrum et Paulum*, *post consolationem Evangelii in Jerusalem, et mutuam cogitationem*, *et altercationem*, *et rerum agendarum dispositionem*, *postremo in Urbe*, *quasi tunc primum*, *invicem sibi cognitos.* C'est ce qui rejeta insensiblement hors de l'Eglise épiscopale ou protocatholique les judéo-chrétiens de Palestine et des pays voisins du Jourdain. La guerre des Juifs et des Romains détermina un grand nombre de chrétiens de Judée à se réfugier au delà de ce fleuve dans la Décapole. Ceux qui restèrent en butte à la malveillance des Juifs proprement dits lors du dernier soulèvement de l'an 118 sous Bar-Kochba les rejoignirent en presque totalité. Nous manquons de données sur la vie intérieure de ces communautés de plus en plus oubliées par la grande Eglise. Nous savons seulement que les descendants de la famille de Jésus y vivaient entourés d'une grande vénération, que le gouvernement romain les fit venir à Rome sous Domitien pour s'enquérir de leurs prétentions, que l'on s'y livrait à des recherches généalogiques pour constituer la descendance davidique de Jésus et même qu'il s'y fit des travaux bibliques d'une réelle importance. Les versions de l'Ancien Testament, élaborées par Aquilas, Symmaque et Théodotion sortent de ce milieu judéo-chrétien. L'évangile en cours dans ces communautés et que Jérôme a vu était rédigé sur le plan général de notre évangile selon saint Matthieu ou plutôt n'en était guère qu'une édition avec quelques variantes; notamment, les deux premiers chapitres manquaient. Enfin on peut signaler deux tendances distinctes qui les divisaient, celle dite des *nazaréens*, plus moderne, plus large, et admettant une

christologie (p. ex. la naissance miraculeuse) moins éloignée de celle qui prévalait dans le reste de l'Eglise ; puis, celle des *ébionites* qui persévéraient dans l'idée que Jésus était fils de Joseph et de Marie, dans l'observation minutieuse de la loi, la circoncision y comprise, et dans une antipathie incurable contre l'apôtre Paul (voyez les art. *Nazaréens*, *Ebionites*). Une branche apporta même son contingent au gnosticisme, les *elkésaïtes* (voyez ce mot). — Sources : E. Reuss, *Histoire de la théologie au siècle apostolique*, vol. I ; A. Kayser, *Revue de théologie de Strasbourg*, *Ecole de Baur*, vol. II ; les *Homélies clémentines*, vol. III ; A. Réville, *Essais de critique religieuse* ; E. Renan, *Les Evangiles et la seconde génération chrétienne* ; F. Ch. Baur, *Paulus* ; *Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, etc. ; Lechler, *Das apostolische und nachapost. Zeitalter*, 1851 ; Schwegler, *Das nachapostolische Zeitalter* ; Ritschl, *Die Entstehung der altkathol. Kirche* ; C. Holsten, *Zum Evangelium des Paulus und des Petrus*, 1868. En général les travaux critiques sur le Nouveau Testament de Credner, Schneckenburger, Kœstlin, Volkmar, et les études sur les Pères apostoliques de Hilgenfeld. Comp. aussi les sources indiquées à l'art. *Ebionites*. A. Réville.

JUDEX (Matthieu), dont le véritable nom était Richter (juge), naquit à Tippolswade, dans la Misnie, en 1528, et mourut à Rostock l'an 1564. Après avoir été pasteur de l'église Saint-Ulrich à Magdebourg, il devint professeur de théologie à Iéna. Judex fut un des principaux rédacteurs des *Centuries de Magdebourg* (voyez cet article).

JUDITH (Livre de). Cet ouvrage n'a pas trouvé place dans la bible hébraïque, mais dans la bible grecque. En voici l'analyse, que nous empruntons à M. Reuss : « Nabuchodonosor, roi d'Assyrie, engagé dans une guerre contre Arphaxad, roi des Mèdes, invite tous les peuples de l'Asie occidentale à se joindre à lui pour cette expédition. Un grand nombre d'entre eux refusent de lui rendre ce service. Irrité de ce refus, il tourne ses armes contre eux, après avoir vaincu son adversaire. Il envoie son farouche général, Olophernès, avec une puissante armée contre les récalcitrants. En effet, celui-ci dévaste tous les pays en deça de l'Euphrate et à la fin il ne reste plus à soumettre que les Juifs. Ceux-ci, naguère libérés de la captivité, venaient de restaurer leur ancien sanctuaire et se préparèrent à une vigoureuse résistance sous la direction de leur grand prêtre Joakin. L'armée assyrienne est arrêtée devant la forteresse de Bétyloua, et son chef, étonné de la hardiesse d'un si petit peuple, prend des informations sur son compte. Un capitaine ammonite, Achior, qui sert sous lui, raconte au long l'histoire des Israélites et déclare qu'il sera impossible de les vaincre tant qu'ils resteront fidèles à la loi de leur Dieu. Olophernès, plein de dépit à cause des doutes exprimés à l'égard de ses chances de victoire, chasse cet homme de son camp et le fait remettre entre les mains des Juifs assiégés, pour qu'il périsse avec eux. Cependant le siège est poussé sérieusement. On coupe à la ville, située sur une hauteur, l'accès des eaux qui se trouvent en dehors des murs et qui sont l'unique ressource des habitants, et bientôt ceux-ci, réduits à l'extrémité

par une affreuse disette d'eau, demandent à grands cris de capituler. Les chefs de la cité promettent d'acquiescer à cette demande, si, dans cinq jours, le ciel n'envoie quelque secours innattendu. C'est à ce moment que Judith paraît sur la scène. C'était une jeune veuve, belle, riche et pieuse, et jouissant d'une grande considération dans la ville. Elle fait appeler les magistrats, leur adresse des reproches au sujet de leur manque de confiance dans le Dieu d'Israël et promet de sauver la ville avant le cinquième jour. Elle se rend au camp assyrien, accompagnée d'une suivante, qui emporte des provisions de bouche pures, c'est-à-dire choisies et préparées conformément aux prescriptions de la loi. Elle est conduite devant le général, qui est frappé de sa beauté et qui l'accueille avec bienveillance. Elle lui dit que les assiégés, pressés par le manque de vivres, vont se décider à manger des choses consacrées à Dieu, prémices et dîmes, et attireront ainsi sur eux la colère du ciel, de manière qu'on pourra s'emparer de la ville sans coup férir. Elle demande la permission de rester au camp et de pouvoir sortir chaque matin avant le jour pour faire sa prière et ses ablutions religieuses à l'une des sources dont il a été parlé. Olophernès, fasciné par ses charmes, croit tout ce qu'elle lui débite, et, le quatrième jour, il donne un grand festin en son honneur, avec l'arrière-pensée de profiter de cette occasion pour satisfaire la passion qu'elle lui avait inspirée. Mais, pendant le repas, il se gorge tellement de vin que, lorsque les autres convives se sont retirés et qu'il est resté seul avec Judith, il tombe ivre-mort sur son divan, et Judith lui coupe la tête avec son propre cimeterre. Vers le matin, elle sort comme de coutume avec sa suivante, qui emporte la tête du général assyrien dans son sac à provisions. Elle va se rendre à la ville, raconte ce qui est arrivé et engage ses concitoyens à faire immédiatement une sortie. Les avant-postes alarmés mandent au camp ce qui se prépare : on court à la tente d'Olophernès, on le trouve assassiné; toute l'armée se débande et la ville est sauvée. » — Le livre de Judith a été, selon toutes les probabilités, écrit originairement en hébreu; le texte que nous offre la Vulgate diffère sensiblement de celui des Septante, que nous devons considérer comme le plus authentique. Il n'est pas besoin d'un long examen pour voir que nous n'avons point affaire ici à un récit historique, mais à une composition littéraire libre dont l'auteur emprunte les matériaux indistinctement à des époques fort différentes. On doit signaler tout particulièrement le nom de l'héroïne, qui signifie simplement *la Juive* et qui représente la nation, et le nom de la ville assiégée Bétyloua, c'est-à-dire Beth-Eloah, maison ou résidence de Dieu, qui désigne sans aucun doute Jérusalem. « Voilà donc, dit fort bien M. Reuss, un récit qui, sous la forme d'un exposé de faits matériels, doit établir la vérité que Jéhova est toujours avec son peuple tant que celui-ci lui est fidèle. Le but de l'opuscule est évidemment pratique. L'auteur veut enseigner; il veut faire renaître ou affermir le courage de ses compatriotes; il affecte de raconter, au fond il prêche. Sa prédication, il la met surtout dans la bouche de

son héroïne, à laquelle il prête une série de discours et de prières; il la met encore dans celle du chef ammonite qui, tout païen qu'il est, raconte l'histoire des Juifs, depuis Abraham jusqu'au retour de l'exil, du point de vue théocratique. Enfin, il convient de remarquer que l'auteur insiste sur la stricte observation de tous les règlements lévitiques, auxquels Judith tient à s'astreindre avec la plus scrupuleuse exactitude. » On peut aller plus loin et estimer que le livre a été composé « en vue d'un événement particulier, d'un danger suprême que courait Jérusalem et le judaïsme. » Plusieurs époques ont été désignées, depuis l'époque de la guerre des Macchabées jusqu'au siège de Jérusalem par Titus; on a même rattaché l'inspiration du livre à l'insurrection réprimée par Trajan. D'autres dates ont encore été proposées. M. Reuss, qui établit fort bien que le livre doit être postérieur à l'établissement de la dynastie hasmonéenne, rattache le livre de Judith au siège soutenu en l'an 134 av. J.-C. contre le roi Antiochus VII. On ne risquera donc guère de faire erreur en en plaçant la composition à une faible distance des origines du christianisme, soit en deçà, soit au delà, et on devra considérer cette œuvre comme un document précieux pour l'appréciation des tendances du judaïsme de la dernière époque. — Voyez Volkmar, *Handbuch der Einleitung in die Apocryphen* (1860-63); Fritzsche, dans le *Bibel-Lexicon* de Schenkel (article *Judith*, où l'on trouve un grand nombre de renseignements sur la littérature du sujet); Reuss, *Littérature politique et polémique*, p. 319-362. MAURICE VERNES.

JUGEMENT DE DIEU. Aux jours de calamité publique, la Rome ancienne consultait les livres sybillins, pour connaître le sort de la République : on demandait aux entrailles des victimes le secret de l'avenir et à la science des augures de lever ce voile qui cache le lendemain. Les premiers chrétiens conservèrent certaines de ces coutumes et le christianisme, malgré sa notion plus épurée de l'idée de Dieu, fut impuissant à déraciner une foule d'usages superstitieux, répandus dans les multitudes. L'action de l'Eglise semble donc s'être bornée pendant longtemps a substituer à l'action des dieux multiples du paganisme l'intervention d'un Dieu unique, législateur suprême, dont la puissance infaillible savait punir le crime et donner le triomphe à l'innocence, méconnue ici-bas. De cette notion incomplète de l'action de Dieu procèdent ces usages, dont nous allons parler et que nous grouperons sous le titre de : *Jugement de Dieu*. C'était ainsi qu'on les appelait, puisque tous tendaient à connaître le prononcé divin, dans le litige en discussion parmi les hommes. On usa principalement, pour connaître la volonté divine, du *Sort des Saints*, du *Serment*, du *Duel*, des *Epreuves*. — 1° *Sort des Saints*. Cette pratique consistait à ouvrir l'Ecriture sainte ou un livre liturgique, afin de trouver une solution dans le mot ou la phrase qui tombait tout d'abord sous les yeux. Disons encore que l'interprétation erronée de certains passages de l'Ancien Testament, notamment Josué VII et Nombres V, avait pu contribuer à répandre ces coutumes, car il y est question d'épreuves. Dès le cinquième siècle, nous trouvons établi l'usage de

consulter les Livres saints pour connaître l'avenir. Interrogé à ce sujet, l'évêque d'Hippone, Augustin, répond : « Qu'il ne peut approuver qu'on consulte les Livres saints pour des affaires temporelles ; *Tamen ista mihi displiciet consuetudo, ad negotia sæcularia... oracula divina velle convertere* » (*Epist.* 119). Les conciles de Vannes (cinquième siècle) et d'Agde (sixième siècle) formulent la même opinion et condamnent cette pratique, qu'ils désignent expressément sous le nom de Sort des saints, *sortes sanctorum* (Conc. d'Agde, can. 42). Puis le concile d'Orléans (511) prononce l'excommunication contre ceux qui usent de cette coutume (can. 30). D'après Grégoire de Tours, le Sort des saints était en grand honneur au pays de Bourgogne et de Touraine, parmi le peuple, les princes et le clergé. A Dijon, les clercs donnent une consultation en règle au fils révolté de Clotaire, Chramne, sur l'issue de sa rébellion contre son père ; les détails en sont curieux : « On apporte sur l'autel trois livres, les Prophètes, les Epîtres de saint Paul et le livre des Evangiles ; puis les clercs s'adressent à Dieu, afin que sa toute-puissance daigne apprendre à Chramne ce qui doit arriver, s'il doit être heureux dans son entreprise et monter sur le trône : *Positis, clerici, tribus libris super altarium, id est Prophetæ, Apostoli atque Evangeliorum, orarunt ad Dominum, ut Chramno quid eveniret ostenderet aut si ei felicitas succederet aut certe si regnare posset, divinâ potentiâ declarâret.* » Ailleurs, Grégoire de Tours avouera naïvement avoir eu recours à ce moyen. En 577, seulement, le bon évêque change un peu de méthode. Il se servit du Livre de Salomon : *Ego, verò, Salomonis libro versiculum qui primus occurit, arripui* (lib. V). On voit donc que cet usage était commun au peuple et au clergé. Cependant, en 578, le concile d'Auxerre (can. 4) prohibe l'usage de tirer le Sort des Saints. Au huitième siècle les Capitulaires de Charlemagne édictent une prescription plus formelle et plus étendue : ils font défense de chercher le sort dans le Psautier, l'Evangile et de pratiquer la divination : *Ut nullus in Psalterio, vel in Evangelio, vel in aliis rebus « sortire » præsumat, nec divinationes aliquas observare.* Dès lors, le Sort des saints, jusque-là en usage, cessa d'être un moyen légal, pour vider les querelles judiciaires, mais il n'en persista pas moins dans les usages particuliers. — 2° *Serment.* Le serment était aussi un moyen légal accepté pour mettre fin à une discussion ; de là sa fréquence. Bientôt il fut entouré d'un certain cérémonial et son caractère religieux vint lui donner une nouvelle sanction. Ce serment avait lieu dans les temples consacrés, sur le tombeau des martyrs, au témoignage de Grégoire le Grand (*Hom.* 32 *in Evang.*), et sur les reliques des saints. L'évêque d'Hippone, Augustin, ayant à prononcer entre deux de ses clercs, Boniface et Espérance (et en matière grave, puisque l'un soutenait être accusé faussement d'un crime), ne trouva que cette solution : « Il les envoya à Nôle prêter serment sur le tombeau de Félix, alors en grande vénération » (*Epist.* 78) et les deux clercs se mirent en route. Ce serment sur les reliques, pour prouver son innocence, pour soutenir une accusation, pour affirmer son intention de tenir parole,

était d'un usage si général que bientôt le serment perdit toute valeur. Un tombeau alors en grande renommée était celui du martyr Pancrace, près de Rome; on s'y rendait de fort loin, raconte Grégoire de Tours, dans son *Livre de la gloire des martyrs* (cap. XXXIX). Mais les miracles devenant fort rares et les parjures d'autant plus nombreux, on comprit qu'une modification devenait nécessaire. Le roi Robert trouva bien un expédient, assez naïf, il faut le dire et qui prouve bien plus en faveur de son désir de bien faire que de son savoir éclairé. « Désolé des parjures, de plus en plus nombrenx, le bon roi imagina de faire exécuter une châsse fort riche, fermée d'un cristal, rehaussé d'or; mais dans cette châsse il n'y avait pas de reliques, et quand les nobles, auxquels l'usage en était réservé, prêtaient serment, s'ils se parjuraient, le parjure au moins n'avait pas lieu sur les reliques » (Duchesne, IV). — 3º *Epreuve*. Bientôt la parole donnée ne méritant plus créance, le duel judiciaire n'en devint que plus fréquent : l'adoucissement légal apporté à la pratique du *duel* (voir ce mot), fut l'épreuve par le fer chaud, par l'eau bouillante, par l'eau froide, par la croix, par la communion, etc. Nous retrouvons cette forme de jugement plus spécialement en usage du sixième au treizième siècle. Grégoire de Tours narre longuement dans sa *Gloire des confesseurs*, l'épreuve subie par l'évêque d'Autun, Simplice, au quatrième siècle, pour attester sa parfaite continence, et cette épreuve a lieu devant le peuple assemblé, le jour de Noël, dans l'église : l'évêque garda des charbons ardents dans le pan de sa robe. Ailleurs, le même historien nous raconte, dans son *Histoire des Francs*, que l'évêque de Tours, Brice, le successeur du grand Martin, subit une semblable épreuve, pour prouver qu'il n'est en rien responsable de la naissance d'un enfant dont on lui attribue la paternité. Chose singulière, l'épreuve par le feu est appliquée aux ossements des martyrs eux-mêmes, et quand on doute de l'authenticité d'une relique, on la place au milieu des flammes, et si l'ardeur du feu ne la consume pas, elle a droit alors aux hommages de l'Eglise, comme provenant d'un corps sanctifié. L'Eglise entoure ces diverses épreuves d'un cérémonial religieux, nous en parlerons bientôt ; ainsi la loi civile et la pratique de l'Eglise consacraient la légitimité de l'épreuve, en lui donnant une sanction. En 593, Childebert et Clotaire ajoutaient cette clause à la loi salique : « Si un homme libre est inculpé de vol et qu'il soit atteint par le feu, lorsqu'il subit l'épreuve, il devra payer une somme au prorata de l'accusation portée contre lui. *Si homo ingenius in furto inculpatus, ad æneum provocatur, manum incenderit quantu inculpatur, furtum componet* » (Capitul., I). Plus tard, en 630, Dagobert adopte la loi Ripuaire. D'après cette loi « le maître est responsable du vol de son serf, si l'esclave succombe dans l'épreuve, le maître est réputé coupable. *Si servus in ignem manum miserit et læsam tulerit, Dominus ejus, sicut lex continet, de furto servi culpabilis judicetur* » (Capitul., X). En 808, Charlemagne emprunte aux Lombards cette disposition législative et la transporte dans ses Capitulaires. Tous doivent croire, sans hésitation, au jugement de Dieu. « *Ut omnes*

judicio Dei credant, absque dubitatione. » Par une addition plus sévère encore, Louis le Débonnaire, en 819, condamne à la mort le serviteur brûlé par l'eau, lorsqu'il subit cette épreuve. Ce fut en vain que, vers cette époque, l'archevêque de Lyon, Agobard, publie son traité contre la croyance pernicieuse de ceux qui pensent que par la volonté de Dieu la vérité se manifeste dans l'épreuve du feu, de l'eau ou du duel : *Contra damnabilem opinionem putantium divini judicii veritatem igne, vel aquis vel conflictu armorum, patefieri.* Par ailleurs, dans ce même neuvième siècle, nous voyons les évêques autoriser la reine Thietberge, femme de Lothaire, accusée d'adultère, à subir l'épreuve de l'eau bouillante, « par un tiers », qui sortit triomphant du danger : « *Vicarius fœminæ ejusdem*, le vicaire de la reine, » dit Hincmar dans son *Livre sur le divorce de Lothaire*, « subit donc l'épreuve de l'eau bouillante, *ad judicium aquæ ferventis exiit*, et on ne trouva pas de trace de brûlure sur son corps, *et postquam incoctus fuerat ipse repertur* » (Hincmarius, *De divortio Lotharii*). Contradiction inexplicable, si Hincmar se montre favorable à l'épreuve, dans le cas que nous venons d'exposer, il ne trouve pas de termes trop énergiques pour flétrir Gottescalc, qui avait réclamé ce même jugement. Accusé d'hérésie et condamné à la prison, Gottescalc ne proposait rien moins, pour prouver son innocence, « que de passer par quatre tonneaux en cette manière : une cuve d'eau bouillante, une cuve d'huile, une cuve de poix et un brasier de feu,» et l'épreuve ne fut pas autorisée (Hincm., *De trinâ trinitate*). Au dixième siècle, ces épreuves étaient fort communes, la loi en fixait le mode et le cérémonial variait selon le délit. Communément, dans l'épreuve de l'eau chaude, on plongeait le bras dans la chaudière et l'on devait en retirer soit un anneau, soit un clou ou une pierre qui s'y trouvait suspendue, à une profondeur variable. «*In aquâ fervente accipiat homo lapidem, qui per funem suspendatur, in simplâ probatione, per mensuram palmæ. in triplâ autem...*»disent les Capitulaires (t. II). Si l'épreuve avait lieu par le fer, on devait prendre à la main le fer rouge et le porter à distance ; ce fer affectant la forme d'un soc de charrue, on l'appelait *vomer*. Parfois encore, la main était enfoncée dans un gantelet rougi, et ce gantelet, par l'addition d'un brassard, pouvait aller jusqu'au coude. Des abbayes célèbres avaient en jouissance le privilège de préparer ces épreuves et s'en faisaient gloire ; elles revendiquaient hautement leur droit de bénir les fers et les chaudières « *Ænum et Calda* ». — Marculfe nous a conservé, fort heureusement, les cérémonies et les prières employées par l'Eglise, dans ces épreuves. En voici l'ordre : Ceux qui devaient subir l'épreuve étaient introduits dans l'église et quand ils s'étaient prosternés, le prêtre récitait sur eux trois oraisons. On chantait ensuite une messe solennelle, à laquelle les éprouvés devaient faire une oblation. Avant de les communier, le prêtre les adjurait en ces termes : « Je vous adjure par le Père, le Fils et le Saint-Esprit, par la marque du chrétien que vous avez reçue, par le Christ, fils de Dieu, que vous croyez votre rédempteur et par la sainte Trinité ; par ce saint Evangile, par

les reliques des saints qui reposent dans cette église ; de ne pas présumer vous présenter à la communion et d'oser communier, si vous avez commis *telle* ou *telle chose*, si vous y avez donné consentement, si vous avez quelque donnée sur le fait ou sur son auteur. » Après s'être communié, le prêtre leur donnait la communion en disant : « Que le corps et le sang de N. S. Jésus-Christ vous serve d'épreuve aujourd'hui. *Corpus hoc et sanguis D. N. J. C. sit vobis ad comprobationem hodie.* » La messe achevée, le prêtre se rendait au lieu de l'épreuve, avec la croix et l'évangile ; on chantait une litanie, puis on exorcisait l'eau et le feu, en cette forme : « Je t'exorcise, créature eau, au nom du Dieu tout-puissant et au nom de Jésus-Christ, son fils notre Seigneur, afin que devenue *eau exorcisée*, tu sois douée du pouvoir de dissiper toute influence de l'ennemi et tout fantôme diabolique ; en sorte que par toi cet accusé qui va plonger sa main soit reconnu innocent aux yeux de tous, par un effet de la puissance divine et que cette même puissance montre, par toi, sa culpabilité, s'il ose tenter l'épreuve afin que toute créature apprenne à craindre et à révérer le nom saint et glorieux de notre Dieu, qui vit et règne dans tous les siècles des siècles. » Venait encore une longue prière, adressée à Jésus Christ, dans laquelle on le suppliait de protéger l'innocent et de punir le coupable. Suivait un nouvel exorcisme de l'eau, afin qu'aucune intervention occulte du démon ne vînt troubler l'épreuve. Enfin, on dépouillait le patient ; on le revêtait de l'habit d'un exorciste ou d'un diacre, et quand il avait baisé l'Evangile et la croix, on l'aspergeait d'eau bénite ainsi que les témoins, puis tous buvaient de cette eau bénite ; on leur disait : « Je vous donne de cette eau, pour votre épreuve de ce jour. » Quand la chaudière commençait à bouillir, on prononçait encore un exorcisme ; l'éprouvé récitait l'oraison dominicale et se munissait du signe de la croix. Alors l'eau était retirée du feu, le juge y suspendait la pierre à la profondeur voulue et l'éprouvé la retirait ; aussitôt on lui enveloppait la main d'un linge (*cum magnâ diligentiâ*, dit le texte), et on la scellait de la croix; pendant trois jours elle restait enveloppée, pour être examinée après ce temps, par des hommes compétents (*Capitularia regum*, etc., Parisiis, 1677, in-f°). Nous avons rapporté ce cérémonial, en l'abrégeant, d'après le travail de Baluze. Cet auteur ajoute que le cérémonial de Dunstan variait un peu (*Formulæ exorcismorum* etc., Steph. Baluzius collegit). Puis il fait observer que ce cérémonial fut vivement recommandé à l'empereur Louis par le pape Eugène, comme un moyen d'éviter les parjures. — Vers la fin du onzième siècle, la législation de l'Eglise subit une évolution et finit par condamner ces coutumes abusives. Le titre 35 des Décrétales, *De purgatione vulgari* reproduit les décisions des papes sur cette matière. Une décision célèbre est celle d'Alexandre VI, concernant l'épreuve, proposée en faveur de Savonarole à Florence. Enfin le concile de Trente (sess. 25, *De reformatione*, cap. 19), a formulé une doctrine décisive. Mais que l'on se garde de croire que toutes ces pratiques aient pris fin par cette loi ecclésiastique. Au cours du seizième siècle, nous voyons l'épreuve

par l'eau froide, fort usitée en Allemagne et en France, mais on ne l'applique plus guère qu'aux sorciers et sorcières, car on croit » que le sorcier n'enfonce pas dans l'eau. » Les docteurs multiplient les écrits sur ce sujet, et pendant queWier combat cette coutume, inutilement du reste, dans son livre *Du prestige des démons* (*De præstigiis dæmonium*, lib. VI, cap. VII), Scribonius soutient l'excellence du procédé, pour arriver à connaître les suppôts du diable. Il publie son écrit *De purgatione sagarum*, de l'épreuve des sorciers plongés dans l'eau froide et cherche à établir que le sorcier doit surnager « parce qu'il doit être plus léger que l'eau, le démon qui le possède, étant d'une nature spirituelle et volatile. » Newalds réfute ce système ; mais pendant ce temps on continue de brûler les malheureux sorciers, ainsi découverts. En 1601, le parlement de Paris prohibe enfin ce genre d'épreuves, par acte du 1er décembre. Cet arrêt ne détruisit pas cette odieuse coutume et Bodin nous apprend (liv. IV) dans sa *Démonomanie*, que cette procédure était fréquente en Anjou et en Bourgogne. Donc, rien d'étonnant si en 1696 nous voyons l'épreuve par l'eau exercée solennellement, dans la rivière de Senin, paroisse de Montigny-le-Roy, près de l'abbaye de Pontigny, au diocèse d'Auxerre. Le fait est attesté par procès-verbal, en date du 5 juin, signé par Claude Hay, notaire royal : « Nombre de gentilshommes, de religieux, de curés étaient accourus des pays voisins. » Aujourd'hui encore, il serait curieux de recueillir les pratiques superstitieuses en usage. N'ont-elles pas un fondement indestructible dans l'enseignement sur le pouvoir extérieur des démons, dans les exorcismes pour l'obsession, la possession par le diable, dans ces bénédictions pour conjurer les éléments et conférer à des choses inertes un pouvoir qui n'est qu'à Dieu ? (*Rituale romanum*). Toutes ces pratiques ne seraient-elles pas un écho de cet enseignement, attribuant à des tombeaux, à des reliques, à des agnus, à des palmes, à des roses, une vertu que ne comporte pas leur nature ? Le besoin du surnaturel a ses dangers, et l'homme moins éclairé adopte l'explication à sa portée ; alors il abuse de Dieu.

JUGEMENT DERNIER. Voyez *Eschatologie*.

JUGES (Livre des). Le livre de ce nom occupe dans la Bible hébraïque la seconde place, à la suite du livre de Josué, dans la série des *prophetæ priores*, qui constituent, comme on sait, une rédaction suivie de l'histoire israélite depuis l'entrée en Canaan jusqu'à la destruction du royaume de Juda. Si nous rattachons le livre de Josué au Pentateuque, dont il a fait primitivement partie, le livre des Juges formera le début des livres historiques proprement dits de l'Ancien Testament, qui comprennent, outre lui, les deux livres de Samuel et les deux livres des Rois. Il doit à cette position une importance extraordinaire. En effet, si l'esprit de système prédomine dans les six premiers livres de la Bible (Genèse-Josué) au point que les rares données historiques que les écrivains ont conservées sont difficiles à mettre à part, le livre des Juges et les suivants offrent à l'historien, sinon un terrain solide, au moins de nombreux points d'attache

pour une connaissance positive des époques qu'ils traitent. En d'autres termes, le livre des Juges est le premier document historique digne de quelque créance qui vienne témoigner des mœurs, de l'organisation, des croyances des tribus israélites dans la période confuse qui précéda chez eux l'organisation de la royauté. On distingue généralement dans le livre : 1° une sorte d'introduction, I, 1-II, 5 ; 2° le corps du livre, II, 6-XVII ; 3° un appendice, XVIII-XXI. — L'introduction du livre n'est qu'une introduction apparente : elle offre un caractère curieux par une série de courtes notes sur l'état de la conquête, qui contrastent avec la prétendue prise de possession complète opérée par Josué. « Après la mort de Josué, ainsi débute le livre, les enfants d'Israël consultèrent Jahveh en disant : Qui de nous montera le premier contre les Cananéens pour les attaquer? Jahveh répondit : Juda montera, etc. » Suivent des engagements et des victoires qui répètent ou contredisent le livre de Josué ; Adoni-Bézek, les Cananéens et les Phérésiens sont battus par Juda, lequel s'empare également de Jérusalem (qui ne devait être prise que par David), d'Hébron, de la région du Midi. L'écrivain prétend que la même tribu aurait forcé Gaza, Askalon et Ekron. Ces notices très exagérées sont immédiatement rectifiées par un écrivain qui remarque que la tribu de Juda ne poussa pas ses conquêtes en dehors de la région montagneuse et que Jérusalem fut tout au plus le théâtre d'un mélange de la population indigène et des nouveaux arrivants. Suivent des renseignements beaucoup plus précis sur la situation des tribus de Manassé, Ephraïm, Zabulon, Aser, Nephthali et Dan à l'égard de la population cananéenne. Cette série de notes jetées presque au hasard se termine par la vague mention d'un ange de Jahveh adressant au peuple des admonestations et des menaces. — Le corps du livre débute par une vue large et ferme, bien qu'elle soit purement systématique, de l'ensemble de la période dont traite l'ouvrage. Josué renvoie le peuple (cf. Josué XXIV, 28 ss.) et meurt; à une génération fidèle succède « une autre génération qui ne connaissait pas Jahveh, ni ce qu'il avait fait en faveur d'Israël. » Aussi les descendants de Jacob abandonnent Jahveh pour servir les dieux cananéens. Celui-ci, pour les châtier, les fait succomber aux attaques de leurs ennemis, qu'il ne leur permet jamais d'expulser d'une façon définitive. Toutefois, lorsque les coupables tendent vers lui des mains suppliantes, Jahveh se relâche de sa rigueur et envoie au peuple des *juges*, qui le délivrent de l'oppression et le gouvernent. La définition de l'époque des juges étant ainsi donnée, l'écrivain peut nous faire assister au déroulement des événements de l'époque héroïque d'Israël ; mais on verra que ces événements ne rentrent qu'avec effort dans le cadre que l'écrivain a bâti pour eux. En effet, il n'y a nulle série régulière dans la succession des juges ; le caractère de ces juges n'est que bien rarement celui qui convient à des hommes chargés par Jahveh de lui ramener son peuple ; ces juges n'agissent que d'une façon intermittente, leur action ne s'étend qu'à une partie du territoire, etc. Mais la contra-

diction même qui éclate entre le contenant et le contenu fait valoir dans une grande mesure la sincérité du second. — *Premier juge :* Othniel. Les enfants d'Israël, ayant abandonné Jahveh pour les cultes cananéens, Jahveh les livre à Kuchan-Richathaïm, roi de Mésopotamie. Après huit ans de sujétion, Jahveh suscite Othniel, fils de Kenaz, frère cadet de Caleb, qui bat le tyran et assure au pays quarante ans de repos. Ce premier épisode n'est pas le moins étrange. Le nom d'un roi de Mésopotamie nous fait songer aux tribus du Nord, et les noms qui suivent, Othniel, Kenaz, Caleb, nous reportent au midi de Canaan. Nous n'imaginons pas que le secours soit venu à la région du haut Jourdain, en admettant la réalité du fait en quelque mesure, de l'extrémité méridionale du pays. Quant aux dates, elles trahissent l'artifice littéraire, qui a relié par un fil continu des épisodes détachés, intéressant tour à tour différentes tribus. — *Deuxième juge :* Ehud. Ce nouvel épisode est plus satisfaisant. Les Israélites (lisez, les Benjamites) sont opprimés par une coalition de Moabites, d'Ammonites et d'Amalékites, à la tête desquels se trouve un roi du nom d'Eglon. Un vaillant Benjamite pénètre dans la demeure de l'oppresseur et l'assassine. Ce haut fait devient le signal d'une insurrection qui se propage dans la montagne d'Ephraïm. Les Moabites sont vaincus et Israël, après « dix huit ans d'asservissement » jouit du « repos pendant quatre-vingts ans. » — *Troisième juge :* Samgar. Le narrateur ne connaît guère plus que le nom de ce personnage qui aurait battu six cents Philistins avec un aiguillon : allusion à quelque épisode des luttes constantes qui avaient pour théâtre la frontière de Juda et de la plaine philistine. — *Quatrième juge :* Déborah. Nous avons ici un récit d'un haut intérêt et où la légende laisse subsister des traits vraiment authentiques. Les Israélites (lisez, les tribus du Nord) étaient opprimés par un certain Jabin, « roi de Canaan » qui régnait à Hatsor, et dont le chef d'armée, Sisera, résidait à Haroscheth-Goïm. Dans ce Jabin, nous reconnaissons immédiatement un personnage que le livre de Josué faisait déjà battre par le successeur de Moïse (Josué XI). Une femme « prophétesse » et « juge en Israël » qui habitait la montagne d'Ephraïm, se met à la tête d'une révolte, et appelle à son aide un chef du nom de Barak qui lui assure le concours des guerriers de Zabulon et de Nephthali. L'armée de Sisera est battue près du mont Thabor, et son chef succombe par la ruse hardie d'une femme, Jaël, d'origine kénienne. Il convient de dire que le récit nous rend très mal compte des rapports entre le roi Jabin et son « chef d'armée » Sisera; ce dernier semble agir pour son compte et non comme un simple lieutenant. Au récit en prose succède une pièce poétique fameuse, le chant de Débora. Dans ce chant, dont on s'accorde à reconnaître le caractère antique, voici comment sont énumérées les fractions du peuple israélite qui prirent part à l'expédition : Ephraïm fournit les habitants d'Amalek (sans doute un de ses districts), puis viennent Benjamin (?), un canton de Manassé, Makir, Zabulon, Issakar et Nephthali. En retour Ruben, le Galaad, Dan et Aser sont

représentés comme ayant refusé leur concours à leurs frères ; Juda n'est pas même nommé. — *Cinquième juge* : Gédéon. Les pages consacrées à Gédéon et à son fils Abimélek constituent, de beaucoup, le morceau principal du livre des Juges. Bien qu'on y reconnaisse des répétitions, des contradictions, des légendes d'origine assez récente, elles dépeignent des événements précis sous des couleurs très vives, qui trahissent des souvenirs authentiques. La prise d'armes de Débora et de Barak avait, prétend l'épisode précédent, assuré quarante ans de repos au pays (?) ; nous avons vu qu'il s'agissait là tout au plus des régions septentrionales, que traverse la vallée du Kison. Ici il est question d'incursions, ou plutôt de razzias opérées par les Madianites, auxquels se joignaient des Amalékites et des « fils de l'Orient, » tribus vagabondes de Bédouins. « Quand Israël avait semé, Madian montait avec Amalek et les fils de l'Orient et ils marchaient contre lui, etc. Ils arrivaient comme une multitude de sauterelles ; ils étaient innombrables, eux et leurs chameaux, et ils venaient dans le pays pour le ravager. » Bien qu'on nous dise que ces incursions s'étendaient jusqu'à Gaza, nous devons nous les représenter comme ayant surtout causé du dommage au groupe de tribus dont Ephraïm formait le centre. C'était à un éphraïmite, Gédéon, que devait revenir l'honneur de débarrasser le pays d'un hôte dangereux et incommode. Tout d'abord il nous faut écarter une introduction assez banale contenant le cortège des apparitions et des phénomènes miraculeux inséparable, pour l'imagination populaire, d'un grand événement. C'est en premier lieu un prophète qui vient admonester les enfants d'Israël, puis une apparition de Jahveh à Gédéon confirmée par un miracle ; Gédéon, avant d'entrer dans la lutte, fournit la preuve de l'orthodoxie de sa foi en renversant l'autel de Baal, etc... Au moment de partir à la tête des contingents d'une partie d'Ephraïm, de Manassé, d'Aser, de Zabulon et de Nephthali, le futur libérateur réclame un nouveau miracle, celui de la toison, qu'il fait encore renouveler pour plus de sûreté. L'écrivain qui brode avec tant de liberté sur un thème ancien, pour rehausser la gloire de Jahveh, fait enfin réduire la troupe assaillante à trois cents hommes, qui ne peuvent faire autrement que de remporter une victoire éclatante. Gédéon poursuit l'ennemi de l'autre côté du Jourdain et égorge de sa propre main les deux chefs. Cette dernière partie du récit est compliquée par la présence d'éléments d'une rédaction plus ancienne qui offre en particulier ce détail de donner un peu différemment le nom des deux chefs et de les faire tuer par les auxiliaires de Gédéon et non par lui-même. Tandis que le récit le plus moderne termine l'histoire de cette campagne aussi brillante que miraculeuse par ces mots qui peignent le héros théocratique : « Je ne dominerai point sur vous (dit Gédéon aux Israélites qui lui offrent le pouvoir)... c'est Jahveh qui dominera sur vous », une autre plume nous apprend que le chef vainqueur fabriqua une idole avec les bijoux en or enlevés à l'ennemi et fit ainsi de sa demeure le centre d'un pèlerinage important. Disons ici que le nom véritable de

Gédéon est Jéroubbaal, ce qui indique soit le culte du Baal cananéen, soit l'adoration de Jahveh sous le nom de Baal. Si ce qui concerne la personne même de Gédéon a disparu en grande partie sous la couche d'un vernis de piété qui nous reporte à bien des siècles plus bas, les aventures de son bâtard Abimélek ont un cachet de sauvage originalité. Nous apprenons d'abord que le siège du pouvoir de Gédéon était Sichem ; Abimélek se propose de se substituer aux soixante-dix fils sortis du harem paternel. Il y réussit en les mettant à mort et se fait proclamer roi. Ce nom apparaît ici pour la première fois dans l'histoire israélite ; ce *roi* n'était d'ailleurs que le principicule d'un groupe d'Ephraïmites : toutefois c'est un pouvoir d'une nature plus durable que précédemment. L'auteur théocratique, celui qui avait fait un Juif régulier du rude personnage de Jéroubbaal, fait adresser des avertissements religieux à Abimélek par un fils de Gédéon seul échappé au massacre. Cependant celui-ci règne trois ans sur Sichem. A ce moment un parti s'élève contre lui ; Abimélek poursuit heureusement la répression de la sédition, qui est devenue une révolte ouverte, lorsqu'il succombe par accident. Il est très regrettable pour l'histoire que cette figure d'Abimélek, la plus caractérisée de toute cette période, ne nous soit pas mieux connue. — *Sixième et septième juges* ; Thola et Jaïr. Les deux hommes de ce nom accomplirent des actions d'éclat soit au sein de la tribu d'Ephraïm, bien que le premier fût originaire d'Issacar, soit dans le Galaad, sur la rive gauche du Jourdain. C'est également dans cette région que va se distinguer l'aventurier Jephté, auquel le titre de juge convient si peu. — *Huitième juge* : Jephté. Non contents de faire sentir le poids de leur supériorité aux Israélites fixés sur la rive gauche du Jourdain, les Ammonites poussaient jusque sur le territoire de Benjamin, de Juda et d'Ephraïm. Une troupe se forma pour inquiéter l'ennemi : à sa tête, un personnage assez équivoque du nom de Jephté. Celui-ci commence par engager une longue discussion avec les Ammonites sur leurs titres de propriété à l'égard du Galaad comparés à ceux des Israélites. Cette dissertation pédante précède l'annonce d'une victoire complète, les armes ayant confirmé le droit. Le retour du vainqueur est signalé par l'épisode de sa fille, vouée à Jahveh. Ce qu'on comprend moins, c'est qu'une lutte armée éclate alors entre les Galaadites et les Ephraïmites sur un vain prétexte ; Jephté sort vainqueur de cette sorte de guerre civile, et quarante-deux mille Ephraïmites (chiffre inacceptable) jonchent le sol. Encore un de ces épisodes sur lesquels nous voudrions être mieux renseignés et qui jettent un jour curieux sur l'état social des benè-Israël antérieurement à l'établissement de la royauté. — *Neuvième, dixième et onzième juges.* L'auteur place ici, sans détail, trois personnages dont il ne peut pas même citer un fait d'armes marquant ; ce sont un certain Ibtsan de Bethléem, un nommé Elon, de Zabulon, et Abdon, Ephraïmite. Il lui restait à mettre en œuvre des renseignements sur Samson le Danite. — *Douzième juge* : Samson. De tous les prétendus juges dont l'auteur du livre que nous analysons nous a entretenus, aucun ne ressemble

au populaire et vulgaire Samson ; l'écrivain a cependant fait effort pour entourer sa naissance et ses jeunes années d'une auréole divine. Préface maladroite, qui fait ressortir le profil brutal de son héros. « L'esprit de Jahveh » qui agite le Danite, le laisse trop souvent égarer en de galantes aventures pour qu'on prenne son action bien au sérieux, et les hauts faits de Samson contre les Philistins sont inspirés par des vengeances personnelles, dont il ne faudrait pas trop approfondir les motifs, plutôt que par l'explosion du sentiment patriotique et religieux. Voici toutefois la série des aventures de ce *juge*. Samson s'éprend d'une femme philistine et persiste dans le dessein de l'épouser malgré l'opposition de ses parents. En allant la demander il tue un lion, dans la carcasse duquel se développe un essaim d'abeilles. Lors du festin de noces, il propose aux invités, qui sont des Philistins, une énigme relative au lion. Sa femme ayant livré le secret, Samson doit s'exécuter et s'en va à Askalon tuer trente Philistins dont il apporte les vêtements à ses vainqueurs. Samson ayant abandonné sa femme, celle-ci contracte un autre mariage; le Danite furieux met le feu aux moissons en attachant des flambeaux à la queue de trois cents renards. Ici la légende devient de plus en plus populaire et sans frein. La vengeance de Samson attirant la menace des Philistins sur les habitants de Juda, ceux-ci livrent le héros lié à ses ennemis. A leur vue, il brise ses attaches et tue mille hommes avec la mâchoire d'un âne qu'il trouve sur le sol : de cette mâchoire va jaillir ensuite, pour le désaltérer, un filet d'eau. C'est le moment que le rédacteur a trouvé opportun pour y introduire cette singulière note : « Samson fut juge en Israël, au temps des Philistins, pendant vingt ans. » Cependant, ramené chez ses ennemis par l'attrait des femmes galantes, Samson échappe une première fois à leur vengeance en enlevant les portes de Gaza sur ses robustes épaules ; une seconde fois, ayant livré le secret de sa force à la perfide Dalila, il subit leurs violences, a les yeux crevés et doit tourner la meule. Une dernière victoire lui était cependant réservée; sa force lui étant revenue avec ses cheveux, il écrase sous les ruines du temple de Dagon les chefs philistins réunis précisément pour se réjouir de sa prise. Cette scène finale est rédigée avec talent et relève l'ensemble du récit. On sait que l'on a voulu voir dans Samson les traces d'un mythe solaire; en tout cas le Danite est devenu pour la tradition populaire une personnalité bien vivante. Ici se termine, sans conclusion expresse, le livre des Juges proprement dit; il reste à apprécier les deux morceaux qui constituent l'appendice. — *Appendice.* Un Ephraïmite ayant restitué à sa mère la somme considérable de onze cents sicles d'argent, qu'il lui avait dérobée, celle-ci fait faire une idole de Jahveh, dont son fils doit avoir le profit. « En ce temps là, remarque l'écrivain, il n'y avait point de roi en Israël. Chacun faisait ce qui lui semblait bon. » Mica, l'Ephraïmite en question, attache à son sanctuaire, comme desservant régulier, un Lévite qu'il arrête au passage. La tribu des Danites, sur ces entrefaites, mécontente de son sort et cherchant fortune, fixe ses regards sur la ville de Laïs, située tout au

nord du pays et enlève, au passage, le Lévite et la statue de Jahveh, dont la troupe conquérante prétend bénéficier dans son nouvel établissement. Ainsi se fonde le sanctuaire, désormais célèbre, de Dan, auquel est attaché un petit-fils de Moïse (et non de Manassé). Ces derniers mots fixent le sens de cette histoire curieuse, sorte de document sur les origines d'un des sanctuaires les plus fameux de la Palestine. Le second épisode, contenu dans l'appendice, a trait à une guerre entre la tribu de Benjamin et le reste d'Israël. Cette lutte fratricide a pour prétexte un horrible outrage commis sur la concubine d'un Lévite par les habitants du bourg benjamite de Guibea. L'écrivain invente ici une mise en scène si artificielle qu'il est difficile d'imaginer qu'elle ait pu être conçue avant l'exil, c'est-à-dire avant l'époque où fut perdu tout sentiment de la situation sociale des Israélites soit avant, soit pendant la royauté. « Tous les enfants d'Israël sortirent depuis Dan jusqu'à Béer-Chéba et au pays de Galaad, et l'assemblée se réunit comme un seul homme devant Jahveh à Mitspa... quatre cent mille hommes de pied, tirant l'épée. » Les Benjamites ayant refusé de faire bonne justice des coupables, les tribus s'avancent à la rencontre de la tribu isolée qui comptait vingt-six mille sept cents guerriers. Deux fois vaincus, les Israélites finissent par exterminer les Benjamites à l'exception de quelques centaines d'hommes. Effrayés à leur tour de leur victoire et craignant que la tribu de Benjamin ne s'éteigne, ils s'en vont tuer les habitants de Jabès en Galaad, qui avaient refusé de marcher avec le peuple et y trouvent des femmes pour les survivants; un second artifice, moins sanglant, ayant assuré la perpétuité de la tribu benjamite, tout rentre dans l'ordre. En dégageant ce récit de sa forme inadmissible, faut-il y trouver la trace d'un événement historique? Il est difficile de le dire, et plus difficile encore de tenter un départ entre la réalité et la narration qui nous est parvenue. Ce récit en tout cas a une forte teinte de formalisme sacerdotal et rappelle les récits d'extermination si fréquents dans le livre de Josué. — Le livre des Juges, pris dans son corps, offre donc, comme nous le disions plus haut, deux éléments bien différents : des traditions de valeur inégale où celles qui concernent Débora, Gédéon et Abimélek, et Jephthé offrent seules un réel intérêt et sont précieuses pour l'histoire en dépit des retouches et des remaniements ; d'autre part, un cadre qui dénote l'intention arrêtée d'introduire la règle dans celle de toutes les époques de l'histoire israélite qui s'y prête le moins. Nous tâcherons d'être plus précis dans la fixation de la date de la rédaction des Juges quand nous apprécierons, à l'article *Samuel* (Livres de), les éléments qui ont concouru à donner sa forme actuelle à la série historique, Juges — Rois. MAURICE VERNES.

JUIF ERRANT (Le). On croit généralement que la légende du Juif errant a été répandue en Europe pendant tout le moyen âge, et c'est à cause de l'antiquité qu'on lui attribue qu'on est porté à lui chercher un sens mystique et profond. Il n'en est rien toutefois : on ne trouve aucune trace du Juif éternel ni dans le vaste amas des apocryphes

grecs et slaves, ni dans les traditions du christianisme oriental, ni dans les légendes pourtant si abondantes du moyen âge latin. La popularité du Juif errant est restreinte à quelques contrées du nord-ouest de l'Europe, l'Allemagne, la Scandinavie, les Pays-Bas et la France. Græsse (p. 94) cite une légende espagnole, mais nous n'avons pu la vérifier; le livre espagnol de Ducos, *Historia del Judio errante*, mentionné dans la *Bibliographie biographique* d'Œttinger, n'est sans doute qu'une traduction du livret populaire français); elle y est de date récente, et elle s'y est propagée, non par la tradition orale, mais par une voie toute littéraire. — Avant de rechercher le point de départ de cette littérature, nous dirons quelques mots de légendes plus anciennes, qui ont avec celle qui nous occupe un rapport certain ou probable, ou qui du moins nous présentent une idée analogue. Le premier Juif errant, comme on l'a fort bien remarqué (Schöbel, p. 44), c'est Caïn. Il se met en route après son crime, « vagabond et fugitif sur la terre, » et il porte sur le front un signe qui le préserve au moins de la mort violente, s'il ne le soustrait pas à la mort naturelle. — Une légende arabe, qui probablement, comme tant d'autres recueillies dans le Coran, a sa source dans les récits populaires des Juifs d'Arabie, nous montre un autre voyageur sans trêve, plus rapproché de notre héros : Samiri, celui qui avait fabriqué le veau d'or, fut maudit par Moïse; il s'éloigna aussitôt des tentes d'Israël. « Depuis ce temps il erre, comme une bête sauvage, d'un bout du monde à l'autre. Chacun le fuit et purifie le sol que ses pieds ont foulé, et lui-même, dès qu'il approche d'un homme, il crie sans relâche . Ne me touchez pas ! » S'il avertit ainsi ses semblables de s'éloigner de lui, c'est, d'après des légendes postérieures, que son contact donne la fièvre (voyez *Coran*, sur. XX, v. 89 ss.; Græsse, p. 94; Schœbel, p. 57). Son mouvement perpétuel lui a fait donner le nom de *al Kharaïti*, « le Tourneur. » Les marins arabes ont transformé cette légende : ils font du « vieux Juif » un monstre marin à face humaine, à barbe blanche, qui apparaît parfois, au crépuscule, à la surface des flots (Græsse, p. 94).

Il n'y a aucun lien direct, bien qu'il y ait peut-être plus qu'une ressemblance fortuite, entre ces vieux récits et les légendes qui se groupèrent autour du souvenir de la passion de Jésus. L'imagination populaire, comme on sait, ne se contenta pas de ce que rapportent les évangiles. Elle développa longuement l'histoire antérieure ou subséquente de plusieurs des personnages qui apparaissent dans ce drame, de Judas par exemple, de Pilate, des deux larrons, de Joseph d'Arimathie; elle créa les merveilleux épisodes de Bérénice (Véronique), qui recueillit sur un linge l'empreinte de la face divine; de Longin, l'aveugle-né, qui, ayant percé de sa lance le flanc du Sauveur, recouvra la vue en se frottant les yeux avec le sang qui coula, etc. Tous les traits indiqués dans le récit évangélique devinrent le point de départ d'amplifications plus ou moins poétiques. Il en était un qui devait particulièrement frapper l'imagination, c'est celui des soufflets donnés au Christ. On rapporta à un seul homme, et à celui qui aurait dû en avoir le plus d'horreur, le crime odieux d'avoir frappé cette face auguste, on l'ag-

grava encore et on inventa pour lui une expiation égale à son forfait. Une légende italienne, que nous sommes porté à croire fort antique, raconte qu'un Juif, appelé Malc, donna à Jésus un soufflet avec un gant de fer ; en punition, il est condamné à vivre sous terre, tournant toujours autour d'une colonne (sans doute la colonne où Jésus fut attaché) ; à force de tourner, il a creusé profondément la terre sous ses pas. Il se frappe avec désespoir la tête contre cette colonne, mais il ne peut se donner la mort, car sa sentence est de souffrir ainsi jusqu'au jugement dernier. Le nom originaire de ce personnage est Malc et non Marc (bien que cette dernière forme soit la plus répandue), et c'est bien le même Malc auquel saint Pierre coupa l'oreille et que Jésus guérit. Dans tous les mystères du moyen âge, on le représente comme ayant pris part aux tortures de Jésus, malgré le bienfait qu'il en avait reçu. Un curieux passage d'une chanson de geste nous a seul conservé une légende fort semblable où Marcus, qui n'est plus le soldat blessé par Pierre, mais le lépreux guéri par le Seigneur, frappe le Christ, et est l'objet d'une malédiction particulière, à l'aide de laquelle on expliquait bizarrement l'incurabilité de la lèpre :

Dius, tu garis Marcus, ki tous fu enleprés :
Mesiaus fu de viaire et de bouche et de nés,
Li premiers hons en terre ki en fu encombrés.
Ice fu li premiers, dire l'oï letrés,
Ki te mist a l'estache quant tu i fus menés,
Et tu le maudesis, meïsmes Damedés,
Ke jamais pour s'amour ne fust lepreus sanés,
Ne sera il pour voir, ja Dius n'en ert faussés,
(*Fierabras*, V, 1186 ss.)

Répandue à Venise, à Naples, en Sicile, la légende de Malc a donné lieu à des expressions proverbiales qui en attestent la popularité : on dit en Sicile, d'une personne laide et mal plaisante : *Havi 'na faccia di lu judeu Marcu* (voyez Pitré, *Fiabe, Novelle e Racconti popolari siciliani*, III, 46 ; IV, 397). *Lu judeu Marcu* est devenu, par une sorte d'assimilation à Judas, *lu Juda-Marcu* dans des chants populaires siciliens (Pitré, *Canti popolari siciliani*, II, 368). Il nous paraît probable que c'est cette même légende (où s'est introduit à tort le nom de Joseph, emprunté au conte postérieur dont nous allons parler) qui se trouve dans un récit populaire recueilli au dix-septième siècle par un auteur allemand, mais d'après les dires de Vénitiens, et où on voit Joseph à Jérusalem, dans une crypte, n'ayant d'autre occupation que de frapper de sa main contre le mur et quelquefois contre sa poitrine (Droscher, *De duob. testib.*, § 4; Magnin, *Causeries et Méditations*, t. I, p. 104).

C'est encore, si nous ne nous trompons, la même légende qui se retrouve au fond du curieux récit où, pour la première fois avec une date certaine et des traits précis, apparaît sinon le Juif errant, au moins un témoin immortel de la passion. Le célèbre moine de Saint-Alban, Mathieu Paris, raconte qu'en l'année 1228 un archevêque d'Arménie vint en Angleterre, et que, entre autres merveilles qu'il raconta de son pays, il parla « de ce

Joseph, dont le nom revient souvent dans l'entretien des hommes, qui fut présent à la passion du Seigneur, lui parla, et vit encore, en témoignage de la vérité de notre foi. » L'archevêque assura qu'il connaissait ce Joseph, lequel avait mangé à sa table peu de temps avant son départ, et raconta son histoire. « Au temps du jugement du Christ, cet homme, appelé alors Cartaphilus, était portier du prétoire de Ponce Pilate. Quand Jésus, condamné et entraîné par les Juifs, franchit la porte du prétoire, Cartaphilus le frappa du poing dans le dos avec mépris, et il lui dit en ricanant : Va donc, Jésus, va plus vite ; pourquoi es-tu si lent? Et Jésus le regardant d'un front et d'un œil sévère lui dit : Je vais, et toi, tu attendras que je vienne. C'est comme s'il avait dit, dans les termes de l'évangéliste : Le Fils de l'homme s'en va, comme il est écrit ; mais toi, tu attendras son second avènement. Donc, d'après la parole du Christ, ce Cartaphilus attend. Il avait environ trente ans, au temps de la passion du Seigneur ; chaque fois qu'il arrive à cent années révolues, il est pris d'une maladie qui semble incurable, il tombe dans une sorte d'extase, après quoi il guérit et il revient à cet âge qu'il avait l'an où le Seigneur fut mis à mort... Il a été baptisé par Ananias, le même qui baptisa Paul, et il a reçu le nom de Joseph... Il habite d'ordinaire les deux Arménies et d'autres pays de l'Orient ; il vit au milieu des évêques et des prélats. C'est un homme religieux, de vie sainte ; ses paroles sont rares et circonspectes ; il ne parle que quand des évêques et des personnes religieuses le lui demandent. Il raconte alors des faits de l'antiquité et des circonstances de la passion... et cela sans risée et sans paroles frivoles, car il est d'ordinaire dans les larmes... On vient le trouver de pays lointains pour jouir de sa vue et de son entretien ; s'il a affaire à des hommes respectables, il répond à toutes les questions qu'on lui pose. Il refuse d'ailleurs tous les présents qui lui sont offerts, content d'un vêtement et d'une nourriture simple. Il met toute son espérance dans ce fait qu'il a péché par ignorance. » Quelques années plus tard, le frère de l'archevêque vint à son tour en Angleterre, et les moines qui l'accompagnaient « assurèrent aussi qu'ils savaient d'une façon indubitable que ce Joseph, qui a vu le Christ prêt à mourir et qui attend son retour, vit encore à sa manière habituelle. » L'archevêque arménien alla aussi à Cologne. En allant ou en revenant, il s'arrêta, pendant le carême, chez l'évêque de Tournai, et là il raconta de nouveau son historiette, dont nous trouvons une variante dans la *Chronique* en vers de Philippe Mousket, qui écrivait à Tournai vers 1243. Le récit de Mousket est donc indépendant de celui de Mathieu Paris, bien qu'il remonte à la même source. « L'archevêque, dit-il, raconta qu'il avait vu un homme qui assistait au crucifiement de Dieu. Quand les perfides Juifs emmenèrent Dieu à la mort, cet homme leur dit : Attendez-moi, j'y vais aussi, voir mettre en croix le faux prophète. Le vrai Dieu se retourna, et le regardant, lui dit : Ils ne t'attendront pas, mais toi tu m'attendras. Et en effet il attend encore ; il n'est pas mort depuis le temps. Tous les cent ans on le voit rajeunir. On raconte

qu'il fut baptisé par Ananias : ainsi il pourra amender ses torts. Il ne mourra pas jusqu'au jour du jugement. » Ces deux textes (qu'on peut lire l'un et l'autre dans Græsse, p. 122 ss.) donnent lieu à plusieurs observations. Ils ont cela de commun que des paroles dites par le héros du récit au Christ sont reprises par celui-ci et deviennent le texte même de sa sentence. Mais ces paroles ne sont pas les mêmes. Chez Mathieu Paris, Cartaphilus dit à Jésus : « Va, marche, » et Jésus lui répond : « Je vais, et tu attendras que je vienne. » L'homme de Mousket dit, bien plus innocemment, aux Juifs qui vont crucifier Jésus : « Attendez-moi, » et Jésus lui dit : « C'est toi qui m'attendras. » La seconde version paraît altérée ; pourquoi cette curiosité aurait-elle été seule punie, et non l'inhumanité des Juifs ? Les deux versions ont en commun, dans les paroles de Jésus, le mot : « Tu m'attendras, » et c'est sur cette attente que porte tout le récit. Au reste, Cartaphilus (que Mousket ne nomme pas) n'est pas juif ; en sa qualité d'employé de Pilate, il faut bien plutôt le considérer comme un Romain. Son nom est bizarre. On en a proposé (Schœbel, p. 24) une explication fort ingénieuse : κάρτα φίλος signifie en grec « très cher, bien-aimé, » et sous ce nom il faudrait simplement reconnaître le disciple « que Jésus aimait. » De lui, en effet, Jésus dit à Pierre, dans l'évangile même attribué à ce disciple : « Si je veux qu'il reste jusqu'à ce que je vienne, que t'importe (Jean XXI, 22) ? Sur quoi il se répandit parmi les disciples un bruit, que ce disciple ne mourrait pas. » Il est difficile de méconnaître un lien entre ces paroles du Christ et celles qu'il adresse à Cartaphilus : « Tu attendras jusqu'à ce que je vienne. » Mais quel est ce lien ? Une autre parole de Jésus, recueillie dans les trois évangiles synoptiques avec de minimes différences, dut aussi frapper l'imagination : « Je vous le dis en vérité, il y en a, parmi ceux qui sont ici devant moi, qui ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le Fils de l'homme venir dans sa royauté » (Matth. XVI, 28), ou « d'avoir vu la royauté de Dieu » (Luc IX, 27), ou « d'avoir vu la royauté de Dieu venue dans sa puissance » (Marc IX, 1). Quand les faits eurent démenti le sens le plus naturel de ces paroles, la croyance populaire dut chercher à les justifier néanmoins ; on supposa que certains témoins de la vie du Christ avaient été miraculeusement soustraits à la mort. On put regarder cette destinée soit comme une récompense, soit comme un châtiment, et de là vient qu'on l'attribua soit au disciple bien-aimé, à qui elle semblait d'ailleurs clairement prédite, soit au contraire à un homme coupable d'une offense particulière envers le Christ. Les récits relatifs à l'immortalité de saint Jean sont connus. En l'an 16 de l'hégire, le chef arabe Fadilah rencontra un vieillard qui lui dit que par l'ordre de Jésus il restait en vie jusqu'à son avènement. Il s'appelait Zerib, fils d'Elie (Græsse, p. 76). Entre la légende du disciple bien-aimé et l'histoire du châtiment de Malc, qui avait frappé le Sauveur, le bizarre récit de l'archevêque arménien sur Cartaphilus semble une transition ou plutôt un compromis ; ce qui relie clairement Cartaphilus à Malc, c'est la mention du coup qu'il donna à Jésus ; d'autre part

son nom, la sainteté et la douceur de son existence l'en séparent nettement. Peut-être faut-il encore compter, parmi les personnages qui ont concouru à la formation du type de Cartaphilus-Joseph, Joseph d'Arimathie, maintenu miraculeusement en vie d'après une légende ancienne, dans la prison où l'avaient jeté les Juifs. — Au reste, il est malaisé de faire la part de la tradition et de l'invention dans le récit de l'archevêque arménien. Ajoutons qu'il fut transmis par interprète, et peut-être le truchement de l'archevêque, le chevalier d'Antioche qui rapportait ses paroles en français (*lingua gallicana*), s'est-il amusé de la crédulité de ses auditeurs. Il est curieux que Mathieu Paris parle de la légende comme si, avant l'arrivée de l'archevêque, on l'eût déjà connue en Angleterre : « On l'interrogea, dit-il, sur ce Joseph dont le nom revient si souvent dans l'entretien des hommes... » Mais ce n'est sans doute là qu'une prétention du moine anglais, pour ne pas paraître avoir ignoré une chose si merveilleuse. Il est certain qu'avant lui il n'est fait nulle part mention de ce personnage et de son histoire. Ce qui donne lieu de soupçonner la sincérité de l'archevêque arménien, c'est que ni en Arménie ni dans aucune autre partie de l'Orient chrétien, on ne rencontre, que nous sachions, la moindre trace de la légende qu'il débitait avec tant d'assurance, à moins qu'on ne regarde l'histoire, citée plus haut, du Joseph gardé dans une crypte à Jérusalem comme étant réellement orientale ; mais comment n'en trouverait-on aucune mention plus ancienne ? En Occident même, elle ne sortit pas des livres du chroniqueur anglais et du rimeur wallon, et pendant des siècles on n'en rencontre plus aucune mention. Les mystères du moyen âge, qui ont mis en scène, avec tous les détails du récit évangélique de la passion, les légendes qui s'étaient groupées alentour, ignorent complètement celle de Cartaphilus ; elle est également absente des compilations mêlées d'histoire et de fable, notamment de l'immense ouvrage de Jean d'Outremeuse, où ont trouvé place presque tous les contes de ce genre connus du moyen âge. Ni les prédicateurs ni les poètes n'y font la moindre allusion ; les artistes ne l'emploient pas dans leurs compositions peintes ou taillées. Il faut arriver au commencement du dix-septième siècle pour voir reparaître une histoire analogue ; mais, cette fois, reproduite dès son début avec prédilection par l'imprimerie et l'imagerie populaires, elle eut tout de suite une vogue qui n'a pas encore pris fin.

La bibliographie des plus anciennes éditions de la *Relation merveilleuse d'un Juif appelé Ahasvérus* a été dressée par Græsse (p. 101 ss.) avec un désordre qui fait naître de grands soupçons d'inexactitude. L'édition qu'il place en tête est de Leipzig, 1602, in-4° ; mais elle porte sur le titre : *Neulich gedruckt zu Leyden.* Græsse cite avec doute une édition de Leide, 1602, qui pourrait donc être la première, mais il en mentionne sans réserve dubitative une de Bautzen, 1601 ; il en signale plusieurs autres de 1602 et 1604. Personne n'a contrôlé ces indications confuses. Græsse emprunte d'ailleurs le texte de la lettre qui est la partie essentielle de ce livret à une édition où l'auteur de cette lettre signe Chrysos-

tomus Dudulæus et date de « Refel (Reval), le 1er août 1613, » tandis que dans la bibliographie il ne fait apparaître ce nom qu'en 1619, et que d'autres en reculent la première apparition jusqu'en 1635. Il a dû d'ailleurs exister de cette lettre des éditions isolées. Quoi qu'il en soit, toutes celles que nous avons se ressemblent par le fond, qui est en abrégé le suivant : « Paul d'Eitzen, docteur de la sainte Écriture et évêque à Schleswig, a raconté à plusieurs personnes que dans sa jeunesse, après avoir étudié à Wittenberg, étant retourné en 1547 chez ses parents à Hambourg, le dimanche suivant, à l'église, pendant le sermon, il remarqua un homme d'une haute taille, aux cheveux longs tombant sur les épaules, debout, pieds nus, en face de la chaire, qui écoutait le prédicateur avec grand recueillement; et chaque fois que le nom de Jésus était prononcé, il s'inclinait très bas avec grande humilité, frappait sa poitrine et soupirait. Il n'avait pas d'autre vêtement, dans cet hiver très dur, que des chausses tout à fait déchirées au bas, un pourpoint serré par une ceinture et tombant jusqu'aux pieds; il semblait avoir cinquante ans. Plusieurs personnes qui étaient là se sont rappelé avoir vu cet homme en Angleterre, France, Italie, Hongrie, Perse, Espagne, Pologne, Moscovie, Livonie, Suède, Danemark, Ecosse et en divers autres lieux... Paul d'Eitzen l'ayant trouvé après le prêche, lui demanda qui il était et depuis quand il était dans cette ville. A quoi il répondit très modestement et dit qu'il était Juif de naissance, qu'il s'appelait de son nom Ahasvérus, qu'il était cordonnier de son métier, qu'il avait assisté de sa personne au crucifiement et à la mort du Christ, que depuis lors il était resté en vie et qu'il avait parcouru bien des contrées ; à l'appui de quoi il raconta beaucoup de circonstances de la passion du Seigneur. A de nouvelles demandes il répondit qu'au temps de la passion il était établi à Jérusalem, et que, tenant avec les autres Juifs le Seigneur Christ pour un hérétique et un séducteur du peuple, il avait fait son possible pour qu'il fût exterminé. Quand Pilate eut prononcé la sentence, sachant que le condamné devait passer devant sa maison, il courut en hâte chez lui, dit à ses gens de venir voir, et, prenant son petit enfant dans ses bras, vint se placer devant sa porte. Quand Christ, portant sa lourde croix, arriva là, il s'appuya pour se reposer à la maison du cordonnier et s'y arrêta quelque peu, mais lui, par colère et mauvais vouloir et pour s'en faire gloire auprès des autres Juifs, chassa le Seigneur Christ et lui dit de s'en aller où il devait aller, sur quoi Jésus le regarda fixement et lui adressa ces paroles : Je m'arrêterai et me reposerai, mais toi tu marcheras jusqu'au jugement dernier. Aussitôt il mit son enfant à terre et ne put rester là plus longtemps. Il suivit Christ et vit toute sa passion. Ensuite il lui fut impossible de retourner à Jérusalem, il se mit à parcourir le monde, et ne revint qu'après beaucoup d'années dans sa ville natale, où il trouva tout détruit et ravagé... Quant aux intentions de Dieu en le laissant ainsi misérable dans ce monde, il n'en peut croire autre chose, sinon que Dieu veut peut-être garder jusqu'au jugement dernier un témoin vivant contre

les Juifs et les incrédules... Pour lui, il accepterait volontiers que Dieu du ciel le retirât de cette vallée de misère. Il fut ensuite interrogé par des personnes savantes, qu'il remplit d'admiration par les réponses aux questions qu'on lui fit sur ce qui s'était passé dans le pays de l'Orient après la crucifixion du Seigneur... Quant à sa manière de vivre, il se tient très tranquille et réservé, il ne parle guère que pour répondre aux questions qu'on lui fait; quand on l'invitait à dîner, il mangeait peu et sobrement; il est toujours pressé, ne reste jamais longtemps au même endroit; à Hambourg, Dantzig et ailleurs on lui a offert de l'argent, mais il ne prenait guère plus de deux escalins, et il les distribuait aussitôt aux pauvres, disant qu'il n'avait besoin de rien, que Dieu pourvoyait à ses besoins, car il s'était repenti de son péché, et Dieu lui pardonnerait ce qu'il avait fait par ignorance. Pendant tout le temps qu'il a passé à Hambourg et à Dantzig on ne l'a jamais vu rire. En tout pays où il est venu, il en parlait le langage. De beaucoup d'endroits, proches ou lointains, les gens sont venus à Hambourg ou Dantzig pour le voir. Il ne pouvait entendre blasphémer ou jurer par la passion de Dieu, il s'indignait alors amèrement. » Cette lettre, s'il faut en croire certaines indications, date de 1564 ; mais nous ne voyons nulle part aucune raison de croire qu'elle ait été publiée avant le commencement du dix-septième siècle. Elle paraît être anonyme dans les premières éditions du livret où elle est insérée ; plus tard elle est signée d'un certain « Chrysostomus Dudulæus, Westphalus, » parfaitement inconnu. Paul d'Eitzen, qui doit à cette lettre une célébrité que ne lui aurait pas assurée la part qu'il prit aux luttes religieuses de son temps, était un fervent disciple de la Réforme. Après avoir passé son doctorat à Wittenberg en 1546 sous les auspices de Mélanchthon, il devint en 1562 prédicateur (et évêque?) à Schleswig, donna sa démission en 1593 et mourut le 25 février 1598 (Græsse, p. 100). Le récit qu'on met dans sa bouche n'a dû paraître qu'après sa mort, et c'est bien à tort sans doute qu'on a invoqué, pour attester la réalité de ce récit, l'autorité de son nom, alléguée par un audacieux nouvelliste. La *Newe Zeitung von einem Juden von Jerusalem* n'est en effet qu'un de ces « canards » si fréquents à la fin du seizième et au commencement du dix-septième siècle, qui, conçus le plus souvent ainsi sous forme de lettres, exploitaient la curiosité publique en répandant le récit d'aventures extraordinaires, de prodiges, de crimes singuliers, d'apparitions, de voyages imaginaires, etc. L'auteur de celui qui nous occupe a eu entre tous un merveilleux succès ; il a véritablement créé une légende qui est devenue tout à fait populaire dans divers pays. Quand nous disons « créé, » il faut s'entendre : il n'en a pas inventé le fond, mais il l'a très arbitrairement transformé. « Il fallait, dit Magnin (*Causeries et méditations*, I, 104), que cette légende singulière eût jeté de bien profondes racines au moyen âge pour avoir ainsi survécu en Allemagne à la réforme de Luther. » Cette opinion est tout à fait erronée. Le même critique pense que Mathieu Paris n'a rapporté la légende contée par l'évêque arménien que « parce qu'elle différait du récit

reçu dans les contrées soumises à l'Eglise latine. » M. Paul Lacroix, de son côté (Nisard, *Histoire des livres populaires*, 2e éd., I, 477), prétend que, « avant le huitième siècle, on ne mettait pas en doute cette légende dans toute la chrétienté; elle se rattachait aux traditions de l'an mil, etc. » Ce sont là des assertions sans le moindre fondement. Il n'y a aucune trace de la légende, nous l'avons déjà dit, ni en Orient ni en Occident, avant Philippe Mousket et Mathieu Paris; il n'y en a aucune mention entre Mathieu Paris et l'auteur de la lettre résumée ci-dessus. Cet auteur était visiblement protestant, et toute sa mise en scène est protestante. Il s'appuie sur un des docteurs de l'église luthérienne; il appelle toujours le Seigneur Christ et non Jésus-Christ; il le fait assister au prêche dans l'église luthérienne à Hambourg; enfin, ce qui est décisif, il lui donne le nom d'Ahasvérus, qui appartient exclusivement aux bibles protestantes, la Vulgate et les traductions catholiques donnant Assuérus. Il n'est même pas impossible que le désir d'opposer à la « tradition » dont se vantaient les catholiques un témoignage bien plus authentique, celui d'un contemporain même du Christ, ait été l'un des motifs de la composition de ce récit. Un autre a certainement été de convaincre les Juifs, très nombreux alors dans le nord de l'Allemagne, par la déclaration d'un des leurs. Le nouvelliste réussit au moins à fournir contre eux un nouveau prétexte de vexations. On lit dans la dissertation de Schulz, citée plus loin, que plus d'une fois en Allemagne la populace chrétienne envahit le quartier des Juifs, prétendant qu'ils recélaient Ahasvérus, qu'on avait vu pénétrer chez eux. D'autre part les Juifs se moquaient des chrétiens qui croyaient à une pareille fable, et des apologistes sérieux regrettaient qu'on essayât de convaincre les Israélites avec de tels arguments (Droscher, § 8). Toutefois le motif principal de notre auteur a été tout simplement de mystifier ses contemporains et sans doute aussi de gagner quelque argent. Il ne nous paraît pas douteux qu'il ait emprunté le fond de son histoire à Mathieu Paris. L'*Historia major* de cet auteur, publiée à Londres en 1571 et réimprimée à Zurich en 1586, avait eu dès l'abord un grand succès, surtout parmi les protestants, à cause de l'esprit qui y règne, constamment hostile à la cour de Rome. C'est là que l'auteur de notre *Relation* a trouvé la matière qu'il a arrangée à sa guise. Entre son récit et celui du moine anglais il subsiste des coïncidences tellement frappantes qu'elles ne peuvent être l'effet du hasard ou le produit d'une tradition vraiment populaire. Ainsi Cartaphilus est représenté comme « ayant des paroles rares et circonspectes, répondant aux questions qu'on lui pose, » Ahasvérus « est tranquille et réservé, il ne parle que pour répondre aux questions qu'on lui fait; » — Cartaphilus « se contente d'un vêtement et d'une nourriture simple, » Ahasvérus « mange peu et sobrement; » — Cartaphilus « refuse tous les présents qu'on lui offre, » Ahasvérus « ne prend pas plus de deux escalins et les distribue aux pauvres; » — Cartaphilus « espère son salut parce qu'il a péché par ignorance, » Ahasvérus « pense que Dieu lui a pardonné ce qu'il a fait par ignorance; » —

Cartaphilus est conservé « comme argument pour notre foi, » Ahasvérus dit que « Dieu a voulu le garder comme un témoin contre les Juifs. » Certaines indications ont été développées avec une exagération naturelle : ainsi Cartaphilus raconte les histoires antiques « sans risée : » quant à Ahasvérus, « on ne l'a jamais vu rire. » Voilà ce qui atteste la dépendance où le second récit est du premier, mais le nouvelliste allemand a pratiqué plusieurs changements à son modèle. Comme il voulait faire du Romain un Juif, il lui a donné un autre nom, tiré, assez mal à propos, de la Bible, où Ahasvérus est un nom perse, — une autre profession, car le portier de Pilate ne pouvait être Juif (mais pourquoi Ahasvérus est-il cordonnier?), — et par là même il a dû quelque peu modifier son crime. Il a supprimé le coup porté au Seigneur, reste de l'antique légende de Malc, et il a changé les paroles fatales du Christ. Au lieu de dire à l'inhumain : « Et toi, tu attendras que je vienne, » Jésus lui dit : « Je vais me reposer, et toi tu marcheras jusqu'à la fin du monde. » Ce changement a sans doute été suggéré à notre auteur par la donnée même qu'il voulait introduire dans son récit. Il voulait faire croire que son héros avait été vu récemment en Allemagne, et signaler des lieux où on l'avait rencontré; il ne pouvait rendre cette histoire admissible qu'en ajoutant qu'il n'avait fait que passer dans chacun de ces lieux : il était donc indiqué de substituer à la vie paisible et retirée de Cartaphilus la vie agitée et vagabonde d'Ahasvérus. Remarquons d'ailleurs que cette circonstance, qui, en s'accentuant davantage, devait être la grande cause de la popularité de la légende, n'est pas encore très accusée dans ce premier récit : Ahasvérus est inquiet, pressé, mais non condamné à marcher toujours; il peut très bien s'entretenir longuement avec Paul d'Eitzen et autres, et s'asseoir à la table de ceux qui l'invitent; il paraît faire à Hambourg et à Dantzig un assez long séjour. Cartaphilus est baptisé; on ne nous dit pas expressément qu'Ahasvérus l'eût été; mais cette circonstance fut ajoutée, comme nous le verrons, dans les remaniements postérieurs. La crise séculaire de Cartaphilus est inconnue à Ahasvérus; en effet elle se concilierait mal avec ses perpétuels voyages. Un reste de l'ancien récit se retrouve dans ce fait qu'Ahasvérus sait à fond ce qui est arrivé depuis la passion en Orient : c'est qu'il avait habité l'Arménie sous le nom de Cartaphilus. — Enfin les derniers traits nouveaux imaginés par le copiste sont d'avoir doté le Juif d'une famille, de lui avoir fait parler toutes les langues (ce qui était indispensable à son nouveau genre de vie), et de lui avoir attribué cette horreur profonde pour les blasphémateurs, que l'auteur avait sans doute la louable intention de faire ainsi renoncer à leur mauvaise habitude. — Les modifications faites par Dudulæus, que ce nom soit réel ou fictif, au récit de Mathieu Paris, rendaient Ahasvérus si différent de Cartaphilus, au moins en apparence, que des « critiques » en firent expressément deux personnages : une brochure parue en 1645, sous le titre de *Relatio oder Kurtzer Bericht von zweien Zeugen der Leyden Jesu Christi*, s'efforce doctement de prouver

qu'il existe encore dans le monde des vivants deux témoins de la passion, un Juif et un Romain. L'opuscule dont nous avons rapporté le titre fait suivre, dans la reproduction qu'en a donnée Græsse, la lettre en question du récit d'autres apparitions du Juif en 1575, 1599 et 1601 ; mais elles ne sont mentionnées nulle part en dehors dudit opuscule. Il n'en est pas de même de celles qui en suivirent la publication et la diffusion, évidemment très considérables dès l'origine. Pendant tout le commencement du dix-septième siècle, on ne parle que du Juif immortel en Allemagne d'abord, puis en France, en Belgique, en Danemark, en Suède. L'opinion publique en fut émue. L'avocat parisien Bouthrays (Botereius), qui publiait en 1604 une histoire de son temps, parle au livre XI (t. II, p. 172) de ce Juif contemporain du Christ dont s'entretient toute l'Europe. Il craint, il est vrai, qu'on ne lui reproche de s'arrêter à des contes de vieille, mais il se justifie en disant : « Rien n'est plus répandu que ce récit, et notre histoire en langue vulgaire (*nostratium vernacula historia*) n'a pas rougi de le rapporter. J'ai donc les anciens auteurs de nos annales pour garants qu'on l'a vu, dans plus d'un siècle, en Espagne, en Italie, en Allemagne, et qu'en cette année (1602?) on l'a reconnu pour le même qui avait été vu à Hambourg en l'an 1564. Le vulgaire, prompt à forger des bruits, en raconte beaucoup de choses ; je n'en parle que pour ne rien omettre. » Les témoignages écrits allégués par Bouthrays sont sans doute purement imaginaires; la date de 1564 est celle de la prétendue lettre de l'ami de Paul d'Eitzen. Cependant, par *historia vernacula* il entend peut-être le livret traduit de l'allemand, qui aurait alors été imprimé avant 1604, tandis qu'on attribue d'ordinaire la première édition à 1609. M. de Douhet cite une édition faite à Turin à la fin du seizième siècle, d'autres de Leide et de Bruges, vers 1600, mais ce sont des assertions sans preuves. Un contemporain de Bouthrays, Boulenger, en rapportant ce passage, déclare qu'il n'y ajoute nullement foi (Græsse, p. 126). Un autre historien un peu postérieur, Louvet, aurait pu nous donner sur le fameux Juif des renseignements bien plus précis. « Plusieurs personnes, dit-il, le virent avec l'autheur, au mois d'octobre (1604), en la ville de Beauvais, lequel un jour de dimanche, à l'issue de la messe parochiale de l'église de Nostre-Dame de la Basse-Œuvre, estoit auprès des tours de l'evesché environné de plusieurs petits enfants, auxquels il faisoit des remontrances, parlant de la Passion de Nostre Seigneur. L'on disoit bien que c'estoit le Juif errant, mais neantmoins on ne s'arrestoit pas beaucoup à luy tant parce qu'il estoit simplement vestu qu'à cause qu'on l'estimoit un compteur de fables, n'estant pas croyable qu'il fust au monde depuis ce temps-là. L'autheur eust fort desiré de discourir avec luy, et l'eust volontiers interrogé ; mais le peu d'estime qu'on faisoit de luy luy fit perdre l'occasion de parler à luy, dont peu après il eust un grand regret. Il ne laissa neantmoins de parler à plusieurs hommes et femmes de ceste ville de Beauvais, lesquels adjoustèrent aucunement foy à ce qu'il leur faisoit entendre. Il demanda l'aumône en la maison de M. Raoul Adrian, advocat, qui luy fut don-

née par sa femme (Schœbel, p. 42). » Le Juif errant passe pour avoir souvent apparu depuis lors, notamment en Allemagne et en Bretagne. En Angleterre, c'est le vieux Cartaphilus qui reparut à la fin du dix-septième siècle, et qui, s'il faut en croire une lettre de la duchesse de Mazarin, citée par dom Calmet (*Dict. de la Bible*, II, 472), fit beaucoup de dupes et provoqua beaucoup de discussions parmi les savants et les gens du monde : celui qui jouait son rôle avait lu Mathieu Paris. Mais partout ailleurs, c'est le nouveau type, le vrai Juif errant, l'éternel marcheur, qui passe sans s'arrêter devant les peuples ébahis. La plus célèbre de ces apparitions fut celle qui échut en 1640 à deux bourgeois de Bruxelles et qui est devenue la base de la complainte dont nous dirons un mot tout à l'heure. Une autre complainte avait été imprimée en français dès 1609, à Bordeaux, avec un petit livre traduit du *Volksbuch* allemand. Cette complainte (reproduite dans Schœbel, p. 20) n'offre rien de remarquable : elle est directement inspirée du récit attribué à Paul d'Eitzen; elle fait seulement rencontrer le Juif « en la rase campgne, » par « deux gentilshommes au pays de Champagne, » auxquels il raconte son aventure. On chante encore en Velay une autre chanson, qui remonte, d'après l'éditeur, au dix-septième siècle (*Romania*, VI, 578). Le livret lui-même, tel qu'il est encore aujourd'hui imprimé en France et sans doute en Allemagne, ne contient pas seulement la relation de l'ami de Paul d'Eitzen. Il y joint une fantastique histoire du Juif errant, où sont intercalées les légendes de l'arbre de la Croix, de Judas, de la Véronique, de Longin, etc., de manière à former comme un petit cycle apocryphe de la Passion. Ahasvérus s'y donne comme étant fils d'un charpentier, de la tribu de Nephthali, et comme ayant assisté à plusieurs scènes antérieures de la vie du Christ. En outre, il raconte ses voyages autour du monde et en profite pour donner sur tous les pays possibles et impossibles des renseignements qui, réunis, forment la plus étrange ethnographie qu'on puisse imaginer. Les bibliographes qui se sont occupés du Juif errant ont tous négligé de nous dire si ces additions se trouvent déjà dans les premières éditions du livre populaire, et ces premières éditions sont introuvables à Paris. Ce n'est pas seulement en France que le *Volksbuch* allemand fut traduit; il passa en hollandais, en danois et en suédois. En anglais, il ne paraît pas avoir été traduit, mais il a fourni le sujet d'une ballade, d'ailleurs assez peu populaire, qui est comprise dans le recueil de Percy. Des chants du même genre existent en diverses langues du Nord ; le plus célèbre est la complainte française. Cette complainte, écrite avec une trivialité et une platitude souvent comiques, mais qui ne manque pas de naïveté et même à quelques endroits d'un certain charme pénétrant, paraît avoir été composée en Belgique. Elle met en scène les deux bourgeois « de Bruxelles en Brabant, » dont la rencontre avec le Juif, en 1640, avait laissé un souvenir dans le pays (au reste, Wolf, qui rapporte cette rencontre au n° 534 de ses *Niederländische Sagen*, ne dit pas où il a pris cette date) ; et elle lui donne le nom d'Isaac La-

quedem, que nous retrouvons dans une complainte en flamand, publiée par Coussemaker dans les *Chants populaires des Flamands de France* (elle ne diffère de la nôtre qu'en ce que le Juif rencontre un seul bourgeois et que la scène est à Dunkerque), et qui paraît propre aux Pays-Bas. On a reconnu dans *Laquedem* le mot hébreu *kedem*, qui signifie à la fois « origine » et « orient, » avec la préposition *la*, qui indique la direction, l'appartenance (Græsse, p. 127 ; Schœbel, p. 44) ; le nom a dû être fabriqué par quelqu'un qui avait une teinture d'hébreu. On attribue généralement cette complainte à l'an 1774 ; nous ne voyons pas pourquoi : le style nous en semble plus moderne, et elle est d'ailleurs rigoureusement datée ; Isaac, interrogé sur son âge, répond :

J'ai bien dix-huit cents ans.....
Je passe encor douze ans ;
J'avais douze ans passés
Quand Jésus-Christ est né.

A moins qu'on ne trouve à ces vers des variantes plus anciennes, il faut admettre que la complainte a été composée en l'an 1800. Nous remarquons dans cette rapsodie deux traits qui font aujourd'hui partie inhérente de la figure du Juif errant, et qui, si nous ne nous trompons, sont déjà dans le *Volksbuch*, l'un qu'il marche toujours, l'autre qu'il a dans sa poche cinq sous, qui se renouvellent à mesure qu'il les dépense. Le premier n'était qu'indiqué, comme nous l'avons vu, dans le récit attribué à Paul d'Eitzen ; il était naturel qu'il fût exagéré par la suite : c'est ainsi que dans un passage que fit Ahasvérus à Naumburg, au dix-septième siècle, il ne pouvait ni s'asseoir ni même rester en place, il ne mangeait, ne buvait ni ne dormait. Quant aux merveilleux cinq sous, ils paraissent provenir des deux *escalins* (dans d'autres versions c'est un *gros*) que consent seulement à recevoir Ahasvérus dans le récit de Dudulæus. Ici l'imagination populaire a heureusement modifié le modèle, et a créé un trait vraiment fantastique et curieux. Au reste, on a remarqué avec raison que les Grecs avaient un conte analogue : le magicien Pasès (voyez Suidas) avait une demi-obole qui, quand il l'avait dépensée, revenait entre ses mains, et on disait τὸ Πάσητος ἡμιωβόλιον, comme nous disons « les cinq sous du Juif errant. » Ahasvérus et Isaac Laquedem ne sont pas les seuls noms du Juif errant. D'après Schultz (§ IX) copié par Græsse (p. 127) là et ailleurs, Bouthrays appellerait notre héros *Gregorius ;* mais Schultz (ou celui qu'il copiait lui-même) avait mal lu l'historien français, qui dit que Jésus s'arrêta *ante tabernam gregorii illius* (*nam is cerdo fuisse dicitur*). Un chimiste allemand, Libavius, qui écrivait au commencement du dix-septième siècle, lors de la grande vogue du personnage, révoquant en doute l'immortalité attribuée à Paracelse par ses adeptes, dit qu'il croirait plus volontiers à celle du Juif Ahasvérus. Il déclare ensuite que cette dernière n'est pourtant guère assurée, car les témoignages qu'on a sur le Juif se contredisent, entre autres « *alius ipsum appellat Buttadæum, alius aliter* (*Praxis Alchymiæ*, Francf., MDCIV, p. 637). »

Ce nom se retrouve ailleurs. Dans un livret populaire allemand dont il parut en 1640 une édition citée à cette date par un contemporain, mais qui était sans doute bien antérieur, on racontait qu'Ahasvérus « frappa le Christ avec la forme d'un soulier. » On ajoutait qu'il « embrassa le christianisme et fut nommé au baptême Buttadæus. » (Droscher, § 8). Ces deux traits semblent indiquer un récit où on aurait rapproché, et par le coup porté au Seigneur et par le baptême, Ahasvérus de Cartaphilus. Ce livret, sur lequel nous n'avons trouvé que le témoignage de Droscher, a dû non seulement être répandu en allemand, mais être, comme le livret ordinaire, dont il n'était qu'une variante, l'objet de plus d'une traduction.

Le Juif errant est extrêmement populaire en Bretagne : tout le monde y sait par cœur le *gwerz* qui lui est consacré et qu'a traduit M. Luzel (voyez Champfleury, p. 82). Ce *gwerz*, où ont été introduits quelques traits d'un intérêt spécialement breton, est pour le fond évidemment issu du livre populaire français, traduit lui-même de l'allemand : il lui a emprunté son étrange géographie et ses descriptions de mœurs barbares. Or ce *gwerz*, comme toute la tradition populaire bretonne, appelle le Juif *Boudedeo*, légère altération de Buttadæus : ce nom a donc dû jadis se trouver dans les livrets populaires. Il paraît aussi s'être conservé chez les Saxons de Transylvanie, sous la forme *Bedeus* (Schœbel, p. 68). Mais d'où vient-il lui-même? On en a donné une fantastique interprétation (poisson-Dieu, Schöbel, p. 67), que rien ne justifie. On serait tenté d'y voir un composé de « bouter » et de Dieu, et le nom signifierait « celui qui frappe, qui pousse Dieu ; » le breton *Boudedeo* semblerait venir d'un italien *Buttadio*. Mais le nom n'est pas italien ; l'Italie ne connaît pas le Juif errant. En France il vient de l'Allemagne, et c'est là aussi que Buttadæus apparaît d'abord. Libavius et Droscher, ses deux seuls garants anciens, l'écrivent Buttadæus, ce qui semble indiquer une parenté quelconque avec Thaddæus (Græsse, p. 127). C'est sans doute un nom plus ou moins gauchement forgé dans une vague idée d'imitation hébraïque. Pourtant il est bizarre qu'il ne soit donné à Ahasvérus qu'après son baptême (ce qui paraît d'ailleurs absolument exclure l'explication *boute-Dieu*).

Au livret populaire et à la complainte s'est jointe, pour entretenir la célébrité du Juif errant, l'imagerie populaire. Elle s'est exercée sur ce thème dans plusieurs pays, mais elle n'a rien créé de remarquable ou de nouveau. M. Champfleury (*Histoire de l'imagerie populaire*, 1869) a reproduit plusieurs des images du Juif errant ; il s'en vend encore par milliers en France tous les ans ; elle sont accompagnées de la complainte et souvent d'une notice à grandes prétentions érudites et sceptiques (reproduite dans le *Dictionnaire des légendes*) qui a sans doute été jointe à ces documents par ordre supérieur, afin d'éclairer les acheteurs trop crédules. Cette notice dit que « d'autres traditions appellent le Juif errant *Richab-Ader*. » Ces traditions nous sont inconnues.

Il est dans la nature de la tradition populaire de substituer aux anciens noms les noms plus nouvellement célèbres et de confondre ce qui a quelque analogie. Le Juif errant, marcheur éternel, a pris

la place d'autres personnages qui, profondément différents à l'origine, étaient comme lui toujours en mouvement. C'est ainsi qu'en Picardie, en Bretagne, ailleurs encore sans doute, on dit, quand un coup de vent subit et violent rase le sol en soulevant des tourbillons de poussière : « C'est le Juif errant qui passe ! » Il prête ici son nom au chasseur éternel, ancien dieu germanique ou celtique, remplacé ailleurs par d'autres personnages plus ou moins modernes comme Hérode, le roi Hugon, Théodoric, Arthur, etc. Il faut se garder d'admettre pour cela un lien quelconque entre ces légendes, et notamment de faire du Juif errant un personnage mythique et « orageux. » Il n'y a pas non plus à attacher d'importance à diverses traditions allemandes où figure notre héros, et où, grâce à la popularité de son nom, il a pris la place d'êtres surnaturels avec lesquels il n'a rien à faire (voyez Simrock, *Deutsche Mythologie*, etc.). L'explication mythologique n'est pas la seule qu'on ait essayé de donner de la légende du Juif errant. On y a reconnu l'emblème de l'humanité, marchant toujours jusqu'à la fin du monde ; on s'est surtout cru fondé à y voir l'image du peuple juif, chassé de ses foyers pour avoir méconnu le Christ, errant depuis lors par le monde, et conservant toujours, malgré toutes les persécutions, sa bourse suffisamment garnie. On y a découvert un symbolisme plus transcendant encore : le Juif errant absorbe en lui Caïn, Wodan, Rudra, Xerxès, Jésus même et bien d'autres, et sa légende, « c'est l'évolution de la guerre, l'état originel de l'humanité, aboutissant à la paix, qui est son état typique » (Schœbel, p. 82). Nous croyons avoir suffisamment réfuté ces imaginations en suivant d'aussi près que nous l'avons pu la genèse et les phases diverses de cette légende, infidèle de bonne heure à ses origines populaires et soumise aux remaniements des lettrés. Née vraisemblablement d'un récit apocryphe relatif à Malc, altérée plus ou moins sciemment par l'archevêque arménien du treizième siècle, complètement refondue par le nouvelliste allemand du dix-septième, elle se compose d'un élément traditionnel assez antique et des embellissements qu'a accumulés l'imagination une fois éveillée sur ce sujet. L'inspiration en est d'ailleurs peu conforme à l'esprit d'autres légendes formées autour du récit de la Passion. Pourquoi Jésus, « tout débonnaire, » qui ne punit la haine de l'aveugle Longin qu'en lui donnant à la fois la lumière des yeux et celle de l'âme, aurait-il si sévèrement châtié un autre de ceux auxquels il priait son Père de pardonner, « parce qu'ils ne savaient ce qu'ils faisaient ? » Le châtiment de Malc paraît, il est vrai, justifié par son ingratitude, mais ce trait a précisément disparu des formes postérieures du récit. En revanche, ce récit a été influencé par les vagues traditions relatives à un « témoin » qui devait subsister parmi les hommes jusqu'à l'avènement du « règne de Dieu. » C'est aussi comme « argument pour notre foi, » comme « témoignage contre les incrédules, » que le conte de Cartaphilus et plus tard d'Ahasvérus a été surtout avidement accueilli. En dehors de l'élément religieux, ce qui, dans ce conte, devait frapper vivement l'imagination, c'est l'idée d'un homme

restant immortel à travers les générations qui meurent incessamment, mêlé d'ailleurs aux autres hommes et parcourant sans cesse leur séjour. Il y a là certainement une donnée poétique, mais beaucoup moins féconde qu'elle ne le semble au premier abord. Tous les poètes et romanciers, en France, en Allemagne, en Angleterre, qui ont essayé de la développer, ont échoué et devaient échouer. Une épopée du Juif errant ne sera jamais qu'une série de tableaux historiques, auxquels manquera un lien réel. L'élément vraiment poétique du sujet, l'impossibilité pour un homme qui serait immortel de goûter les joies de la vie mortelle, est gâté ici par le fait même que l'immortalité, au lieu d'être un don imprudemment souhaité, est dès l'abord, pour le héros, un châtiment, et que, d'ailleurs, toujours accablé sous le souvenir de sa faute, il est dans un rapport indissoluble avec celui qu'il a offensé, qui le punit, et dont il attend le retour. La réconciliation d'Ahasvérus avec le Christ, la mort du Juif errant, idée précisément opposée à celle de la légende, est peut-être ce qu'elle pouvait offrir de plus sympathique, surtout à notre époque, et un poète français, M. Ed. Grenier, l'a traitée avec talent. Gœthe avait voulu faire un *Ahasvérus*, et il avait conçu le sujet avec une originalité profonde, en donnant au cordonnier de Jérusalem un caractère très particulier, mélange de bon sens, d'étroitesse d'esprit et d'ironie qui lui aurait permis d'avoir une attitude personnelle en face de l'humanité qui s'écoule devant lui. Toutefois, après avoir esquissé son poème jusqu'à la mort du Christ, il s'aperçut que l'apparente richesse de ce sujet n'était que décevante, et il y renonça, fort heureusement, pour s'attacher à la légende de Faust, bien autrement humaine et féconde. Un critique allemand, M. F. Helbig, a écrit une étude spéciale sur tous les poètes de son pays qui se sont essayés à mettre en scène le Juif éternel (Berlin, 1874) : ce n'est qu'un magasin de curiosités. L'étude critique de la légende a été faite à plusieurs reprises au dix-septième siècle par des théologiens allemands, qui ont recherché gravement s'il y avait eu un Juif errant, ou deux, et qui ont fini par établir d'une façon très solide qu'il n'avait jamais existé *in rerum natura*. Nous avons pu consulter à la Bibliothèque nationale les dissertations de Droscher, *De duobus testibus vivis passionis dominicæ* (Iena, 1668), et de Schultz, *De Judæo immortali* (Königsberg, 1689). Ces travaux et d'autres, cités par Græsse, ont servi de base à son livre, *Die Sage vom ewigen Juden* (1re éd., Stuttgart, 1845, 2e éd., 1861), copié ou traduit à son tour par tous ceux qui l'ont suivi (notamment par l'auteur de l'article *Juif Errant* dans le *Dictionnaire des légendes* de l'*Encyclopédie Migne*). Tout récemment, M. Schœbel (*La légende du Juif Errant*, Paris, 1877), en suivant aussi, quoiqu'il ne le cite pas, le livre de Græsse, a complété ou vérifié sur plusieurs points ses indications, et y a joint des vues fort ingénieuses, bien que très aventurées. Nous avons profité de ces ouvrages, en les citant quand il y avait lieu. Il reste à faire un travail de bibliographie critique sur le rapport des différents livres issus de la fameuse lettre datée de 1564, sur les plus anciennes

éditions de cette lettre, sur les amplifications que reçut le livret populaire, sur les diverses traductions, sur la première apparition de la complainte française, etc. Ce travail ne pouvait être entrepris ici, où il n'aurait pas été à sa place; on ne peut d'ailleurs en réunir les éléments qu'avec beaucoup de temps et en les cherchant dans des bibliothèques fort diverses. Nous espérons au moins avoir éclairci plus d'un point resté obscur et indiqué la direction des recherches à faire. Nous répéterons en terminant que la légende d'Ahasvérus, qui a pris sa forme dans un milieu allemand et protestant, paraît tout à fait inconnue en Espagne, en Italie et dans l'Europe orientale.

GASTON PARIS.

JUIFS. Voyez *Israël.*

JULES Ier (Saint), successeur de Marcus et prédécesseur de Libère, régna du 6 février 337 au 12 avril 352, et fut enterré au cimetière de Calepodius, à Saint-Calliste. *Hic multas fabricas fecit*, dit le plus ancien catalogue des papes (Catal. de 352), qui énumère les églises construites par lui. Le Livre des Papes dit qu'il fut envoyé en exil On doit voir ici (Duchesne, *Lib. Pont.*, p. 18) une méprise de copiste causée par la ressemblance des noms de Lucius et de Julius. Cette ressemblance, remarque le même critique, a introduit une erreur dans le martyrologe hiéronymien, qui mentionne la sépulture de Julius au jour (4 mars) que nous savons être celui de la *depositio* de Lucius. Une épître de Julius dans la cause d'Athanase, écrite en 341 au nom d'un concile romain, et insérée dans l'*Apologie* d'Athanase contre les ariens (éd. des Bénéd., I, 1 ; cf. Hefele, I, 499) marque le rôle qu'il joua pour la défense de ce père. Jules fit tenir, peut-être en 343, le concile de Sardique. — Voyez Tillemont, VIII, 673; Hefele, *Conciliengesch.*, 2e éd., I ; Lipsius, *Chronologie*, et les *Regestes* de Jaffé.

JULES II. Julien de la Rovère, né à Albizzola, près de Savone, en 1443, général des minorites, évêque de Carpentras, d'Albano, d'Ostie et d'Avignon, cardinal de Saint-Pierre-ès-Liens en 1471, fut élu pape par un vote unanime le 1er novembre 1503. Il avait joué un rôle considérable sous les pontificats de Sixte IV, son oncle, d'Innocent VIII qu'il avait fait nommer, d'Alexandre VI, son ennemi personnel. Pour combattre ce dernier, il ne s'était pas fait scrupule d'exciter l'ambition de Charles VIII qu'il accompagna dans sa marche à travers l'Italie. Après le traité signé entre le pape et le roi de France, il ne resta plus à Julien qu'à faire sa paix à son tour; il y réussit à force d'humilité en 1498, mais l'accord ne dura guère. En 1501, Julien menacé dans sa liberté s'enfuit de Rome, où il ne reparut qu'en apprenant la mort d'Alexandre VI. — L'état de l'Italie à l'avènement de Jules II permettait au nouveau pape de concevoir les plus hautes espérances; les rivalités des étrangers qui se disputaient la péninsule, la faiblesse des princes et des villes épuisés par de longues luttes, lui assurèrent aussitôt, quoiqu'il fût sans troupes et sans argent, une influence prépondérante ; il en usa pour reconstituer et étendre le territoire du saint-siège, et pour tenter de chasser les Barbares de l'Italie. On

doit assurément blâmer les moyens qu'il employa, condamner sans hésitation sa duplicité et sa mauvaise foi, mais le but qu'il se proposa et qu'il poursuivit avec un courage et une fermeté inébranlables, fait le plus grand honneur à son patriotisme et à son intelligence politique. Dès le 5 janvier 1504, une bulle pontificale déclara que Jules II se croyait obligé de reprendre, fût-ce par les armes, les domaines enlevés au saint-siège. En même temps César Borgia est arrêté par les agents du pape et dépouillé de ses possessions de la Romagne; en 1506, les Baglioni sont chassés de Pérouse, les Bentivoglio de Bologne. Venise, qui se disposait à recueillir la succession de César Borgia, ne se laisse pas arrêter par les remontrances et les menaces de Jules II; elle paya cher son obstination. Le pape adhère à la ligue secrète conclue à Blois contre les Vénitiens par Louis XII et Maximilien, et n'attend plus que le moment propice de leur faire une dernière sommation et de les frapper, en cas de refus, des anathèmes de l'Église. En 1508, la France et l'Allemagne s'accordent à Cambrai pour exiger de Venise la restitution des terres usurpées; Jules II, invité à se joindre à ces deux puissances, essaye encore une fois d'obtenir satisfaction, et sa tentative ayant échoué, il lance l'excommunication et l'interdit contre la république et ses territoires (27 avril 1509). Le 14 mai suivant, Louis XII remporte une grande victoire à Agnadel dans la Ghiara d'Adda; les troupes pontificales s'emparent de Rimini, Ravenne, Cervie et Faenza. Mais le pape, qui ne s'était uni qu'à regret aux étrangers pour combattre une puissance italienne, changea de politique dès après la victoire et prêta une oreille favorable aux députés envoyés à Rome par la Signorie : il accorda l'absolution le 24 février 1510, aux supplications des députés qui firent amende honorable et donnèrent toutes les satisfactions dans le spirituel et dans le temporel. Il s'agissait alors pour Jules II d'arrêter les progrès de Louis XII qui menaçait l'indépendance de l'Italie depuis qu'il était maître incontesté du Milanais et de Gênes; le roi d'Aragon, le roi d'Angleterre, les Suisses, qui pour une question d'argent venaient de rompre avec la France, étaient disposés à seconder les projets du pape. La guerre s'engagea dans le duché de Ferrare qui fut envahi par le duc d'Urbin, dans la Lombardie où les Suisses ne firent qu'une courte apparition; Louis XII hésita un instant avant de s'attaquer au pape, mais ayant obtenu l'approbation et un don gratuit du clergé de France; il ordonna à Chaumont d'Amboise d'ouvrir les hostilités; Jules II faillit être pris à Bologne par l'armée française, il se tira d'affaire en entamant des négociations qu'il rompit dès qu'il eut reçu des renforts. Il assiégea en personne la Mirandole, entra dans cette place par la brèche. — Cependant les Français craignaient de poursuivre leurs succès, et Louis XII, plutôt que d'envahir les Etats pontificaux, aima mieux avoir recours aux armes spirituelles pour réduire Jules II : il convoqua, d'accord avec Maximilien, un concile à Pise où quatre cardinaux, munis de la procuration de trois autres, se rencontrèrent avec quelques évêques et abbés de France le 1er septembre 1511. Après trois séances, l'as-

semblée se retira pour plus de sécurité à Milan, sous la protection des armes françaises, elle somma le pape de se présenter devant elle, mais ses ordres et ses menaces restèrent sans effet; Jules II, un moment effrayé, reprit confiance en voyant l'attitude de l'Allemagne et des autres Etats chrétiens, et pour ruiner complètement l'autorité du concile schismatique il annonça lui-même une réunion des représentants de la chrétienté pour l'année 1512 à Rome. Il ne s'en tint pas là : pour sauver ses domaines, il conclut avec Venise et l'Espagne la Sainte ligue contre la France, il mit tout en œuvre pour gagner les Allemands et les Anglais, et réussit à susciter contre Louis XII une formidable coalition. Les événements ne répondirent pas d'abord à ses espérances : les Suisses, arrêtés devant Milan par Gaston de Foix, reprirent le chemin de leurs montagnes; les Espagnols, commandés par don Ramon de Cardona, les troupes pontificales, sous les ordres du cardinal-légat Jean de Médicis, après s'être avancés jusqu'à Bologne, se retirèrent brusquement sur Imola en apprenant que les Français étaient arrivés; les Vénitiens furent battus à Isola della Scala, Brescia fut prise et livrée au pillage. Gaston victorieux dans le Nord reçut l'invitation du concile de Pise d'envahir l'Etat de l'Eglise et de l'occuper en attendant l'élection d'un pape légitime, et de Louis XII l'ordre de détruire à tout prix l'armée pontificale et de marcher droit sur Rome. Le jeune général français ne demandait pas mieux que d'obéir : il manœuvra pendant quelques semaines en présence d'un adversaire qui choisit ses positions avec une extrême prudence, et n'ayant pas réussi à emporter d'assaut Ravenne, il se tourna contre l'armée coalisée et la battit complètement sous les murs de cette place. Malheureusement la mort de Gaston arrêta les progrès des Français, car « avec lui avait péri toute la vigueur de son armée. » Jules II ne s'était pas laissé abattre à la nouvelle des défaites qui avaient suivi coup sur coup; sans repousser les ouvertures de paix faites par Louis XII, il prenait cependant toutes les mesures pour relever la coalition et pour mettre Rome en état de défense. Ses efforts, cette fois, furent couronnés de succès; la France, attaquée par les Anglais au nord, par les Suisses dans le Milanais, abandonnée de Maximilien, fut réduite à se tenir sur la défensive. En peu de temps elle perdit la Lombardie, Gênes, les villes du territoire vénitien; Florence, son alliée, revint aux Médicis. Les membres de la Ligue partagèrent les pays conquis, le pape se réserva Parme et Plaisance détachées du Milanais. Cependant la paix n'était pas rétablie encore et l'on pouvait craindre de nouvelles luttes entre Venise et Maximilien qui avait gagné le roi de Naples et comptait sur l'appui de Jules. Ce dernier, préoccupé surtout de l'attitude de l'Allemagne et impatient d'obtenir son adhésion au concile du Latran, fit de belles promesses à l'empereur, mais en rassurant Venise sur ses dispositions véritables et en s'engageant à rompre avec les étrangers dès que les sessions du concile seraient closes. Il mourut avant : miné depuis quelque temps par la fièvre, épuisé par des insomnies et par la dysenterie, il sentit sa fin approcher et prit toutes les mesures pour empêcher le concile lui-

même de procéder à la nomination de son successeur et les cardinaux schismatiques d'y participer (20 février 1513). — Guichardin, dans son *Histoire d'Italie* (XI, 4) a porté sur ce *Pontefice terribile*, ambitieux et violent, le jugement le plus équitable : « Il se serait rendu digne d'une gloire immortelle s'il eût porté toute autre couronne que la tiare ou s'il se fût appliqué à faire respecter l'autorité spirituelle de l'Eglise par des moyens de paix avec toute l'ardeur qu'il montra pour étendre sa puissance temporelle par les armes. Cependant aucun de ses prédécesseurs ne reçut tant d'éloges surtout de ceux qui depuis que les choses ont perdu leur vrai sens, croient que les papes sont plutôt obligés d'accroître les Etats de l'Eglise par les armes et par l'effusion du sang chrétien que de procurer le salut des âmes par une vie exemplaire et par la réforme du vice et des abus. » Il n'est que juste d'ajouter que Jules II, s'il s'est trop souvent préoccupé d'être « le Seigneur et le maître du jeu du monde, » s'il a manqué des vertus d'un saint pontife, a eu du moins les hautes qualités d'un chef d'Etat : économe des deniers publics, simple dans ses goûts, dur pour lui-même et pour les autres, il a travaillé sans trêve ni repos à relever le saint-siège ; sa famille, sa fille même ne purent guère obtenir de faveurs. C'est tout au plus si son neveu François-Marie de la Rovère, héritier légitime, puis souverain du duché d'Urbin, reçut quelqu'appui du pape et réussit à se faire donner, sur l'avis du sacré collège, le vicariat de Pesaro. Rome devint sous Jules II la grande ville des arts : Le Bramante, Michel-Ange, Raphaël et d'autres que le pape avait trouvés ou appelés à Rome, travaillèrent sous ses ordres et d'après ses plans, les fouilles heureuses de la fin du quinzième et du commencement du seizième siècles mirent au jour les chefs-d'œuvre de la sculpture antique. Le Bramante commença en 1506 la reconstruction de Saint-Pierre et pour élever une basilique, qui devait être la plus belle et la plus vaste de la chrétienté, il n'hésita pas à détruire, d'accord avec Jules II, des sanctuaires et des édifices consacrés par la piété des âges ; le Belvédère, Sainte-Marie-Majeure, le palais de Martin V furent terminés ou agrandis par les soins et aux frais du pape ; la via Giulia, la via Papale, Alessandrina, pour ne citer que les plus importantes, changèrent d'aspect en s'élargissant et s'embellissant. Les cardinaux de la Rovère, Riario, Carafa, Medicis, Castellesi, Fieschi, pour suivre le goût du jour, peut-être pour dépenser des richesses qui à leur mort devaient faire retour au Trésor pontifical, transformèrent leurs demeures en palais somptueux Dans la peinture et la statuaire, Rome rivalise à partir du seizième siècle avec Florence. Michel-Ange, dès son arrivée, travaille au grandiose mausolée que Jules II voulait construire de son vivant ; malheureusement il l'ébaucha à peine, mais le projet primitif tel que nous le connaissons, la statue de Moïse qui a été terminée prouve que ce mausolée eût été digne du pontife et de l'artiste ; la voûte de la chapelle Sixtine peinte par Michel-Ange (1508-1509), l'Ecole d'Athènes, la Dispute, le Parnasse, la Jurisprudence qui ornent la chambre de la Signature, les fresques de la chambre de l'Héliodore, un grand nombre

de tableaux exécutés par Raphaël lui-même ou d'après ses dessins sont autant de chefs-d'œuvre inspirés par Jules II. Aux créations de l'art moderne vinrent se joindre à cette époque les statues de l'art antique. Le Laocoon découvert en 1506 et acheté par le pape, l'Apollon du Belvédère, le Torse, l'Hercule, l'Ariane, d'autres encore furent transportés dans le jardin ou dans les édicules du Belvédère qui devint un musée de sculpture. Le grand siècle a été ouvert par Jules II ; Léon X, quoiqu'il lui ait donné son nom, n'a fait que suivre la voie tracée par son prédécesseur. — Voyez Guichardin, *Histoire d'Italie* ; Machiavel, *Les Légations* ; Brosch, *Der Papst Julius II und die Gründung des römischen Staats*, Gotha, 1877, in-8°. G. Leser.

JULES III, Jean-Marie del Monte, né à Rome, évêque de Palestrina, archevêque de Siponte, cardinal du titre de Saint-Vital depuis 1536, fut élu pape le 8 février 1550 sur la recommandation des Impériaux et du duc Cosme de Médicis. Quoique adversaire du concile qu'il avait présidé en qualité de légat de Paul III, il s'était engagé pendant le conclave à le réunir dès après son avènement. Il tint parole et par une bulle datée du 14 décembre 1550 il le convoqua à Trente pour le printemps de l'année suivante. Cependant les affaires de la Péninsule fixèrent tout d'abord son attention : pour prévenir toutes les difficultés et toutes les réclamations il restitua Pérouse aux Baglioni et confirma Octave Farnèse comme duc de Parme. Ce dernier, qui redoutait les menées ambitieuses de Charles V et qui ne se fiait pas à la bonne foi du pape, rechercha l'alliance de Henri II. Le roi de France, impatient de reprendre la lutte avec la maison de Habsbourg, se réconcilie aussitôt avec l'Angleterre, envoie des troupes en Italie et ouvre les hostilités. Jules III, malgré son goût du repos, déclare qu'il veut « monter le même vaisseau que l'empereur, se confier à la même fortune et laisser à celui qui possède la puissance et l'intelligence le soin de prendre une résolution » ; son armée fait campagne avec les troupes impériales dans le Parmesan, ravage le pays, assiège Mirandole occupé par des Français. Avant même d'avoir pris les armes, il avait lancé des monitoires et des censures contre Octave Farnèse, dépouillé les cardinaux Alexandre et Ranuccio de leurs bénéfices : tout faisait espérer que le duc « ce misérable ver de terre qui s'était révolté contre un empereur et un pape » ne pourrait tenir longtemps. Mais Farnèse n'était pas seul en cause. Henri se ligue en octobre 1551 avec les luthériens d'Allemagne, prend en mains la défense des libertés germaniques et dirige brusquement vers le Rhin une armée qui s'empare des trois évêchés ; pour bien marquer qu'il ne craint pas de se mettre en guerre avec le pape il rappelle de Trente les députés français et menace de convoquer un concile national. Jules III qui « n'avait pas cru que Dieu l'affligerait à ce point, » n'ayant plus d'argent, ne pouvant plus compter sur l'appui de l'empereur, se résigne à conclure avec le duc de Parme une trêve de deux ans. Le concile qui était réuni depuis le 1er mai 1551 lui donna d'autres sujets d'affliction. Les prélats allemands auxquels on avait promis des réformes ne cessaient de dénoncer les abus dans l'Eglise ; les évêques espagnols pré-

tendaient s'assujettir les chapitres et se réserver la collation de tous les bénéfices et le pape prévoyait le moment où sous prétexte d'abus les Pères lui contesteraient ou lui enlèveraient les attributs de son autorité légitime. Ce fut un bonheur pour lui, que les menaces des armées luthériennes lui fournissent l'occasion de suspendre les sessions du concile et de couper court à des attaques et à des plaintes qui chaque jour devenaient plus violentes (28 avril 1552). Jules III débarrassé du concile, en paix avec ses voisins, passa les deux dernières années de sa vie dans une villa située hors la porte *del Popolo*. Il mourut le 23 mars 1555, âgé de soixante-sept ans. Sans pousser le népotisme aussi loin que Paul III, il assura une fortune considérable à ses parents, leur céda Camerino et leur distribua des bénéfices et des dignités. Jules III a été le protecteur des jésuites; il a fait défense aux juifs établis à Rome de lire le Talmud et les a obligés de restituer toutes les sommes acquises par l'usure. G. Leser.

JULIEN L'APOSTAT. Flavius Claudius Julianus, connu dans la tradition chrétienne sous le nom de Julien l'Apostat, naquit en 331 après J.-C., à Constantinople, de Jules Constance, frère du grand Constantin, et de Basilina. Nous ne savons rien sur ses premières années, sinon qu'âgé de quelques mois seulement, il perdit sa mère. Orphelin de mère dès son bas âge, il devint à l'âge de six ans orphelin de père. En 337 l'empereur Constantin mourut. Ses fils, Constance à leur tête, afin de se défaire de rivaux possibles, firent massacrer par les soldats tous leurs parents mâles. Au nombre des victimes furent Jules Constance et son fils aîné, c'est-à-dire le père et le frère aîné de Julien. Julien lui-même et son frère Gallus échappèrent au massacre. Recueilli par la famille de Basilina, Julien fut élevé sous la surveillance de l'évêque de Constantinople Eusèbe de Nicomédie. Mais le compagnon ordinaire du jeune prince, son pédagogue fut Mardonius, esclave scythe, qui lui enseigna les lettres grecques et commença à lui inspirer l'amour de la sagesse antique. En 343 ou 344, Constance, par jalousie sans doute, éloigna son jeune parent de Constantinople et le relégua avec son frère Gallus dans le château de Macellum, en Cappadoce. Julien conserva de cet exil de six années un souvenir amer. Il semble n'avoir jamais beaucoup goûté l'éducation ecclésiastique que donnaient à son frère et à lui les prêtres ariens auxquels Constance les avait confiés. S'il travailla de ses mains à bâtir une chapelle sur la tombe du martyr Mammas, s'il fit fonction de lecteur dans les églises, ce fut, paraît-il, sans enthousiasme. — Vers l'an 350 Constance ouvrit les portes de la lointaine prison où il avait fait enfermé ses deux jeunes cousins et les rappela dans la capitale. En 351 il associa Gallus à l'empire avec le titre de César. Trois ans plus tard il le faisait mettre à mort. Julien passa quelques temps à Constantinople, mais l'ombrageux empereur résolut bientôt de l'éloigner et lui donna l'ordre de se rendre à Nicomédie. Pendant trois ou quatre ans, de 351 à 354, Julien vécut en Asie Mineure. Ce fut là que s'accomplit sa conversion au polythéisme. Quelles furent les raisons de cette conversion, ou,

comme on a dit, de cette apostasie, objet d'étonnement et d'horreur pour la postérité? Julien avait certainement des raisons personnelles de ne pas aimer le christianisme. Il haïssait violemment Constance « le meurtrier de mon père, de mes frères, de mes cousins, le bourreau de toute notre famille » (*Ad. S.P.*, 2; Ath. p. 281-286). Or, Constance était un chrétien zélé, grand démolisseur de temples païens et de statues des dieux. Julien haïssait plus encore les conseillers chrétiens de Constance qu'il faisait responsables des soupçons et des cruautés de son cousin (Lettres XXV, XXIII, XVII; *Ad. S. P.*, 2; Ath. p. 272 à 274). On a tout lieu de croire d'ailleurs que les néoplatoniciens et les rhéteurs païens, avec qui Julien se trouva en relation dans l'Asie Mineure, cherchèrent à gagner à leur cause le jeune prince, héritier futur de la puissance impériale, en flattant son ambition et sa vanité. Ils l'entretinrent d'oracles qui annonçaient la mort prochaine de Constance et son propre avènement au trône (Libanius, *Prosphonéticus et Epitaphios*, I, 409, 528, éd. Reiske; Sozomène, *Hist. Eccl.*, V, 2). Toutefois ce serait comprendre très mal Julien que de vouloir expliquer sa conversion uniquement ou même principalement par ces raisons personnelles. Les raisons principales doivent être cherchées dans un tout autre domaine. Ce qui le gagna au polythéisme ce fut avant tout son admiration pour l'ancienne civilisation hellénique. « Il était amoureux de la Grèce, dit Libanius, et surtout de la cité qui est comme l'œil de la Grèce, Athènes, la ville d'Athéné, la mère de Platon, de Démosthène, de la Sagesse » (*Epitaphios*, I, 531). Julien lui-même a désigné par le nom d'hellénisme la cause à laquelle il a consacré sa vie. Lecteur assidu des poètes et des philosophes grecs, ami des belles formes littéraires et des dissertations dialectiques, rien ne le satisfaisait dans les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament, ni la forme littéraire qu'il trouvait barbare, ni la méthode d'un enseignemet où les affirmations sont posées sans être jamais démontrées D'ailleurs ce n'était pas seulement la littérature et la philosophie des Grecs qu'il admirait. C'était toute leur civilisation artistique, scientifique et politique. La Palestine avait elle produit des savants, des artistes, des généraux, des hommes d'Etat comparables à ceux de la Grèce? Pourquoi donc ne pas rester fidèle à la lumineuse tradition hellénique? Quand Julien fut empereur et qu'il osa parler ouvertement, il ne désigna plus les chrétiens que par le nom méprisant de *Galiléens*. Il aurait même ordonné par une loi qu'on les désignât ainsi (Grégoire de Naziance, *Orat.* IV, 114), afin de rappeler constamment à tous ses sujets les origines obscures et basses du christianisme. — Mais, en se détachant du christianisme, Julien ne devint pas un libre penseur. Sa conversion fut religieuse en même temps que philosophique. Il devint un adhérent convaincu du polythéisme, un dévot des dieux. Ce fait qui a tant étonné n'est pourtant pas inintelligible pour qui connaît l'époque dans laquelle Julien vivait et l'école néoplatonicienne à laquelle il s'attacha. Les premiers siècles de l'ère chrétienne furent une époque de rapprochement des doctrines philosophiques

et des croyances religieuses. L'école néoplatonicienne, très favorable dès l'origine au polythéisme, s'était donné pour tâche à l'époque de Julien de fondre dans une synthèse grandiose tous les systèmes philosophiques de la Grèce et toutes les religions pour opposer leurs forces réunies à l'envahissement du christianisme. L'instrument principal de ce rapprochement de la philosophie et de la mythologie, c'était la méthode d'interprétation allégorique. On pouvait affirmer l'accord entre les doctrines philosophiques et les fables populaires du moment qu'on ne prenait pas ces fables dans leur sens littéral, mais qu'on les considérait comme des allégories inventées en vue des simples, et cachant sous leur apparence enfantine de profondes vérités. Julien accepta cette méthode d'interprétation dont lui donnaient l'exemple tous les néoplatoniciens. Il en a plus d'une fois formulé le principe : « Plus une allégorie est incroyable et prodigieuse, plus elle semble nous engager à ne pas nous en tenir aux choses qui y sont racontées, mais à chercher le sens secret caché sous le récit... Les fables bizarres nous crient d'elles-mêmes et nous conjurent pour ainsi dire de ne pas les prendre telles quelles pour la vérité, mais de sonder ce qu'elles recèlent » (*Oratio* VII, 217, 222; cf. *Oratio* V, 170). C'est ainsi que Julien peut être à la fois philosophe et dévot des dieux. — Quelle fut la doctrine à la fois théologique et philosophique qu'il adopta en devenant polythéiste? Il pourrait suffire de répondre que ce fut la doctrine des néoplatoniciens du quatrième siècle, de Jamblique, par exemple. Julien ne paraît pas avoir beaucoup innové. Toutefois, comme ses écrits sont une de nos sources principales pour la connaissance de cette doctrine, esquissons rapidement ce qu'on peut appeler le système de Julien. L'univers est « un être vivant tout rempli d'âme et d'intelligence » (*Oratio* IV, 139). C'est se montrer stupide que le considérer seulement comme un ensemble de masses matérielles. Sa beauté, son harmonie, la sagesse que sa contemplation procure à l'âme humaine, tout cela établit sa divinité. Les éléments sont divins comme l'ensemble, les astres sont des dieux Parmi ces dieux visibles, le principal c'est le soleil. Cet astre, auquel Julien raconte avoir été consacré dès son enfance par une admiration toute particulière (*Oratio* IV, 130, 131), est le centre de l'univers; les planètes dansent en chœur autour de lui; c'est à lui aussi que doit s'adresser, plus qu'à tout autre dieu visible, l'adoration. Mais l'univers visible n'est pas toute la réalité. Il n'a pas sa raison d'être en lui-même, puisqu'il est imparfait et limité. Le monde sensible est l'image et le produit de mondes supérieurs dont il reflète la beauté autant que la matière le permet. Deux mondes superposés s'étagent au-dessus du monde sensible, le monde intelligent d'abord, puis plus haut encore le monde intelligible. Tout être, toute beauté, tout bien provient du monde intelligible et se transmet au monde sensible par l'intermédiaire du monde intelligent. L'ordonnance de ces mondes supérieurs est analogue à celle du monde sensible. Dans chacun d'eux il y a aussi un principe central, un soleil autour duquel sont groupés comme des

planètes les principes subordonnés, les dieux intelligibles et les dieux intelligents. Le principe central du monde intelligent occupe, dans la pensée de Julien, une place éminente. C'est à ce principe médiateur qu'il donne le nom de Roi-Soleil. Il lui voue un culte tout particulièrement enthousiaste (voir l'*Oratio* IV, *In solem*). Les principes supérieurs descendent dans la matière pour l'animer et la former, et puis ils remontent dans leurs régions transcendantes. C'est le procès universel et éternel. Les âmes aussi viennent du monde absolu et y retournent. Julien croit retrouver cette doctrine idéaliste dans les mythes grecs. Il a consacré à Cybèle la Grande Mère, un discours dans lequel il montre longuement que le mythe de Cybèle et d'Attis symbolise la descente dans la matière et le retour des principes divins (*Oratio* V). — Ces doctrines que Julien n'a sans doute exposées que plus tard dans ses écrits, mais dont il dut emprunter tous les traits essentiels aux néoplatoniciens dès l'époque de sa conversion, feront comprendre l'importance qu'il a donnée aux cérémonies du culte. De même que pour le bien universel, Dieu dans la production du monde s'enveloppe de matière et se manifeste pour ainsi dire d'une manière symbolique, de même les cérémonies, les rites, les purifications, les témoignages extérieurs de respect et d'amour pour les dieux, tous ces symboles matériels sont utiles et font avancer les âmes dans la possession du monde divin. « Nous avons un corps, il faut donc quelque chose de corporel dans le culte que nous rendons aux dieux » (*Fragmentum*, p. 293). La théorie vient ainsi confirmer le goût personnel et très vif de Julien pour les cérémonies symboliques et surtout pour les mystères. En 354, sous l'influence des néoplatoniciens d'Asie Mineure, tout spécialement du rhéteur Libanius et du théurge Maxime d'Ephèse, Julien était converti au polythéisme. Mais cette conversion resta secrète. Pendant des années il dissimula prudemment ses nouvelles convictions et se conduisit en public comme s'il fût resté chrétien. Il quitta l'Asie Mineure en 354. Le soupçonneux Constance le manda deux fois à sa cour, dans le nord de l'Italie; une première fois il y vint comme prisonnier. Une seconde fois (355) Constance, sous l'influence de sa femme Eusebia, se décide à l'associer à l'empire avec le titre de César. Entre ces deux voyages Julien fit un nouveau séjour en Asie Mineure et un autre séjour, bien court à son gré, à Athènes. — Constance avait à peine donné à son cousin le titre de César qu'il l'envoya en Gaule en lui imposant la mission de combattre les Germains. Julien, qui n'avait point brigué cet honneur et qui n'aimait pas le métier des armes, s'acquitta de ses devoirs de général avec une rare distinction. Ses six campagnes contre les Germains (356 à 361) sont au nombre des plus brillantes qu'aient faites les armées de l'empire. Ce n'est pas ici le lieu de les raconter avec détail. Citons seulement la grande victoire d'Argentoratum (Strasbourg) en 357. La popularité du jeune César auprès de ses troupes devint si grande qu'en 360, à Paris, elles lui proposèrent, lui imposèrent presque le titre d'Auguste qu'il accepta. Constance devait considérer cet acte comme une usurpation et la guerre devait s'en suivre. En

361 Julien et son armée se mirent en marche contre Constance et se dirigèrent vers l'Orient par la vallée du Danube. C'est alors que Julien rompit ouvertement avec le christianisme et se mit à pratiquer publiquement le culte des dieux. Constance, qui revenait en hâte d'une excursion contre les Perses, mourut au mois de novembre 361 en Cilicie. Julien demeura seul empereur. — Son règne, qui ne dura qu'un an et demi, fut consacré presque entièrement à une entreprise, la restauration de la civilisation et de la religion helléniques. Julien mit à la poursuite de ce but chimérique toute l'activité d'une âme naturellement exaltée et fiévreuse. Les moyens qu'il employa furent divers. L'exemple d'abord. Il s'entoura de rhéteurs, de sophistes et de théurges, amoureux comme lui de l'hellénisme. Il fit de la cour un foyer de philosophie et de piété polythéiste, vivant avec ses amis selon les principes les plus austères de la morale philosophique et participant assidûment au culte des dieux. Il parcourut plusieurs provinces, visitant les sanctuaires les plus vénérés, composant des discours à l'honneur des dieux, recommandant dans des harangues au sénat et aux peuples la religion nationale. « Il transforma son palais en temple, son jardin en sanctuaire... Il ne sert pas les dieux par des mains étrangères... Il y met lui-même la main, il court autour de l'autel, il apporte le bois, il brandit le couteau, il ouvre le corps des oiseaux et en interroge les entrailles. Tous ceux dont ont parlé les poètes, pères et enfants, dieux et déesses, supérieurs et subordonnés, il fait des libations à tous, il remplit d'agneaux et de bœufs les autels de tous (Libanius, *Paneg. et Epit.*, 394, 395, 509). Après l'exemple, les tentatives de persuasion. Il adressait à ses sujets chrétiens des écrits dans lesquels il cherchait à les convaincre de la fausseté de leur doctrine. — Après les tentatives de persuasion les privilèges en faveur des chrétiens qui se convertissaient et des païens qui montraient du zèle pour les dieux. Pour ceux qui s'obstinaient dans le christianisme l'éloignement des charges publiques et les sarcasmes. Julien avait d'ailleurs l'intention arrêtée de ne pas employer contre les chrétiens la persécution proprement dite. Il rompit le lien par lequel ses prédécesseurs avaient rattaché l'Eglise chrétienne à l'Etat, et lui retira tout appui officiel; il rappela l'édit d'exil lancé par les empereurs ariens contre les évêques athanasiens. Mais il se proposait de laisser aux chrétiens la liberté. L'acte le plus illibéral des commencements de son règne fut l'édit interdisant aux chrétiens l'enseignement des lettres grecques. Cependant les progrès de l'hellénisme étaient lents. Les chrétiens ne se convertissaient pas en nombre suffisant, et les païens se montraient froids. Pendant le séjour qu'il fit à Antioche de 362 à 363, Julien rencontra, de la part d'une population en majorité chrétienne, et que mécontentait d'ailleurs l'austérité d'un empereur malpropre et barbu, une résistance qui l'aigrit. Il ne se contenta pas de répondre par un écrit satirique (*le Misopogon*, le haïsseur de la barbe). Ses mesures contre le christianisme prennent à cette époque un caractère plus vexatoire. C'est alors qu'il écrit aux chrétiens de Bostra pour les soulever contre leur

évêque Titus. C'est alors qu'il bannit d'Egypte le patriarche Athanase, « cet impur qui a osé, sous mon règne, baptiser des femmes grecques de distinction » (Lettre VI). Pendant ce temps en plus d'un lieu les populations païennes, comptant sur l'indulgence et peut-être la sympathie du monarque, se soulevaient contre les chrétiens. Des actes de violence furent commis à Alexandrie et à Gaza, par exemple. Julien eut le tort de ne pas en punir les auteurs. On serait toutefois injuste envers lui si on le mettait au nombre des princes persécuteurs. Il s'est montré, pendant un règne il est vrai fort court, très tolérant pour son époque. Pour faire triompher l'hellénisme le moyen principal était à ses yeux de le purifier, de relever la valeur intellectuelle et morale du clergé, d'emprunter enfin au christianisme quelques-uns des éléments qui l'avaient rendu populaire. Les lettres de Julien à des prêtres païens contiennent des recommandations morales pressantes. Il enjoint aux supérieurs hiérarchiques de déposer les prêtres indignes. Il voulait organiser une bienfaisance officielle sous la direction du clergé, fonder des institutions de charité et introduire dans le culte païen des discours comme ceux du culte chrétien (Lettres XLIX, LXII; *Fragmentum*; Greg. de Naziance, *Invectiva prior*). Au commencement de 363 Julien partit d'Antioche à la tête d'une armée pour combattre les Perses. Mais la guerre ne lui faisait pas oublier son œuvre religieuse. C'est au milieu des camps qu'il composa les trois livres contre les Evangiles dont Cyrille d'Alexandrie, qui les a réfutés, nous a conservé des fragments considérables. Ces livres sont inspirés par une haine violente. Jamais on n'a parlé des Evangiles et du Christ avec un mépris plus insolent. Le dépit, la rage aveuglent Julien et l'empêchent de reconnaître même la grandeur morale du crucifié. Il vaut la peine toutefois de chercher à résumer les objections que Julien fait au christianisme. On peut, je pense, les ramener à trois groupes : 1° Le monothéisme de l'Ancien Testament n'a aucune valeur philosophique. Moïse ne fournit aucune explication de l'origine du monde. Il se contente de dire : Dieu dit et la chose fut, ce qui n'explique rien. L'explication se trouve dans l'hellénisme qui enseigne comment l'univers visible procède du Dieu universel par l'intermédiaire des dieux subordonnés. Parmi ces dieux subordonnés il en est qui ont été préposés à la direction des nations. Le dieu des Hébreux est un d'entre eux. Mais il serait absurde de croire que ce peuple obscur et vil ait reçu seul une révélation divine. Dieu se révèle à tous. Il s'est révélé surtout aux Grecs. 2° Le dieu suprême ayant établi de tout temps des différences entre les nations et les ayant soumises à des dieux subordonnés différents, le culte juif est légitime. Il a droit au respect. Julien a voulu relever le temple de Jérusalem. Quant aux Galiléens qui ont abandonné leur culte national, les rites, les sacrifices, ils sont violateurs de l'ordre éternel et divin des choses. Ce ne sont que d'impies et misérables révoltés. Les hellènes qui ont passé au galiléisme sont également coupables. Julien est surtout violent contre Paul, l'apôtre des Gentils. 3° Parmi les innovations criminelles des chrétiens, la plus odieuse, c'est l'adoration

des morts. Jésus n'a point été Dieu. Il n'a été qu'un sujet de César, guérissant des boiteux et des démoniaques dans les bourgades de la Galilée. L'Ancien Testament ne connaît pas de second dieu à côté du Dieu suprême. Les premiers disciples de Jésus ne l'ont pas cru Dieu. Ce n'est que depuis Jean que cette opinion s'est établie. A l'adoration de Jésus, les chrétiens ont ajouté celle d'une foule d'autres hommes. Ils ont tout rempli de tombeaux et de sépulcres. Comme si les objets dignes d'être adorés n'étaient pas la nature divine et les principes supérieurs, les astres, le soleil visible, et surtout le centre du monde intelligent, le roi soleil (Lettre LI). Julien mourut au mois de juin 363 en Mésopotamie d'une blessure reçue dans un combat. Son œuvre de restauration du polythéisme périt avec lui. Le chrétien Jovien lui succéda sur le trône impérial. — Julien fut une intelligence distinguée et un caractère digne de respect. Mais la vraie grandeur lui manqua. Il ne sut comprendre ni son époque, ni la valeur morale du christianisme. Dans sa manière de penser comme dans toute sa personne, il y a quelque chose d'étroit, d'excentrique et de maladif. Julien fut un des écrivains les plus distingués de son siècle. Mais il n'a composé que des écrits fort courts. Nous possédons de lui, outre les lettres, les fragments des livres contre les Evangiles et quelques autres fragments, huit discours et deux satires, à savoir : deux éloges de Constance; un éloge d'Eusébie; un discours à l'éloge du roi soleil; un hymne en prose à la Mère des dieux; deux discours contre les mauvais cyniques; un écrit d'adieu à Salluste, *les Césars* et *le Misopogon.* L'édition principale est celle de Ez. Spanheim (1696); pour les lettres, celle de Heyler (1828). Hertlein a publié récemment, chez Teubner, une édition de Julien en petit format. — Voyez : Neander, *Ueber den Kaiser Julianus und sein Zeitalter*, 2e éd., Gotha, 1867; Auer, *Kaiser Julian der Abtrünnige*, Vienne, 1855; Strauss, *Der Romantiker auf dem Thron der Cæsaren*, Mannheim, 1847; Mangold, *Julian der Abtrünnige*, Stuttgard, 1862; Semisch, *Julian der Abtrünnige*, Breslau, 1862; Mücke, *Flavius Claudius Julianus*, Gotha, 1867 et 69, 2 vol.; Emile Lamé, *Julien l'Apostat*, Paris, 1861; H. Adrien Naville, *Julien l'Apostat et sa philosophie du polythéisme*, Paris, 1877; Rode, *Geschichte der Reaction Kaiser Julianus gegen die christliche Kirche*, Iéna, 1877.

H. Adrien Naville.

JULIEN CESARINI [1398-1444], évêque de Grosseto, cardinal-diacre de Saint-Ange et de Sainte-Sabine, auditeur de Rote et de la chambre papale, légat *a latere* en Bohême, nonce en France et en Angleterre, est célèbre pour la part qu'il eut dans la guerre contre les hussites et au concile de Bâle. De 1424-1530, légat en Bohême, il conduisit lui-même les croisés allemands contre les hérétiques, leur promettant force indulgences. Il ne réussit pas dans cette entreprise et dut même favoriser la continuation du concile de Bâle (1431); en effet, après la première session, lorsque Eugène IV voulut transférer le concile à Bologne, Césarini, comme président, s'y opposa et signa avec les douze évêques qui siégeaient avec lui l'encyclique qui proclamait l'indépendance et la supériorité du concile vis-à-vis de Rome. Il

quitta toutefois le concile et se rendit aux offres aimables du pape, qui l'envoya au-devant de Jean Paléologue lors de l'union momentanée de l'Eglise grecque et de l'Eglise latine. Ardent partisan d'Eugène à Ferrare (1437), à Florence (1439), opposé au concile de Lausanne (1443), il alla, cette même année, en Pologne et en Hongrie comme légat et périt avec le roi Ladislas V à la bataille de Varna, gagnée par Amurat II (1444).

JUMIÈGES (*Gemmeticum*), célèbre abbaye dédiée à saint Pierre, et située au diocèse de Rouen, dans une presqu'île qui tient à la rive gauche de la Seine, près de Duclair. Elle fut fondée en 654 par saint Filbert ou Philibert. C'est au nom de ce saint que se rattache la légende du *loup vert*, encore aujourd'hui célébrée dans ce pays. Sainte Austreberte, abbesse de Pavilly, employait un âne à transporter à son couvent le linge des religieux. Un loup, ayant dévoré l'humble bête de somme, accepta d'emporter le fardeau. Les *Enervés* de Jumièges n'appartiennent pas davantage à l'histoire. On sait que, d'après la tradition, Bathilde et son mari Clovis II firent bouillir les jambes à leurs fils, qui s'étaient révoltés contre eux, et les firent jeter en Seine dans une nef qui s'arrêta à Jumièges. Cette abbaye avait une remarquable bibliothèque, dont le catalogue est dans la *Bibliotheca Bibliothecarum* de Montfaucon ; elle a produit un historien, Guillaume de Jumièges, vers 1090 (Duchesne, *Hist. norm. Scr.* ; trad. Guizot, *coll.* XXIX ; Bouquet, vol. VIII ss. ; éd. J. Lair, à paraître ; cf. *Hist. Litt. Fr.*, VIII). Ravagée par les Normands, et détruite en grande partie, elle fut rétablie avec somptuosité, en 1067, par le duc de Normandie, Guillaume Longue-Epée. L'abbaye reçut la réforme de saint Maur au dix-septième siècle. Il reste de ses bâtiments et surtout de son église de curieux et imposants débris. — Voyez Deshayes, *Hist. de l'Abb. de J.*, Rouen, 1829 ; Langlois, *Les Enervés de J.*, Rouen, 1838 ; Amélie Bosquet, *La Normandie romanesque et merveilleuse*, Paris, 1845 ; *Monasticon Gallicanum*, pl. 48.

JUMPERS ou sauteurs, nom qui fut donné à l'origine à quelques méthodistes gallois, parmi lesquels l'exaltation religieuse se manifestait par d'étranges agitations nerveuses. Ils s'autorisaient de l'exemple de David dansant devant l'arche et de la parole de Jésus : « Réjouissez-vous et tressaillez de joie. » Ces exercices, qui dégénérèrent en manie, furent temporaires et se produisirent contrairement au vœu formel des prédicateurs de Wesley, qui les découragèrent formellement. Ce phénomène, renouvelé des *danseurs* du quatorzième et du quinzième siècle, s'est reproduit en Amérique chez les *shakers*, que l'on confond souvent avec les jumpers (voir l'art. *Shakers*). M. Davies, dans son curieux ouvrage sur « Londres non orthodoxe, » raconte qu'il a trouvé à Londres une petite secte de jumpers, qui célébraient leur culte sous un viaduc de chemin de fer ; depuis lors, il les a retrouvés dans un local moins primitif. Cette secte existait depuis sept ans en 1873, et comptait dans Londres 200 membres ; elle a pour prophétesse une Mme Girling, qui prend son rôle au sérieux. La doctrine de cette variété de jumpers se résume en ces quelques

traits : le Seigneur va venir, les saints ne mourront point, la conversion est pour eux la mort véritable, la seule qu'ils doivent traverser. Cette doctrine de l'immortalité physique des saints a été récemment abandonnée, et pour cause, par les jumpers. Ils ont aussi renoncé aux danses qui faisaient partie de leur culte et auxquelles M. Davies a encore assisté. Aujourd'hui c'est une secte à peu près aussi raisonnable que beaucoup d'autres. — Sources : Blunt, *Dictionary of Sects, Heresies, Ecclesiastical Parties and Schools of Religious Thought*, London, 1874; Maurice Davies, *Unorthodox London*, Londres, 1873.

JUNG (André) [1793-1863], professeur au séminaire protestant et à la faculté de théologie de Strasbourg, bibliothécaire de la Ville, membre correspondant du ministère de l'instruction publique pour les travaux historiques, est l'auteur de deux ouvrages écrits en allemand sur l'*Histoire de la Diète de Spire en* 1529 (1830), sur l'*Histoire de la Réformation à Strasbourg*, depuis ses origines jusqu'à l'année 1524 (1830) ; d'une série de notices sur *Les bibliothèques publiques de Strasbourg* (1836 et 1844), sur *Les fondations administrées par le séminaire protestant de Strasbourg* (1854 et 1855) ; et de divers mémoires sur des questions d'archéologie insérés dans le *Bulletin de la Société pour la conservation des monuments historiques de l'Alsace* (1856-1860). Savant modeste, aimable et d'une obligeance inépuisable, rempli d'une érudition du meilleur aloi, Jung a professé pendant quarante ans l'histoire de l'Eglise dans sa ville natale et a rendu d'éminents services en ce qui concerne la connaissance et la classification de ses collections savantes. — Voyez Ch. Schmidt, *Discours académique prononcé à la mémoire de M. A. Jung*, Strasb., 1864.

JUNG-STILLING. Voyez *Stilling*.

JUNILIUS, théologien africain, qui vivait vers le milieu du sixième siècle, est l'auteur d'un ouvrage intitulé *De partibus divinæ legis libri duo*, sous forme de dialogue, qui peut être considéré comme une sorte d'introduction à l'étude de la Bible. Il donne une série de règles destinées à familiariser le lecteur avec la forme (*superficies dictionis*), les auteurs et la doctrine contenue dans les divers livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Cet écrit a été imprimé d'abord à Bâle en 1546, puis à Paris en 1556, ensuite dans la *Bibl. Patr. max.*, 1575, t. VI, et chez Galland, *Bibl.*, XII, 79 ss. C'est à tort qu'on a attribué à Junilius un traité exégétique : *Commentarii in tria priora capita Geneseos*, Col., 1535 ; Basil., 1538, qui est probablement de Bède le Vénérable. — Voyez Becker, *Das System des Kirchenvaters Junilius*, Lub., 1787.

JUNIUS. Voyez *Du Jon*.

JURIDICTION ECCLÉSIASTIQUE. — I. L'Evangile rapporte qu'un homme étant venu prier Jésus de dire à son frère de partager avec lui leur héritage, Jésus lui répondit : *O homme, qui m'a établi pour être votre juge ou pour faire vos partages ?* Et il profita de cette occasion pour recommander au peuple qui l'entourait, de se garder avec soin de l'avarice (Luc XII, 13-15). Il est peu probable que le Christ ait jamais voulu attribuer à son Eglise l'autorité, qu'il déclinait pour lui-même, de juger les différends des hommes et de régler leurs

intérêts en litige. Il avait maintes fois conseillé à ses disciples d'éviter tout procès, à tout prix, soit en s'accordant avec la partie adverse, si la réclamation venait de celle-ci, soit en renonçant, d'eux-mêmes, à la revendication de leurs propres droits ou au redressement des torts qui leur seraient faits. Cependant saint Matthieu semble indiquer un mode de procédure établi par Jésus (XVIII, 15-17) : « Si « ton frère a péché contre toi, va et reprends-le entre toi et lui seul, « s'il t'écoute, tu auras gagné ton frère. Mais s'il ne t'écoute pas: « prends avec toi une ou deux personnes, afin que tout soit confirmé « sur la parole de deux ou de trois témoins. *S'il ne daigne pas les « écouter, dis-le à l'Eglise, et s'il ne daigne pas écouter l'Eglise, regarde- « le comme un payen et un péager.* » — Parmi les auteurs qui se sont occupés de ce texte, les uns ont voulu y trouver le principe de la *juridiction ecclésiastique et de l'excommunication ;* les autres en ont contesté l'authenticité pour la partie qui institue un recours à l'Eglise. Cette question d'authenticité, intéressante peut-être pour les théologiens, n'a aucune importance pour le jurisconsulte ; car il est clair que l'office assigné ici à l'Eglise ne diffère nullement de celui des témoins : c'est une simple fonction d'assistance dans une procédure essentiellement amiable, destinée non à terminer un procès par une sentence, mais à le prévenir par une triple tentative de conciliation. Il y manque les éléments essentiels d'une juridiction. Le chrétien offensé ou lésé ne gagne en cette procédure que l'avantage tout moral de faire constater son bon droit et sa bonne volonté. Nul jugement d'ailleurs et nulle sanction, sinon l'autorisation et la satisfaction intime de regarder son adversaire comme un païen et un péager. Pour le fond, la cause reste dans le domaine évangélique, primitif, de l'abandon du droit légal et du pardon des injures. — La force des choses, le développement de l'Eglise et les conditions dans lesquelles s'opéra ce développement, devaient produire ce que son divin fondateur n'avait point cru devoir faire lui-même. Les différends, les contestations sont inévitables parmi les hommes, même parmi les chrétiens. De là, des procès. L'apôtre Paul rappelle aux Corinthiens la pure doctrine évangélique, et il leur reproche, comme un premier défaut, d'avoir des procès les uns contre les autres : *Pourquoi*, leur dit-il, *ne souffrez-vous point plutôt qu'on vous fasse tort? Pourquoi n'endurez-vous pas plutôt quelques pertes?* Cependant il transige avec ce défaut, réservant toute sa sévérité pour le fait, plus répréhensible encore, d'appeler des frères en jugement devant les infidèles plutôt que devant les saints : *Prenez plutôt pour juges ceux qui sont les moins considérés dans l'Eglise. Je le dis pour vous faire honte. N'y a-t-il donc pas de sages parmi vous, non pas même un seul, qui puisse juger entre ses frères* (1 Cor. VI, 1-7). Voilà donc une *juridiction spéciale* instituée pour les chrétiens et imposée à leur fidélité. — Constatons qu'au commencement l'organisation de cette juridiction était absolument *arbitrale*. L'apôtre Paul n'établit en l'Eglise de Corinthe aucune autorité pour rendre la justice. Ceux qui ont des contestations à régler devront choisir, eux-mêmes, leurs juges, comme on

fait pour les arbitres. Il serait honteux qu'ils ne trouvassent point un seul sage capable de juger entre ses frères ; mais, dans tous les cas, les chrétiens qui sont les moins considérés dans l'Eglise sont préférables aux magistrats des infidèles. — Ce mode de procéder dut être adopté promptement par tous les fidèles. La nécessité l'imposait à une société isolée et persécutée, comme l'était l'Eglise au milieu du monde romain. Non seulement tout l'appareil judiciaire : les formes des serments et des jugements, les lieux mêmes où la justice était rendue, les statues et les simulacres qui décoraient les prétoires, les basiliques et les tribunaux étaient antipathiques à la conscience chrétienne; mais les plaideurs n'auraient pu, sans exposer leur foi et leur vie aux plus grands périls, aller demander satisfaction, pour des conflits pécuniaires, à des magistrats obligés, par les édits des empereurs, à rechercher, à poursuivre et à condamner tous les chrétiens à cause de leur religion. — Quand la hiérarchie se développa, elle tendit naturellement à attribuer à ceux qui gouvernaient l'Eglise tout ce qui constituait un acte d'autorité dans la société chrétienne. Or, l'administration de la justice est essentiellement un acte de ce genre. Enlevée à l'autorité civile, elle devait être remise à l'autorité ecclésiastique. Dès lors celle-ci exerça sur tous les chrétiens la juridiction disciplinaire qui appartient légitimement à une Eglise sur tous ses membres, à raison de leur foi et de leur conduite en matière religieuse ; de plus, elle se trouva, en vertu de circonstances toutes particulières de temps et de lieux, détentrice d'une juridiction universelle embrassant tous les intérêts. Cela se fit d'autant plus facilement, qu'au fond de la plupart des litiges il y a une question de morale, sur laquelle la religion peut réclamer sa compétence. — Lorsque Constantin, avec l'aide de l'Eglise, se fut rendu maître de tout l'empire, il ne put songer à dépouiller son alliée de ce qui lui appartenait avant leur commune victoire. Une constitution attribuée à cet empereur et datée de Constantinople, année 331, contient ceci : « Nous « ordonnons, comme le déclare d'ailleurs notre édit, que les sen- « tences des évêques rendues sur quelque genre d'affaire que ce « soit, et sans avoir égard à l'âge des parties, demeurent toujours « inviolables et inattaquables ; que le jugement soit rendu entre mi- « neurs ou entre majeurs, nous voulons que les juges ordinaires en « assurent l'exécution. — Quiconque donc ayant un procès, soit dé- « fendeur, soit demandeur, au commencement du litige ou après un « certain temps écoulé, pendant les plaidoieries ou lorsque la sentence « du juge est prête à être rendue, demandera le jugement de l'évêque, « devra être renvoyé immédiatement, sans hésitation, devant l'évêque, « quand même l'autre partie résisterait, pour juger les dires des plai- « deurs. Car il est bien des choses que les liens des prescriptions en « matière civile ne permettent pas de scruter, et que l'autorité de la « religion examine et décide. — Que toutes les causes qui sont régies « par le droit civil ou le droit prétorien, terminées par la sanction « des évêques, soient décidées d'une manière stable et perpétuelle, « et qu'il ne soit plus permis de revenir sur une affaire sur laquelle

« ils auront prononcé. — Que tous les juges reçoivent sans difficulté « le témoignage rendu même par un seul évêque, et qu'on n'entende « plus d'autre témoin, lorsqu'une partie a invoqué le témoignage « d'un évêque... » — Les pouvoirs et les privilèges ainsi attribués aux évêques ont paru tellement exorbitants, qu'on a contesté l'existence de l'acte qui les leur confère. Nous n'entrerons point dans les controverses très vives que cette question a suscitées parmi les savants, et qui ne sont point encore terminées. La constitution de Constantin nous paraît très vraisemblable, exactement adaptée aux réalités de la situation et du temps pour lesquels elle a été faite. En 331, la plupart des juges étaient encore des païens; et les chrétiens devaient préférer, aux tribunaux dans lesquels ces juges siégeaient, la juridiction des évêques, consacrée pour eux, par une coutume ancienne et vénérée. — A mesure que les offices judiciaires furent tenus par des chrétiens, les juges ordinaires cessèrent d'être suspects à leurs coreligionnaires. Dès lors, la juridiction exceptionnelle que Constantin avait reconnue aux évêques, devenant moins nécessaire, devint moins désirée. Des constitutions postérieures la restreignirent, *en matière civile*, à une judicature arbitrale, adoptée par le libre choix des parties. La décision rendue, *more arbitri*, n'était pas susceptible d'appel; mais l'exécution devait être poursuivie devant les juges ordinaires (L. 7 et 8, Cod. just., *De episcopali audientia*). — Pour toutes les causes relatives, de quelque manière que ce fût, aux clercs et aux questions religieuses, la législation impériale tendait à assurer aux juges ecclésiastiques la plénitude de la juridiction : *Quotiens de religione agitur, episcopos convenit agitare* (L. I, Cod. théod., *De religione*). Cette prescription d'Arcadius et d'Honorius est confirmée par une déclaration de Théodose et Valentinien : *Fas non est, ut divini muneris ministri temporalium potestatum subdantur arbitrio* L. 47, Cod. theod., *De episcopis*). Une constitution d'Honorius et de Théodose porte que les clercs ne peuvent être accusés que devant leurs évêques : *Clericos non nisi apud episcopos accusari convenit.* La même loi édicte une peine contre ceux qui les accusent témérairement et déclare que les évêques ne devront recevoir de pareilles causes, qu'autant que l'accusation sera appuyée sur le témoignage de plusieurs personnes (L. 41, Cod. theod., *De episcopis*). Arcadius, Honorius et Théodose ordonnent que la curie revendique le clerc que l'évêque a jugé indigne de son office et qu'il a privé du ministère ecclésiastique (L. 38, Cod. theod., *De episcopis*). — *N. B.* Nous croyons devoir faire remarquer ici qu'en esquissant l'histoire du développement de la juridiction ecclésiastique, nous ne nous occupons que de l'Eglise latine. Nous n'avons, par conséquent, emprunté aucun texte aux recueils de Justinien. Le code de cet empereur est postérieur à l'établissement des nations germaniques dans l'empire romain; il n'a jamais fait loi qu'en Orient et dans quelques parties de l'Italie, d'une manière très intermittente. C'est à tort que beaucoup d'historiens et même des jurisconsultes très renommés le citent en exposant les institutions juridiques de l'Occident, au commencement du

moyen âge. Ils commettent une confusion de temps et de lieux. Le code théodosien, qui nous a fourni toutes les indications que nous avons données, contient, au contraire, une législation commune aux deux empires, reconnue et observée dans les provinces occidentales, à l'époque des invasions. — Notons encore qu'après l'établissement du catholicisme, comme religion officielle, l'organisation ecclésiastique tendit à reproduire les divisions et la hiérarchie établies pour l'administration provinciale de l'empire. — Des documents que nous avons cités il résulte que, au cinquième siècle, l'Eglise était investie d'une juridiction plénière : 1° *A raison de la personne*, sur tous les clercs ; 2° *à raison de la matière*, sur toutes les causes relatives à la religion. De plus, elle exerçait une *judicature arbitrale* dans tous les litiges qui lui étaient déférés volontairement par les parties intéressées. Les causes qui amenèrent les invasions, l'ignorance et la superstition des barbares convertis, les principes de leurs coutumes, les formes de leur procédure, le régime étrange que produisit leur établissement dans l'empire devaient étendre immensément le domaine déjà si vaste de la juridiction ecclésiastique. Dans l'empire déchu il ne reste plus du pouvoir impérial que le nom. Dès lors, unissant à l'autorité que la loi leur confère l'influence que la religion leur assure, chefs du diocèse et souvent *defensores civitatis*, les évêques exercent une magistrature souveraine. — Quand les barbares viennent, c'est avec les évêques qu'ils traitent. Quand ils s'établissent, ils se fixent dans les campagnes, gardant pour eux les coutumes de leur nation ou de leur tribu et laissant au peuple conquis la loi romaine. La population des cités se compose ainsi presque exclusivement des anciens sujets de l'empire. Qui est mieux placé que l'évêque pour leur appliquer la loi romaine qui continue à les régir et que les conquérants ignorent ? Le principe fondamental de la juridiction germanique, c'est que chacun soit jugé par ses pairs : nouvelle raison pour attribuer à l'Eglise le jugement des clercs. Or le nombre des personnes appartenant, sous ce titre, à l'Eglise augmente de jour en jour, par l'effet de causes propres à cette époque : empressement des hommes à entrer dans les ordres, engouement des deux sexes pour la vie monastique et surtout connivence du clergé avec les laïques qui veulent s'affranchir des charges séculières et profiter des immunités ecclésiastiques : l'Eglise les tonsure, sans les admettre dans les ordres, et elle les réclame comme ses sujets et ses justiciables. — De plus, le régime établi à la suite des invasions ayant constitué une juridiction, en quelque sorte immobilière, attachée à la propriété du sol, l'Eglise se trouvait, en qualité de grande propriétaire, investie du droit de justice sur toutes les personnes vivant dans ses domaines. A l'époque de Charles Martel le domaine ecclésiastique avait envahi une portion si énorme de la terre des Gaules qu'il fallut prendre des mesures violentes pour le réduire. Il est facile de se représenter l'étendue que de pareilles possessions donnaient à la juridiction. — La dynastie des Carlovingiens devait élever à son apogée la puissance du clergé et pousser au terme extrême son ingérence

dans l'administration de l'empire franc. L'exposition des causes et des résultats de ce fait appartient à l'histoire générale. Constatons seulement, pour ce qui concerne la juridiction ecclésiastique, que par un capitulaire dont la date n'est pas connue exactement, mais qu'on attribue à la fin de son règne, Charlemagne reproduisit les dispositions exorbitantes de la constitution de Constantin que nous avons citée. Il éleva la juridiction épiscopale au-dessus de toutes les juridictions séculières, autorisa tout plaideur, en toute espèce de cause, à porter son procès au tribunal de l'évêque, malgré l'opposition de la partie adverse, et déclara le jugement de l'évêque sans appel (*Baluzii capitularia*, t. I., p. 983. — L'authenticité de ce capitulaire devait être niée; elle l'a été très énergiquement et l'est encore aujourd'hui, par des auteurs très respectables. Cependant cet acte est bien conforme à ce que devait produire la vieillesse de Charlemagne. Il est comme la conséquence dernière, extrême des principes erronés qui ont présidé à toute la conception de son œuvre : *Fonder un empire en prenant l'Eglise pour base et pour instrument*, conception chimérique qui devait faire dépenser tant d'efforts et tant de génie dans la construction caduque d'un édifice destiné à entraîner dans sa ruine inévitable non seulement la dynastie carlovingienne, mais le pouvoir souverain lui-même. D'ailleurs, quelle que soit la valeur du document, la question n'implique aucune conclusion juridique; car jamais l'Eglise, en ses plus audacieuses prétentions, n'a osé réclamer dans sa plénitude l'exercice de la juridiction concédée par ce capitulaire. Au reste, l'autorité de la législation de Charlemagne lui survécut moins longtemps encore que l'effet de ses autres œuvres; or, l'heure vint bientôt, où à la place de l'empire écroulé, il ne resta plus que des débris de souveraineté, recueillis par la féodalité. Parmi ces débris, le pouvoir judiciaire, *le droit de justice* attaché à la plupart des fiefs, quoique le droit de justice ne fût pas un corollaire nécessaire du droit de fief. Alors, outre la juridiction ecclésiastique qu'elle possédait, comme puissance spirituelle, l'Eglise, comme puissance féodale, exerça dans ses domaines *la justice seigneuriale*. Il importe de ne pas confondre l'origine, la nature et les titres de ces deux juridictions ; car, bien que réunies sous une même autorité, elles constituent deux choses distinctes et même très différentes.

II. Les constitutions impériales qui légalisèrent la juridiction ecclésiastique en attribuèrent l'exercice aux évêques. Elles ne faisaient en cela que reconnaître et homologuer une coutume préexistante. Originairement les évêques étaient investis de la plénitude de la juridiction dans leur diocèse : ils connaissaient personnellement de toutes les matières ressortissantes de la justice ecclésiastique et ils statuaient sur elles par des sentences sans appel. *Aucune réserve, exception, ni exemption privilégiée* ne pouvait leur être opposée. Mais l'étendue de l'administration épiscopale, l'établissement de la hiérarchie supérieure, les changements introduits dans la constitution de l'Eglise, la création de certains ordres privilégiés devaient apporter à cet état primitif une *triple* modification. — Le nombre

et l'importance des causes ecclésiastiques rendant nécessaires l'organisation d'un tribunal spécial, les évêques déléguèrent le droit de juger à *l'archidiacre*. Afin de le contenir et d'empêcher qu'il ne s'arrogeât la juridiction comme un droit personnel, ils nommèrent, pour l'assister, des *officiaux* révocables. Par leurs usurpations et leurs prévarications, les archidiacres suscitèrent une longue suite de plaintes et de conflits qui furent souvent portés devant les synodes et qui forcèrent enfin le concile de Trente de prendre à leur égard des mesures radicales équivalentes à une suppression. — *Les officialités* furent conservées et, quoique déléguée et émanant de l'évêque, la juridiction qu'elles exerçaient était considérée comme leur étant propre ; c'était même, sous l'ancien régime, une maxime communément admise en France, que l'évêque ne pouvait exercer la juridiction par lui-même. Cependant quelques diocèses, notamment celui de Paris et d'Aix, faisaient exception à cette coutume : les archevêques y avaient conservé ou acquis le droit de statuer en personne. Outre *l'official*, l'officialité était composée d'un *vice-gérant* nommé aussi par l'évêque, d'un *promoteur* chargé de faire toutes les réquisitions et poursuites concernant l'intérêt public, d'un *vice-promoteur*, d'un *greffier*, d'un *geôlier* pour la prison annexée et très anciennement, de *procureurs postulants*, de *notaires épiscopaux*, d'*appariteurs*. L'ordonnance de 1667 exigea trois juges au moins pour tout jugement criminel. — Ce fut le concile de Nicée qui ouvrit la première voie de recours contre les sentences des évêques : il statua qu'elles pourraient être déférées aux synodes provinciaux. Comme ces synodes ne se réunissaient point d'une manière suffisamment régulière pour assurer une prompte solution des litiges, les archevêques, qui les présidaient, trouvèrent expédient d'exercer seuls la juridiction sur appel. Ils établirent au siège métropolitain des officialités, non-seulement pour les affaires de leur diocèse, mais pour celles qui venaient, par appel, des diocèses de ceux qu'on commençait à appeler leurs suffragants ; et ils se prirent bientôt à les considérer et à les traiter eux-mêmes comme leurs justiciables. — Ces évêques, naturellement, cherchèrent un secours contre cette domination qui leur semblait d'autant plus oppressive qu'elle était plus voisine et plus constante. Ils le trouvèrent auprès de la papauté. Les papes s'empressèrent de profiter du moyen qui leur était si avantageusement offert de s'emparer de la juridiction suprême de l'Eglise. Ils reçurent les appels qui leur étaient adressés contre les décisions des archevêques, et ils finirent par provoquer et attirer tous ceux qu'on voudrait bien porter devant eux, *omisso medio*, contre celles des évêques eux-mêmes. — L'Eglise gallicane, si jalouse de ses libertés, tout en protestant contre l'abus, n'a jamais contesté le principe des *appels au pape*. En effet, ce principe, admis dès 437 par le concile de Sardique, consacré ensuite par un long usage, a été, dans les troisième et quatrième conciles de Latran et dans le concile de Bâle, sanctionné précisément par l'adoption de règles qui ont pour objet d'en restreindre l'application. — L'influence résultant de ces appels n'offrait à la pa-

pauté qu'un premier moyen, insuffisant pour l'accomplissement de ses desseins. Il lui fallait dans tous les pays une milice dévouée, identifiant sa cause avec celle de Rome, dépendant exclusivement d'elle, *affranchie*, par conséquent, *de l'autorité et de la juridiction des clergés nationaux*. Les bénédictins, qui formaient le plus ancien et le plus nombreux des ordres monastiques, étaient restés, jusqu'au dixième siècle, soumis à l'*ordinaire*. La première innovation vraiment notable qui fut introduite dans ce régime, a été le fait d'un laïque. En fondant la maison de Cluny, pour préparer la réforme des couvents de ses domaines, Guillaume le Pieux, duc d'Aquitaine, plaça le nouvel établissement sous l'autorité immédiate du pape. Les abbés de Cluny en conclurent qu'ils étaient affranchis de la juridiction de l'ordinaire, ils maintinrent et firent prévaloir leur prétention. Comme leur maison avait alors une très grande importance, le précédent créé pour eux prit une portée considérable. Il était un exemple que les papes s'attachèrent à généraliser, à mesure que l'occasion leur en était offerte, dans les constitutions données successivement aux ordres militaires et aux *quatre grands ordres mendiants* dont l'action fut si puissante à l'époque des grandes entreprises de la papauté. Les supérieurs de ces ordres se trouvèrent ainsi investis d'une juridiction *quasi-épiscopale*. De là, les abbés portant la crosse tournée en dedans et la mitre, insignes de leurs prérogatives. — *N. B.* : Les universités furent aussi généralement exemptées de toute juridiction ordinaire, même de celle de l'Eglise ; mais ces privilèges leur furent octroyés par les princes, non par les papes.

III. Dès le treizième siècle, la juridiction ecclésiastique, présidée désormais par le pape, juge suprême, semblait avoir fait ses dernières conquêtes : toutes les conquêtes possibles. On a vu ce qu'elle avait déjà pris. Pour obtenir ces résultats, une opiniâtre et habile persévérance s'était servie de tous les moyens imaginables, utilisant tour à tour la vérité et le mensonge, l'Evangile et les fausses décrétales, le ciel et le purgatoire et l'enfer, les conciles et les complots et les séditions, la foi et l'ambition, l'enthousiasme et la cupidité, les épîtres de saint Paul et le *Decretum* de Gratien, l'ignorance et même la science. — Il s'était formé à Bologne une école de *Canonistes*, très savants pour leur époque, très habiles surtout, combinant avec une merveilleuse dextérité le droit romain avec les sentences des pères de l'Eglise, les décrets des conciles avec les lettres des papes et la jurisprudence avec la scolastique, pour étendre et servir la domination pontificale et agrandir l'apanage de la juridiction ecclésiastique, devenue leur propre domaine. De Bologne, l'art canonique s'était propagé rapidement dans les autres contrées et il avait fourni à la plupart des tribunaux ecclésiastiques non seulement des juges, mais même des praticiens laïques, fauteurs ardents et habiles des privilèges cléricaux. Quand l'œuvre extérieure d'envahissement fut terminée et que la justice laïque fut dépouillée de tout ce qu'il semblait possible de lui enlever au profit de l'Eglise, les canonistes trouvèrent encore le moyen de glaner de riches gerbes dans ses champs dévastés. — On a vu comment la simple ton-

sure attribuait à l'Eglise les laïques et leurs causes. Les canonistes recrutèrent pour sa juridiction une clientèle beaucoup plus nombreuse encore parmi les *miserabiles personæ*, protégés naturels de l'Eglise. Les orphelins et les veuves, les étrangers et les pauvres, les pèlerins et les lépreux, les croisés et même ceux qui avaient simplement fait vœu de s'engager dans une croisade avaient droit à une protection particulière. L'Eglise la leur accordait, en réclamant toutes les causes qui les concernaient et en défendant qu'elles fussent portées ailleurs que devant ses tribunaux. — L'élasticité redoutable du mot *religion* se prêta à d'autres empiètements bien plus avantageux. La juridiction ecclésiastique possédait une compétence incontestée sur les matières spirituelles. On en fit trois classes : — 1° les causes *bénéficiales*, — 2° les causes *civiles* qui dérivaient des sacrements et ainsi appelées, à cause des conséquences civiles, alors attachées aux sacrements, — 3° les causes *criminelles*, telles que l'hérésie, l'apostasie, le schisme, la simonie, le blasphème, le sacrilège. Puis les canonistes remarquèrent judicieusement que la mission spirituelle de l'Eglise a essentiellement pour objet de prévenir ou de punir les péchés. Or, comme il est à peu près impossible de trouver un procès qui ne suppose pas une injustice, un péché, de la part de l'une des parties, il y a lieu d'admirer chez les juristes ecclésiastiques, à titre égal, et l'habileté qui sut tirer parti du péché pour enlever tant de causes aux juges laïques et la modération qui leur en laissa quelques unes. — L'Eglise naturellement réclamait juridiction sur tout ce qui touche à un sacrement, à un serment, à un acte religieux quelconque. La naissance touchant au baptême ; le mariage au sacrement du même nom, et la mort à l'extrême-onction ou au moins aux funérailles religieuses, la justice cléricale se saisit de toutes les questions concernant l'état des personnes : paternité, filiation, légitimité, mariage, adultère, séparation, validité des actes s'y rapportant, ainsi que des causes infiniment nombreuses et variées, mais toutes très importantes, qui s'y rattachent. — A l'occasion des legs pieux, elle connaissait des testaments et incidemment de la procédure des successions et des partages, et elle sévissait contre la mémoire de ceux que les menaces du purgatoire n'avaient point décidés à lui laisser de pareils legs. Voyez *Donation*. — Elle réclamait également les affaires d'usure et de prêt, sous le prétexte que le prêt à intérêt est interdit par l'Evangile. — Dans l'intérêt même de la conscience des juges et par souci de leur salut, on imagina, pour suppléer à leurs défaillances, certaines *causes mixtes* qui pouvaient être portées également devant l'une ou l'autre juridiction, mais pour lesquelles la priorité déterminait, en cas de conflit, la compétence, ce qu'on appelait alors la *préséance*. — Enfin, rappelons l'immunité qui exemptait les clercs de toute poursuite devant la justice criminelle des laïques, pour quelque cause que ce fût. Cette immunité, plus ou moins respectée dans la première partie du moyen âge, fut proclamée et observée de la manière la plus absolue dès le milieu du douzième siècle. Innocent III déclara même qu'elle est pour l'Eglise un droit tellement inalié-

nable, que celle-ci ne pourrait valablement consentir à son abandon, et que toute concession faite par elle, sur cet objet, est radicalement nulle. La négligence et l'indulgence dont les tribunaux ecclésiastiques usaient dans la poursuite des méfaits commis par le clergé lui procura une sorte d'impunité, même pour les crimes les plus odieux. Les condamnations elles-mêmes produisaient rarement les peines qu'elles prononçaient, l'Eglise pouvant toujours accorder l'absolution à l'égard des effets de ses propres sentences. Par représailles et peu soucieux, d'ailleurs, de protéger les clients de leurs rivaux, les tribunaux temporels se montraient singulièrement miséricordieux pour les délits commis contre les clercs. Si bien que le meurtre d'un prêtre ne coûtait guère aux puissants d'alors que l'excommunication, peine ecclésiastique qu'il était toujours possible de racheter par de riches pénitences. — Dans une conférence solennelle, tenue à Vincennes, en présence du roi Philippe de Valois (1329), Pierre de Cugnières, exposant les griefs des juges laïques contre les empiétements de la juridiction ecclésiastique, en énuméra soixante-dix.

IV. Ces audacieuses usurpations devaient provoquer et provoquèrent non seulement des plaintes et des protestations, mais parfois aussi des tentatives de résistance. En 1246, les seigneurs se liguèrent contre la juridiction ecclésiastique et ils s'engagèrent par serment à ne lui laisser la connaissance d'aucune matière autre que *le mariage*, *l'hérésie et l'usure*. Mais la féodalité était impuissante à supprimer des abus qui étaient favorisés, sinon engendrés, par les causes qui l'avaient produite elle-même. La réforme du régime judiciaire, chez les nations européennes et particulièrement en France, ne pouvait être accomplie que par une évolution rendant à l'Etat, représenté alors par la royauté, la plénitude de l'autorité et du pouvoir qui lui appartiennent. Cette restauration fut le résultat d'un long travail de cinq siècles : elle ne fut complètement opérée que par *la Constitution civile du clergé* et par la loi de septembre 1790, réorganisant la justice (art. 13, tit. 14), plus d'un an après la séance du 4 août, dans laquelle la noblesse avait abdiqué les derniers privilèges de la justice seigneuriale. — Les premiers agents de cette œuvre, et les plus actifs, furent *les juges royaux* à tous les degrés, mais principalement *les parlements*. Les parlements forment dans la constitution de notre ancienne monarchie un organe *sui generis*, dont on chercherait vainement l'équivalent dans l'histoire des autres peuples. Issus de l'ancienne *cour du roi*, ils prirent leur formation régulière sous Philippe le Bel, vers l'époque où le roi de France, en lutte avec la papauté, s'appuyait sur *les Chevaliers ès loix*, en même temps qu'il faisait appel au secours de la nation, en convoquant les premiers *Etats généraux*. Mais les parlements reçurent une permanence et un développement qui ne furent jamais accordés aux Etats généraux. Fonctionnant sous un régime dans lequel était ignorée ou méconnue la distinction nécessaire entre le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire, ils réclamèrent et saisirent des attributions dans les domaines de ces trois pouvoirs. Ministres de la royauté dans

ses revendications contre la féodalité et le clergé, tout ce qu'ils récupéraient pour la puissance royale profitait à leur propre autorité. C'est pourquoi ils apportaient, dans la poursuite de ces récupérations, toute l'ardeur et toute l'âpreté qu'un corps composé à la fois de légistes et de clercs peut mettre dans la formation du patrimoine de la communauté. Ils aspiraient, d'ailleurs, à être reconnus eux-mêmes comme un des pouvoirs de l'Etat. Notons encore que les parlements comptaient parmi leurs membres, quoique dans des proportions inégales et variables, des hommes appartenant à la plus haute noblesse, des magistrats laïques et des conseillers clercs. Un pareil corps devait reproduire, dans l'ensemble de son caractère et de ses vues, le caractère et les vues des divers éléments personnels dont il était formé. Dans ces conditions et à une époque où l'Eglise et l'Etat étaient inséparablement, presque indivisément unis, il devait chercher à exercer une action aussi considérable dans les affaires de l'Eglise que dans celles de l'Etat. L'histoire du rôle des parlements, dans le gouvernement religieux de l'ancienne France, ne peut être scindée sans de graves inconvénients : elle a droit à une place spéciale (Voyez *Parlement*). Cependant, nous devions indiquer sommairement ici les grands traits du caractère des parlements dont la connaissance est nécessaire à l'intelligence de leur action en matière de juridiction ecclésiastique. — Notre ancien droit reposant sur une base essentiellement coutumière, les changements qui y étaient introduits se produisaient rarement sous forme d'initiative législative. Les ordonnances des rois ne font ordinairement que consacrer les précédents établis déjà par la pratique judiciaire. On ne procéda pas autrement pour la réduction de la juridiction ecclésiastique. Ce fut dans la procédure et la jurisprudence de la justice royale que se trouva le principal instrument de cette réforme. L'entreprise était vraiment difficile, à cause de la puissance et de l'habileté de l'adversaire qu'il s'agissait de dépouiller : elle fut conduite avec une grande lenteur, mais aussi avec une implacable patience, employant avec une infatigable persévérance toutes les subtilités et, au besoin, toutes les impudences que pouvait fournir l'esprit des anciens juristes. La première difficulté à surmonter était d'attirer et de retenir devant la justice royale les causes attribuées antérieurement à la justice ecclésiastique : difficulté grande, puisque les principes admis par tous, sur cette matière, défendaient d'appeler d'un juge spirituel à un juge séculier. Pierre de Cugnières lui-même, l'ardent adversaire de la juridiction cléricale, disait dans son quatorzième grief : *Nullus a curiâ prælatorum appellat ad curiam regiam.* Cependant comme les sentences ecclésiastiques n'étaient point investies de ce qu'on appelle en procédure *l'exécution parée*, elles devaient être présentées au juge séculier pour que celui-ci y ajoutât le mandement qui ordonne aux officiers judiciaires et aux agents de la force publique de procéder aux actes nécessaires à l'entier effet des jugements. — Cette obligation n'avait, au commencement, rien de commun avec *l'appel* d'une juridiction inférieure à une juridiction supérieure : elle n'impliquait nullement *dévolution* au juge

royal de la cause en laquelle avait été rendue la sentence pour laquelle la formule exécutoire était réclamée de lui; elle ne lui permettait pas d'en apprécier *le bien* ou *le mal jugé* et, par suite, de la réformer; mais elle lui fournissait l'occasion et, en réalité, elle lui imposait le devoir d'examiner attentivement et de décider si le tribunal de qui émanait la sentence était *compétent* pour statuer en semblable matière, ou s'il n'avait pas, au contraire, usurpé les attributions d'une autre juridiction. Dans ce dernier cas on déclarait qu'il avait *abusé* de son autorité et on refusait l'exécution à son jugement, lequel se trouvait ainsi, sinon réformé, au moins infirmé, puisqu'il se trouvait privé d'effet. Dès lors il ne restait plus au demandeur d'autre ressource que de porter sa cause devant un tribunal capable d'assurer l'exécution de ses décisions. On devine facilement dans quel intérêt, avec quel esprit et avec quelle sévérité la justice royale devait procéder à l'examen et à l'appréciation de la compétence de la juridiction ecclésiastique; et tout naturellement elle était fort encouragée en cette tendance par les parties qui avaient perdu leur procès devant les juges spirituels. — Il ne s'agit ici que d'une *déclaration* d'abus incidente à une procédure d'exécution; mais, même sous cette forme, encore *indirecte et négative*, il est facile d'apercevoir quel moyen commode elle présentait aux juges royaux de restreindre le domaine des juges ecclésiastiques et d'agrandir leur propre domaine. Ce moyen, dont l'usage était offert si communément, paraît, en effet, avoir été employé d'une manière très fréquente, dès les premiers efforts tentés pour la restauration de la justice séculière. Au commencement du quinzième siècle Durand, évêque de Mende, écrit : *Passim etiam actus judicum ecclesiasticorum dicunt esse abusus* (*De modo conc. gener. celeb.*, tit. 30). Le mot *abus* fut, depuis cette époque, employé à désigner les entreprises usurpatrices des juges d'église. — Telle est l'origine de *l'appel comme d'abus*, action *directe*, *principale*, solennelle, appliquée seulement à *des cas notoires*, et dont le nom, le moyen et la forme de procéder ne paraissent pas, d'une manière bien certaine, avoir été usités avant les règnes de Louis XII et de François Ier. Des recherches longues et minutieuses, que nous avons faites sur ce point, nous ont donné la conviction qu'il y a un moyen très simple de résoudre les difficultés en apparence inextricables que présentent les *causes d'abus* et leur ancienneté : c'est d'établir une distinction entre *la déclaration d'abus* incidente à l'exécution d'une sentence ecclésiastique et *l'appel comme d'abus*, instance directe et principale. La première de ces précédures est contemporaine du réveil de la justice royale, très ancienne, par conséquent; elle était essentiellement propre aux questions de compétence judiciaire et restreinte à ces questions, et il semble qu'elle pouvait être employée par tous les juges devant lesquels on poursuivait l'exécution d'une sentence ecclésiastique. La deuxième est relativement moderne et elle était réservée aux parlements. Mais toutes les deux résultent d'un principe commun, formulé en termes excellents, par un ancien jurisconsulte : — « Abuser de quelque chose, dit Févret,

« c'est en user autrement que l'on ne doit ou l'employer à un autre « usage que celui auquel elle est destinée (L. 3, § 1, *De usufructu*). « On dit que le prince abuse de son pouvoir, quand il s'en sert à l'op- « pression de ses peuples ; le magistrat, de la puissance que la loi ou « le souverain lui donnent, si, sous couleur de cette autorité, il fait « violence ou procède injurieusement à l'exécution de ses jugements « (L. 52, D., *De injur.*). Ainsi peut-on dire que l'Eglise abuse du pou- « voir qu'elle a sur les choses spirituelles, si elle s'étend sur la tem- « poralité, comme au réciproque la justice séculière ne peut, sans abus, « entreprendre sur les choses spirituelles ; d'autant que cette puissance « lui est donnée *ad usum scilicet, non ad abusum* » (Févret, *De l'Abus*, liv. I, ch. I, nos 1 ss., tit. 1, éd. de 1736). — L'utilité des recours offerts à l'Etat et aux particuliers contre les abus de l'autorité ecclésiastique est célébrée, chez nos anciens jurisconsultes, par les louanges les plus enthousiastes. Pasquier dit que l'appel comme d'abus est *le nerf principal de la république française* ; d'autres le proclament : *palladium Galliæ*. Dans l'ouvrage que nous avons déjà cité, n° 20, Févret écrit : « Celui « qui le premier en a introduit la façon, devait, comme Archimède, « s'écrier deux ou trois fois : *Je l'ai trouvé, je l'ai trouvé*, puisqu'il ne « manquait plus rien à la perfection de ce que l'on avait dès si long- « temps et avec tant de peine recherché pour maintenir chacun en « ses droits. » — Les usurpations et les excès de la juridiction ecclésiastique avaient été le sujet premier des déclarations d'abus. Les griefs provenant de cette cause devaient diminuer à mesure que le clergé était contraint et se résignait à restreindre ses prétentions dans l'ordre judiciaire. Cependant les appels comme d'abus devinrent de plus en plus fréquents vers la fin de l'ancien régime. Par suite de ce revers des choses que l'histoire enregistre comme la conséquence d'une loi fatale, les abus du clergé furent remplacés par les abus des magistrats séculiers. Après avoir restitué à l'Etat la meilleure part de la juridiction usurpée par l'Eglise, les parlements envahirent, à leur tour, le domaine légitime de l'Eglise et ils s'immiscèrent même dans l'administration des sacrements ; favorisés en ces représailles par les conditions d'un régime où le temporel et le spirituel se trouvaient périlleusement confondus et où les actes religieux produisaient des effets affectant, d'une manière très positive, les intérêts publics et les intérêts privés. La royauté essaya plusieurs fois d'arrêter les parlements dans cette voie ; mais elle obtint peu de succès. Comme en ces entreprises les magistrats séculiers s'écartaient de l'ordre judiciaire, l'histoire des faits qui s'y rapportent ne concerne point l'objet spécial de notre travail. Nous devions seulement les indiquer sommairement, parce qu'ils constituent le terme extrême du mouvement que nous décrivons. Voyez *Appel comme d'abus, Parlement*. — Constatons seulement qu'aux usurpations des laïques le clergé aurait pu, lui aussi, opposer l'appel comme d'abus. Cet appel, en effet, était réciproque ; mais l'Eglise ne paraît guère en avoir usé, peu soucieuse de se servir d'un moyen dont l'effet le plus prochain était de porter sa cause devant ses propres adversaires.

— Parmi les motifs d'appel conservés par la législation moderne, *l'usurpation ou l'excès de pouvoir* semblent seuls pouvoir ouvrir une voie de recours contre les *abus* de la juridiction ecclésiastique; mais il est assez difficile d'imaginer comment cette juridiction, réduite à la part infiniment petite et essentiellement spirituelle qui lui est faite aujourd'hui par les lois et par les mœurs, pourrait commettre des abus susceptibles de provoquer un appel devant le Conseil d'Etat. — Quand la justice séculière eut repris force, elle saisit et retourna contre la justice ecclésiastique l'arme que celle-ci s'était façonnée avec les *causes mixtes* et le droit de *préséance*, s'emparant de la question spirituelle engagée dans l'affaire portée devant elle, à l'occasion de la question temporelle qu'elle contenait, de même que l'Eglise précédemment avait attiré à elle toute la cause temporelle, sous prétexte de connexité avec la question spirituelle qui s'y trouvait incidemment jointe. La compétence ecclésiastique, à raison *des personnes*, subit une première et très considérable réduction par la remise sous la loi laïque de tous les tonsurés qui n'étaient point réellement engagés dans les ordres cléricaux. Dès lors, la tonsure, cessant d'assurer un privilège, cessa d'être recherchée. — La revendication des droits de l'Etat en matière criminelle s'opéra sur les clercs eux-mêmes à l'aide des *cas privilégiés*. Avec nos habitudes modernes ce nom nous apporte l'idée de l'exemption, en faveur des clercs, des atteintes de la justice temporelle. Il en était autrement sous notre ancien régime. A cette époque tous les clercs appartenant, *suivant le droit commun*, à la juridiction ecclésiastique, les dispositions qui les menaient devant les tribunaux séculiers constituaient, en principe, une exception, un cas particulier, *privata lex*, c'est-à-dire un *privilège* dans le sens étymologique du mot. Le clergé naturellement, se défendait énergiquement contre de pareils privilèges qui lui dérobaient les indulgences de sa propre juridiction; il réclamait pour *les cas privilégiés* une définition et une énumération que la justice royale s'obstinait à éluder, comme elle avait fait pour *les cas royaux*, à l'égard de la justice seigneuriale. Elle définissait les cas privilégiés : *tous ceux qui intéressent l'ordre public*. Quand on lui demandait de les énumérer, elle répondait qu'ils étaient *énumérés par la coutume*. Or, comme cette coutume se composait de précédents judiciaires, chaque année amenait un nouvel empiètement sur *l'ordinaire* et, par suite, un nouveau cas privilégié, consacré, dès lors, par l'usage. C'est en application des cas privilégiés, c'est-à-dire par *appel* et non par *appel comme d'abus*, que les parlements sévissaient contre le clergé, pour refus des sacrements. — Une autre cause, très expéditive, d'amoindrissement pour la justice ecclésiastique, comme pour la justice seigneuriale, était la création de *juridictions spéciales*. Pour les établir, la royauté faisait table rase du passé et elle enlevait en bloc, sans exception ni réserve, aux juges qui les retenaient antérieurement, toutes les matières attribuées aux juridictions nouvellement formées. — Enfin, de loin en loin, la royauté consacrait par des actes législatifs les règles introduites par

la jurisprudence des parlements et la doctrine des jurisconsultes. Dès lors les principes fixés par ces ordonnances servaient de point de départ pour de nouvelles conquêtes. En 1371 les causes *réelles* furent formellement enlevées aux officiaux; en 1388 le crime *d'adultère*; en 1539 l'ordonnance de Villers-Cotterets leur retira les causes *pures personnelles* (art. 1, 2, 3, 49); mais elle réserva à l'Eglise la juridiction « *ès matières de sacrements et autres pures spirituelles* contre « les laïques eux-mêmes; et aussi sans préjudice de la juridiction « temporelle et séculière, dans certains cas » (art. 4). On sait ce que valut devant la pratique des présidiaux et des parlements une réserve faite en faveur de l'Eglise, *sans préjudice de la juridiction temporelle et séculière dans certains cas.* — Cette saisie des priviléges judiciaires possédés par l'Eglise n'avait rien qui pût alarmer la conscience des *rois très chrétiens*, qui l'ordonnaient ou la laissaient accomplir par les juges qui étaient leurs représentants. Ils professaient, comme dogme gouvernemental, trois maximes élaborées par les légistes, et admises par l'assentiment presque unanime du royaume. Ces maximes formaient, en quelque sorte, la charte de la monarchie en matière ecclésiastique et en matière judiciaire. Quiconque veut comprendre les choses de l'ancien régime, doit les connaître et se les rappeler toujours : 1° *Le roi est exécuteur et protecteur des saints canons;* il est par conséquent le gardien de l'Eglise; 2° *il a puissance de faire des lois et ordonnances concernant la police extérieure de l'Eglise;* 3° *toute justice émane du roi.* D'après ce dernier principe, on distinguait trois sortes de justices : la justice *retenue*, la justice *déléguée* et la justice *concédée*; toutes trois émanant également du roi. La justice exercée par les juges ecclésiastiques n'est, entre leurs mains, qu'une concession que la royauté peut toujours leur retirer, comme on retire tout ce qui a été simplement concédé.

V. Parmi les innombrables bienfaits de la Révolution les plus précieux, peut-être, et assurément les plus positifs sont : la distinction des pouvoirs; la restitution à l'Etat de l'exercice plénier de l'autorité judiciaire; l'attribution aux officiers civils des actes concernant la naissance, le mariage et le décès; la suppression des privilèges, distinctions, infériorités et supériorités constituant différentes classes de personnes; l'égalité civique des divers cultes professés par les Français. Dans cet ordre nouveau la juridiction ecclésiastique devait nécessairement être réduite aux matières essentiellement spirituelles. La constitution civile du clergé (12 juillet - 24 août 1790, tit. 1, art. 20); supprima les officialités, en les comprenant dans la suppression qu'elle édictait pour tous les titres et offices autres que ceux mentionnés en ladite constitution. Elle statuait en outre que l'évêque ne pourrait faire acte définitif de juridiction qu'*après avoir délibéré* avec les vicaires des églises cathédrales, les vicaires supérieurs et vicaires directeurs du séminaire, lesquels formaient ensemble son *conseil habituel et permanent* (art. 14). Lorsque l'évêque diocésain aurait prononcé dans son synode sur les matières de sa compétence, il y aurait lieu au recours au métropolitain, lequel prononcerait dans le synode

métropolitain (art. 5). Ces mesures provoquèrent une vive opposition de la part des évêques députés à l'Assemblée nationale. — La loi organique du 18 germinal an X (8 avril 1802), affranchit l'autorité qu'elle reconnaît aux évêques de l'ingérence du conseil établi par la constitution civile du clergé ; mais dans sa disposition fondamentale elle évite, à dessein, de donner à cette autorité le nom de *juridiction* (art. 9) : « Le « culte catholique sera exercé sous *la direction* des archevêques et « des évêques dans leurs diocèses et sous celle des curés dans leurs « paroisses. » Portalis, qui a pris à la confection de cette loi une part si importante, a exposé, lui-même, la conception et l'intention du législateur (*Discours et rapports*) : — « L'Eglise a une autorité « innée, une autorité propre, qu'elle tient de la main de Dieu même « et qui est purement spirituelle » (p. 196-198). Il appelle lui-même cette autorité *juridiction ;* mais il explique pour quelle raison la loi organique ne la désigne pas sous ce titre : — « La juridiction épis- « copale est purement spirituelle ; elle n'est point coactive ; elle ne « doit pas avoir aucun caractère de domination ; puisque la domi- « nation, même dans les choses spirituelles, est formellement inter- « dite par l'Evangile à tous les ministres de l'Eglise... donc on ne « peut s'offenser de ce que, au lieu d'employer le mot de *juridiction*, « inconnu aux premiers siècles, on se soit servi d'expressions plus « convenables à un ministère de charité et de persuasion, et qui, « par elles-mêmes, *n'excluent aucun des moyens canoniques dont « l'usage est nécessaire à l'exercice de la sollicitude pastorale et au gou- « vernement des âmes ;* c'est contribuer à faire respecter et à faire « aimer l'autorité des évêques, que de la présenter sous un point « de vue qui, en écartant toute idée de coaction proprement dite, « ne désigne cette autorité que par sa douce et heureuse influence « sur les esprits et sur les cœurs » (p. 215). — Au reste, la loi organique n'hésite point à employer le mot *juridiction*, quand il s'agit de protéger l'autorité des évêques de France contre les entreprises et les influences du dehors ou contre les revendications du passé (art. 10) : « Tout privilège portant exemption ou attribution de *la « juridiction épiscopale* est aboli. » Deux faits résultent de cet article : d'abord la juridiction des évêques est rétablie ; ensuite elle subsiste seule, personne en France ne pourrait désormais se prévaloir d'un privilège l'affranchissant de l'*ordinaire*. — Mais on peut faire appel devant l'archevêque contre toutes les décisions des évêques suffragants (art. 15). La juridiction ecclésiastique ordinaire comporte ainsi deux degrés. — La loi organique déclare que « les archevêques « et évêques pourront, avec l'autorisation du gouvernement, établir « dans leurs diocèses des *chapitres cathédraux* et des *séminaires. Tous « autres établissements ecclésiastiques sont supprimés* » (art. 11). Cette disposition contient bien, quoi qu'on ait dit, suppression positive des *officialités* ; elle paraît, de plus, ne pas permettre de les rétablir, même avec l'autorisation du gouvernement. C'est donc aux archevêques et aux évêques eux-mêmes que la juridiction est attribuée. Cependant Portalis admettait qu'ils peuvent en déléguer l'exercice (Discours et

Rapports, p. 238-239). — Aucune tentative pour former de nouvelles officialités ne paraît avoir été faite durant le premier empire. Mais, sous la Restauration et précisément à l'époque où la Congrégation entreprenait le rétablissement de toutes les choses de l'ancien régime, l'évêque de Metz, par une ordonnance épiscopale du 23 mars 1820, nomma un official, un promoteur et un secrétaire d'officialité et il annonça que l'officialité ainsi constituée dans son diocèse connaîtrait de *toutes les causes* sur lesquelles on lui demanderait son *avis* ou son *jugement*, lequel ne pourrait avoir son effet sans l'approbation expresse de l'évêque. Les mots que nous avons soulignés révèlent l'intention de l'auteur, laquelle semble bien avoir été de reconstituer par voie *d'avis* et, quand il serait possible, par voie de *jugement*, l'ancien domaine de la juridiction ecclésiastique, soumise désormais à l'entière direction de l'évêque. — Cet exemple fut imité dans plusieurs diocèses ; mais il ne put produire toutes les conséquences que le clergé en attendait. La question fut soumise au Conseil d'Etat par Frayssinous, évêque d'Hermopolis, ministre des affaires ecclésiastiques dès 1824. Le 22 mars 1826, sur le rapport de Portalis, ce conseil (comité du contentieux) rendit un avis constatant « que les officialités *quant au spirituel seulement*, ont pu être « et ont été effectivement rétablies dans plusieurs diocèses de France, « avec l'assentiment de la puissance publique » et déclarant : « 1° Que les officialités ne pourraient être investies de la connais- « sance d'aucune cause temporelle que par une loi ; — 2° que cette « institution, renfermée dans les limites de la puissance spirituelle, « n'a rien de contraire aux lois du royaume ; — 3° enfin qu'il serait « utile que l'organisation de ces officialités et la procédure à suivre « devant elles fussent réglées uniformément et d'une manière qui « déterminât avec précision la nature des preuves, le droit de la « défense et tout ce qui est de la substance des jugements. » Cette troisième disposition, tendant à régler légalement l'organisation et la procédure des officialités, ne reçut point de suites sous la restauration. Après la révolution de juillet, on proposa de rétablir pour le jugement des affaires ecclésiastiques des officialités organisées d'une manière indépendante, à peu près sur le plan des conseils institués par la constitution civile du clergé. Ce projet, qui dépouillait les évêques de leur juridiction, fut abandonné. — Depuis lors des officialités ont été constituées dans la plupart et, peut-être, dans la totalité des diocèses, par les évêques qui ont nommé officiaux des vicaires généraux jugeant en leur nom. Mais, en définitive, les évêques sont les seuls juges ecclésiastiques que la loi moderne reconnaisse ; elle ne considère qu'eux dans les décisions rendues par les officiaux qu'ils se déléguent, délégation qu'ils peuvent d'ailleurs retirer en tout état de cause. Les officialités supprimées par les lois de la révolution n'ont point été officiellement rétablies en France ; elles existent en fait, *et ce fait n'est point interdit* ; mais elles n'ont aucun caractère public reconnu par la loi. Le titre d'official ne donne personnellement aucune juridiction propre : la sentence n'est régulière que lorsqu'elle

a été prononcée ou sanctionnée par l'évêque. — La loi du 18 germinal an X ne fait pas mention de la *juridiction du pape* en matière contentieuse. Il ne faut pas induire de cette omission que la juridiction romaine soit abolie en France. Voici comment Portalis en son rapport sur les articles organiques explique le fait : — « Si l'on croit « avoir à se plaindre du jugement porté par l'archevêque ou le métro- « politain, on peut recourir au *pape*, qui prononce alors dans *les* « *formes fixées par nos usages*, et dont nous avons déjà eu occasion « de parler. Le recours au pape n'avait pas besoin d'être exprimé « dans une loi particulière à l'Eglise de France, ce recours appartient « à la discipline qui régit le corps tout entier de l'Eglise (Discours et Rapports, p, 233). Pour déterminer *les formes fixées par nos usages* et que le pape doit suivre en matière d'appel, il faut se reporter au titre sixième du concordat de 1516 (François Ier) reproduisant, avec très peu de modifications, le même titre de la pragmatique de Bourges (1438, Charles VII). Ces deux actes statuent que toutes les causes, *excepté les plus grandes exprimées en droit*, devront être terminées devant les juges du royaume ; ils interdisent les appels frivoles et les appels *omisso medio*. Sur les appels qui peuvent exceptionnellement lui être adressés, le pape, procédant suivant nos usages, ne doit pas juger lui-même, mais nommer des juges commissaires, constitués en dignité, naturels français, comme on disait autrefois, et qui ne sont pas trop éloignés du domicile des parties.

VI. Juridiction des églises protestantes. Après avoir *dressé* la confession de foi des Eglises réformées de France, le premier synode national *arrêta* la discipline ecclésiastique dans un acte composé, comme la confession de foi, de quarante articles (28 mai 1559). Ce document est terminé par la déclaration suivante (art. 40) : « Ces « articles qui sont icy contenus touchant la discipline, ne sont telle- « ment arrestés entre nous, que si l'utilité de l'Eglise le requiert, ils « ne puissent estre changés : mais il ne sera en la puissance d'un « particulier de ce faire, sans l'advis et consentement du synode « général. » Les synodes ultérieurs modifièrent, en effet, et surtout développèrent le règlement de la discipline ; mais, comme ces modifications et ces développements n'altérèrent point l'essence des principes primitivement adoptés, nous nous référerons dans notre exposition *exclusivement* aux articles de 1559. — Parmi les quarante articles de la discipline les uns concernent l'organisation et l'administration proprement dites de l'Eglise, les autres, au contraire, instituent une véritable *juridiction*. Ces derniers sont les seuls qui appartiennent à l'objet de notre travail. — L'exercice de la juridiction est confié aux *synodes provinciaux* et aux *consistoires*. — Les matières soumises au *synode* sont : *en première et dernière instance :* les différends entre les Eglises de la province, savoir : 1° L'opposition par l'une d'elles à l'installation d'un ministre nommé par une autre Eglise (art. 11) ; — 2° les actes « de grande conséquence » faits par une Eglise « et où pourroïst estre compris « l'intérest et dommage des autres Eglises » (art. 39). *En appel* des

décisions des consistoires, le synode statue sur : — 1° Le refus des Eglises d'accepter un ministre élu par le consistoire. Cette procédure a pour objet de justifier le ministre élu et non de contraindre le peuple à le recevoir (art. 6) ; — 2° le refus de la part des ministres d'accepter un déplacement (art. 10) ; — 3° la déposition des ministres, anciens et diacres ; elle est prononcée contre eux pour les mêmes causes, ainsi énoncées par la discipline : « Ceux qui enseigneront « une mauvaise doctrine, et après en avoir esté admonesté ne s'en « désisteront ; ceux aussi qui seront de vie scandaleuse, méritans « punition du magistrat, ou excommunication ; ou seront désobéis- « sans au consistoire, ou bien autrement insuffisans, seront déposés. » L'appel porté au synode par les diacres et anciens déposés ne suspend point l'exécution de la décision consistoriale. Il en est autrement pour la déposition des ministres, lorsqu'elle n'est point motivée par des *vices énormes* (art. 15, 17, 18, 19, 25). — La confession de foi réclamait pour *la vraye Eglise un gouvernement selon la police que Jésus-Christ a establie, afin que la pure doctrine ait son cours, que les vices soient corrigés et réprimés*. Sur le rapport des Anciens (art. 21), le *Consistoire*, que la discipline appelle aussi *Sénat de l'Eglise*, connaît des causes concernant la conduite de tous les membres de l'Eglise et il prononce, suivant les cas, diverses peines, dont la plus grave est *l'excommunication publique*, laquelle peut encore être aggravée par la *publication des causes* de la condamnation : « Les hérétiques, les contempteurs « de Dieu, les rebelles contre le consistoire, les traistres contre « l'Eglise, ceux qui sont atteints et convaincus de crimes dignes de « punition corporelle, et ceux qui apporteroyent un grand scandale « à toute l'Eglise seront du tout excommuniés et retranchés non seu- « lement des Sacremens, mais de toute l'assemblée » (art. 27). Viennent ensuite *l'excommunication prononcée en consistoire* et, comme peines encore moins sévères, la *privation des sacrements* et la *réprimande*. Sur la demande des condamnés, le consistoire a pouvoir de les relever des peines qu'il a prononcées contre eux ; mais ceux qui ont été publiquement excommuniés ne peuvent être réconciliés avec l'Eglise, qu'après avoir fait *pénitence publique* (art. 27-31). — Les Eglises réformées, qui avaient si hautement proclamé l'autorité des magistrats civils (Confession, art. 39), n'avaient aucune inclination à usurper leur compétence. Cependant, la constitution de l'ancien régime attribuait *nécessairement* à la juridiction de toute Eglise reconnue ou tolérée par lui certaines *matières civiles* relatives au *mariage*, qui ne pouvait alors être contracté que devant une église. Cette attribution était exigée par la force des choses, pour les matières qui devaient être réglées *avant* la célébration de l'acte religieux. Le Consistoire doit donc statuer : — 1° Sur les publications de mariage ; — 2° sur les consanguinités et affinités ; — 3° sur l'âge et la capacité des époux ; — 4° sur le refus de consentement des parents ; — 5° sur l'effet des promesses de mariage. Mais la discipline déclare formellement que *les Eglises ne dissoudront point les mariages, afin de n'entreprendre sur l'authorité du magistrat* (art. 33-38). — Le statut primitif n'établit aucun

moyen de recours contre les décisions des consistoires, lorsque ceux-ci ont prononcé sur des causes concernant les membres de l'Eglise qui ne sont point investis d'un office ecclésiastique.

VII. Avant d'étudier la juridiction que la *législation moderne* attribue aux Eglises protestantes de France, il convient de rappeler les principaux éléments dont se compose aujourd'hui cette législation : — Discipline des Eglises réformées, — réglements et coutumes des Eglises de la confession d'Augsbourg : éléments traditionnels maintenus réglementairement par les articles 5, 20 et 45 de la loi organique du 18 germinal an X, par le préambule du décret-loi du 26 mars 1852 et par diverses dispositions des actes législatifs ci-après indiqués ; — Loi du 18 germinal an X ; — décret-loi du 26 mars 1852 ; — arrêté ministériel du 10 septembre 1852, commun aux deux Eglises, — arrêté ministériel du 10 novembre 1852, réglementant l'administration de la confession d'Augsbourg ; — arrêté ministériel du 20 mai 1853 concernant les Eglises réformées : ces actes ministériels ont valeur de loi par conséquence d'une délégation expresse contenue dans l'art. 14 du décret-loi de 1852 ; — enfin, la loi du 24 juillet 1879 modifiant l'organisation de l'Eglise de la confession d'Augsbourg. — Cette législation a pourvu les Eglises protestantes d'une juridiction dotée richement en juges autant que pauvre en compétence : 1° Conseil d'Etat ; — 2° gouvernement représenté par le ministère des cultes ; — 3° synode général ; — 4° synodes particuliers ; — 5° commissions synodales ; — 6° consistoires ; — 7° conseils presbytéraux. — Suivant l'art. 6 de la loi de 18 germinal an X, « *le Conseil* « *d'Etat* connaîtra de *toutes les entreprises* des ministres du culte et de « *toutes les dissensions* qui pourraient s'élever entre ces ministres. » Cet article correspond à l'article 6 de la loi organique du culte catholique et il vise, parmi les cas *d'abus* énoncés dans cet article, tous ceux qui, n'étant point essentiellement propres à l'Eglise romaine, peuvent être pareillement commis par les ministres des cultes protestants. Ces cas d'abus sont : 1° L'usurpation ou l'excès de pouvoir ; 2° La contravention aux lois et règlements de l'empire ; 3° toute entreprise ou tout procédé qui, dans l'exercice du culte, peut compromettre l'honneur des citoyens, troubler arbitrairement leur conscience, dégénérer contre eux en oppression, en injures ou en scandale public. A ces trois matières de juridiction, l'art. 6 de notre loi ajoute une quatrième, spéciale aux protestants : *les dissensions qui pourraient s'élever entre les ministres du culte.* Cette catégorie est tellement compréhensive qu'elle ne paraît laisser en dehors de la compétence du Conseil d'Etat que bien peu de causes intéressant nos Eglises. — D'ailleurs, ce qui pourrait échapper à la juridiction du Conseil d'Etat, retomberait fatalement sous la discrétion du gouvernement. Les lois qui nous régissent lui soumettent non seulement les causes relatives à la nomination et à la destitution des pasteurs, mais toutes les décisions, de quelque nature qu'elles soient, qui émanent des synodes et des assemblées d'inspection et, en général, tout acte public des Eglises affectant la doctrine ou la discipline (L. 18 germinal an X, art. 4, 5,

25, 26, 29; arr. minist. 10 nov. 1852, art, 13, 24; L. 24 juillet 1879, art. 4, 5). — Notre législation maintient d'une manière générale et théorique la discipline des Eglises réformées, les règlements et coutumes des Eglises de la confession d'Augsbourg; mais, se conformant à nos mœurs ecclésiastiques, elle ne mentionne l'exercice de la juridiction propre de ces Eglises que dans cinq cas spéciaux : 1° inscription au registre électoral; 2° élection des membres des conseils presbytéraux et des consistoires; 3° réclamations contre l'élection des pasteurs; 4° poursuites disciplinaires contre les pasteurs; 5° difficultés entre les pasteurs et les conseils presbytéraux. — *L'inscription sur le registre électoral* est aujourd'hui la seule procédure qui permette aux autorités constituées dans les Eglises protestantes de prononcer un jugement officiel sur la conduite des laïques. A raison de leur importance toutes les questions concernant la tenue et la révision du registre, les conditions tant civiles qu'ecclésiastiques requises par l'inscription, les causes d'incapacité ou d'indignité électorales, l'omission ou la radiation, la forme et les délais de la procédure seront exposées dans un article spécial. Voir REGISTRE ÉLECTORAL. Constatons simplement qu'en matière d'inscription la juridiction ordinaire est exercée dans les Eglises réformées, *en première instance* par les conseils presbytéraux, *en appel et en dernier ressort* par les Consistoires (arr. min. 10 sept. 1852, art. 12). Dans l'Eglise de la confession d'Augsbourg, l'appel contre la décision du conseil presbytéral devait être porté, non devant le Consistoire, mais devant le Directoire. — Le Consistoire supérieur et le Directoire, supprimés en fait pour les Eglises françaises, par la perte de l'Alsace, n'ont point été rétablis par la loi du 24 juillet 1879. Cette loi attribue aux synodes particuliers le droit de *prononcer sur toutes les contestations survenues dans l'étendue de leur juridiction* (art. 19). Elle confie le maintien de la discipline aux conseils presbytéraux et aux consistoires, mais elle est complètement muette sur leur juridiction spéciale. Cependant cette omission ne paraît point contenir ici abrogation des statuts antérieurs. Désormais la juridiction ordinaire de l'Eglise de la confession d'Augsbourg comporte *trois degrés* (L. 24 juillet 1879, art. 19 et 25); et il faut y ajouter la voie extraordinaire pour *abus* ouverte en toutes causes devant le Conseil d'Etat. — Cette juridiction suprême du Conseil d'Etat est applicable également *aux élections des membres des Conseils presbytéraux et des Consistoires*. Dans les Eglises réformées, c'est au Consistoire qu'il appartient de statuer en première instance sur la validité de ces élections (arr. minist. 10 sept. 1852, art. 19); mais il doit envoyer au ministre des cultes une ampliation de son procès-verbal général. A l'occasion de cet envoi le ministre émet une décision *d'approbation ou d'improbation*, exerçant un droit qui ne lui a pas été expressément conféré par la loi et qui suppose l'attribution d'une véritable juridiction. Dans les Eglises de la confession d'Augsbourg l'approbation du Directoire était formellement réservée. — Dans les Eglises réformées *l'élection des pasteurs* est soumise directement et sans délai obligatoire par le Consistoire

qui l'a faite à l'agrément du gouvernement, investi par la loi du droit absolu de confirmer ou d'infirmer la nomination et par conséquent de décider de la valeur des réclamations qu'elle a pu soulever. Dans les Eglises de la confession d'Augsbourg, au contraire, les nominations, bien que faites aussi par *les consistoires*, doivent être transmises au gouvernement par la *commission synodale*, lorsque dans les dix jours il n'est survenu aucune réclamation. En cas de réclamation la commission synodale en apprécie le bien ou mal fondé et la soumet, s'il y a lieu, au synode particulier, qui décide (L. du 24 juillet 1879, art. 21). Nous avons cité le texte légal littéralement, en sa forme singulièrement syncrétique; mais nous devons constater que dans le rapport de la commission législative qui l'a présenté à l'approbation de la Chambre des députés, rapport qui est un commentaire officiel de la loi, l'adoption du projet ayant eu lieu sans discussion, il a été formellement stipulé que les règlements à faire pour l'exécution de la loi devront tendre à assurer l'effet de la présentation faite par les conseils presbytéraux. — *Action disciplinaire contre les pasteurs.* Nous avons indiqué les procédés de la juridiction à laquelle la discipline des Eglises réformées avait soumis les ministres, les anciens et les diacres. La loi du 18 germinal an X, *qui n'a point été modifiée sur ce point par la législation postérieure*, ne suppose l'application de cette juridiction qu'à l'égard *des pasteurs* et elle ne prévoit que le cas de *destitution*, prononcée par le Consistoire et soumise à la ratification du Gouvernement : — « Les pasteurs ne pourront « être destitués qu'à la charge de présenter les *motifs* de la destitution « au Gouvernement, *qui les approuvera ou les rejettera* (art. 25). » Le Consistoire ne doit procéder au remplacement du pasteur que lorsque sa destitution est confirmée par le Gouvernement, auquel la loi attribue la décision suprême sur la valeur des *motifs* de la mesure proposée à son approbation (art. 26). Des exemples notoires, fournis par l'histoire contemporaine, montrent le Gouvernement refusant d'approuver des destitutions prononcées par les Consistoires et maintenant à leur poste, avec l'assentiment et pour le grand bien de leurs paroisses, des pasteurs destitués. — Les documents qui forment la législation des Eglises réformées ne contiennent aucune prescription relative aux motifs et aux formes de la destitution des pasteurs. Au contraire, l'arrêté ministériel du 10 novembre 1852, réglementant l'administration de la confession d'Augsbourg, édicte sous le titre de *discipline ecclésiastique* tout un chapitre instituant une procédure bizarre et des pénalités avilissantes contre des pasteurs (chap. V, art. 19-27). C'est à tort que l'on a écrit que ces prescriptions singulières étaient applicables aux églises réformées : elle ne furent jamais adaptées qu'aux tendances bureaucratiques et autoritaires des fonctionnaires qui les ont suggérées au gouvernement, et à l'état d'asservissement des églises qui leur furent assujetties. Elles sont heureusement annulées aujourd'hui. La loi du 24 juillet 1879 ne relate que *la destitution ou la suspension* des pasteurs, prononcées par le synode particulier, conformément à la discipline ecclésiastique. Les motifs de la destitution

ou de la suspension doivent être présentés au gouvernement qui les approuve ou les rejette (art. 5). Ces mesures, comme tous les actes de juridiction des synodes particuliers, sont soumises par la lettre de la loi à l'appel devant le synode général (art. 19). D'ailleurs les motifs de la suspension ou de la destitution peuvent affecter la constitution de l'Eglise, dont le maintien est expressément confié à ce synode (art. 25). — Les développements que les règlements aujourd'hui en préparation pourraient donner aux formes de la juridiction en l'Eglise de la confession d'Augsbourg, seront indiquées à l'art. PROCÉDURE. — Il a été décidé, sur le recours formé contre un acte du Directoire de la Confession d'Augsbourg, que la destitution prononcée contre un pasteur protestant et approuvée par le gouvernement ne peut être attaquée par le pasteur destitué devant le conseil d'Etat, par voie d'appel comme d'abus (or. c. d'Et., 17 sept. 1864, aff. Schrumpff). Cette décision, *qui est applicable au deux églises*, est déduite de la considération que l'art. 25 de la Loi Organique *charge le gouvernement d'apprécier les motifs de la destitution;* mais l'appel n'est point interdit lorsqu'au lieu de porter sur l'appréciation des *motifs*, il est fondé sur l'inobservation des *formalités substantielles* de la procédure. — L'arrêté ministériel du 20 mai 1853, réglementant les attributions des conseils presbytéraux et des consistoires des églises réformées, confère au consistoire juridiction sur *toutes difficultés entre les pasteurs et les conseils presbytéraux* (art. 2). Cet article ne réclame aucun commentaire spécial.

VIII. Dans un acte que nous avons déjà mentionné à propos des officialités (n° V), le conseil d'Etat « considérant que dans l'Eglise « tout devant se faire suivant les règles canoniques et ces règles « prescrivant que personne ne puisse être condamné sans avoir été « entendu ou dûment appelé et sans preuves, il serait désirable qu'à « mesure que les officialités seraient investies par les évêques de « l'exercice de la juridiction contentieuse qui leur reste, les formes « de procéder devant elles fussent déterminées avec précision et « d'une manière uniforme, ainsi que tout ce qui est de la substance « des jugements, — Emet l'avis qu'il serait utile que l'organisation « de ces officialités et la procédure à suivre devant elles fussent ré- « glées uniformément et d'une manière qui déterminât avec pré- « cision la nature des preuves, le droit de la défense et tout ce qui « est de la substance des jugements (22 mars 1826). » Nous avons indiqué les causes qui ont empêché la réalisation du vœu formulé par le conseil d'Etat. — Pour les protestants l'exercice de la juridiction n'a jamais été l'objet d'une règlementation officielle que dans l'Eglise de la confession d'Augsbourg et sur une matière spéciale : les poursuites contre les pasteurs (arr. minis. du 10 novem. 1852, art. 19-27). La procédure anormale et incomplète, instituée par cet arrêté, s'est trouvée abrogée en fait par la suppression des inspecteurs laïques et du Directoire, dont l'action était nécessaire à sa mise en pratique. Ainsi la juridiction de nos églises est aujourd'hui dépourvue de toute direction légale réglant les formes de la procédure, —

la nature des preuves, — les droits de la défense, — la substance des jugements : Lacune déplorable parce que certaines causes portées devant cette juridiction affectent l'honneur, la carrière, l'existence même de ses justiciables, le présent et l'avenir de leurs familles et les intérêts les plus précieux de l'Eglise. Or, l'histoire démontre avec une lamentable évidence que lorsque la religion n'est pas la meilleure des choses, elle en est la pire. Nulle part les passions et les vices, surtout les passions et les vices qui dépravent l'exercice de la justice : le mensonge, l'hypocrisie, la jalousie, les préventions soupçonneuses, les rancunes vindicatives, la haine, ne reçoivent un caractère plus pervers et plus astucieux, que là où ils se développent sur un terrain théologique, mystique ou ecclésiastique. Nulle part, en conséquence, la recherche de la vérité concernant les objets d'une accusation n'a plus besoin d'être guidée par les règles tutélaires qui dirigent, en notre siècle, l'action de toute juridiction séculière. Cependant la relation de plusieurs causes jugées par les consistoires nous a révélé des abus qui déshonoreraient tout juge séculier, les pratiquant ou simplement les tolérant en son tribunal, des procédés présentant l'aspect d'intrigues et de complots plutôt que d'actes judiciaires ; la violation des principes et des formes les plus élémentaires de l'administration de la justice. — En l'absence d'une loi spéciale. c'est aux règles du droit commun que la juridiction ecclésiastique doit demander les directions qui lui sont nécessaires. Ces règles d'ailleurs n'ont rien d'arbitraire ; elles ne tiennent pas leur valeur seulement de leur inscription dans un texte législatif : la plupart ne font que reconnaître et édicter les mesures rationnelles que la longue expérience des siècles a trouvées indispensables à la découverte et la constatation de la vérité dans tout litige, quel qu'en soit l'objet. Il est bon de rappeler ici sommairement les principes qu'elles posent. Nous les emprunterons aux dispositions fondamentales du code de procédure civile et du code d'instruction criminelle. — *Juges.* Doivent se récuser eux-mêmes ou, en cas d'insistance, être rigoureusement exclus de toute participation au jugement : les auteurs, les instigateurs ou les fauteurs de l'accusation, en général tous ceux qui ont agi, écrit ou parlé pour la produire, la provoquer, la conseiller, la seconder ou la formuler; de même leurs parents ou alliés et les parents ou alliés de l'accusé ; tous ceux qui sont en état d'inimitié avec l'accusé ou qui se sont livrés à son égard à des agressions ou à des menaces ; tous ceux qui déposent comme témoins sur les objets de l'instance et même tous ceux qui avant la décision ont exprimé une opinion sur ces objets (c. pr., 378; c. ins. cr., 257.) — *Nature des preuves.* Par une disposition que l'Evangile rappelle, le Deutéronome (XIX, 15) refuse toute valeur probante à la parole d'une seule personne. Ne peuvent être reçues en aucun cas, les dépositions des parents en ligne directe de l'accusé, de ses frères et sœurs et de ses alliés au même degré. Doivent être écartés, *mais seulement lorsque demande en est faite avant l'audition,* les témoignages des parents ou alliés de l'accusé jusqu'au degré de cousin issu de germain, de son

héritier présomptif ou de son donataire, de ses serviteurs ou domestiques. Ces prescriptions sont applicables à la famille de l'accusateur, lorsqu'il a un intérêt personnel dans l'instance. Le droit commun autorise encore, avec raison, la récusation des commensaux des parties et des personnes qui ont délivré des certificats sur les faits de la cause (c. pr., 270, 283, 284, 291 ; c. ins. crim., 156, 222). On ne saurait trop insister ici sur ce principe juridique que les témoignages doivent être pesés, plutôt que comptés : en les appréciant, tout juge doit considérer attentivement la valeur morale des témoins, leur intelligence, leur indépendance, leurs préjugés, leurs intérêts et leurs passions. — *Droits de la défense.* La juridiction ecclésiastique doit maintenir scrupuleusement toutes les garanties que le droit commun assure aux accusés : — communication immédiate de toutes les pièces ; — indication des témoins, assistance à leurs dépositions et à tout acte d'enquête, questions posées, discussion des témoins et des témoignages ; — contre-enquête et réquisition de toute mesure propre à éclairer la cause ; — conclusions sur les formes et les incidents de la procédure ; — droit pour la défense de faire entendre les derniers mots du débat, interdiction à l'accusation de parler après la réplique de l'accusé et surtout après son départ. (c. pr., 77, 256, 261, 276; c. ins. crim. 319, 326, 335). — *Formes substantielles du jugement.* Les lois les plus élémentaires de l'équité exigeant qu'aucune discussion reprenant l'accusation n'ait lieu en l'absence de l'accusé, les corps ecclésiastiques doivent résoudre chacune des questions résultant de l'accusation, suivant les formes instituées pour le jury des cours d'assises, sans discussion et au scrutin secret, par bulletin écrit répondant simplement : *oui* ou *non* (loi du 13 mai 1836). Ces questions doivent être formulées avec une grande précision et porter sur tous les faits constituant l'accusation, afin que les réponses qui leur sont faites contiennent et expriment *tous les motifs* de la décision. Le manque ou l'insuffisance d'indication des motifs serait une cause de nullité ; car cette énonciation est nécessaire à la justification des juges, au recours des parties et à l'exercice du droit du Gouvernement, à qui la loi réserve l'approbation ou le rejet des décisions les plus importantes. E.-H. Vollet.

JURIEU (Pierre), célèbre controversiste protestant, né à Mer, près de Blois, le 24 décembre 1637, mort à Rotterdam, le 11 janvier 1713. Jurieu appartenait à une famille sincèrement attachée à la Réforme, qui avait donné plusieurs ministres à l'Eglise, et qui était alliée aux familles les plus considérables du protestantisme français. Par sa mère, il était le petit-fils du grand Dumoulin, et par son mariage, il devint le beau-frère de H. Basnage. Il suivit la carrière ecclésiastique, préparé par « un père et une mère qui aimaient Dieu à peu près autant qu'on le peut aimer dans cette vie. » Après avoir été reçu maître ès-arts (1656) à Saumur, il passa en Angleterre, où il poursuivit ses études sous la direction de ses oncles maternels Rivet et Dumoulin. Rappelé par l'Eglise de Mer, Jurieu revint en France pour se mettre à son service pendant plusieurs années, refusant l'appel honorable que

lui adressait l'Eglise de Rotterdam (1666). Devenu pasteur de Vitry-le-Français, il ne quitta cette Eglise que pour occuper une chaire de professeur à l'académie de Sedan (1674). Lorsqu'un édit royal supprima l'académie (1681), Jurieu fut appelé par l'Eglise de Rouen, et il allait occuper ce poste, quand menacé de poursuites pour le fait de la religion, il partit pour Rotterdam. C'est dans cette ville qu'il acheva sa carrière, partageant ses travaux entre l'*Ecole illustre* et l'église wallonne, consacrant ses forces, son intelligence à la défense de la cause protestante, avec un dévouement sans réserve. — Le nom de Jurieu est inséparable de l'histoire du protestantisme français à la fin du dix-septième siècle, car on le trouve mêlé à toutes les luttes qui agitèrent l'Eglise réformée. Il faut voir en lui non seulement le défenseur ardent de la Réforme contre ses adversaires et ses persécuteurs, mais aussi le calviniste rigide luttant contre les novateurs. Au moment où il devint polémiste, l'Eglise réformée était attaquée avec la dernière violence par ses adversaires ; Jurieu ne se fit pas illusion sur l'issue de la lutte, car de l'édit de Nantes, il ne restait plus que quelques rares privilèges destinés à disparaître; partout les écoles comme les académies se fermaient, et les temples s'écroulaient déjà sous la pioche des démolisseurs. Il était nécessaire d'abandonner le terrain des anciennes controverses et de saisir l'opinion publique de ce grave débat où se trouvaient engagés non seulement la foi d'une Eglise, mais le principe même de la liberté de conscience. C'est ce que fit Jurieu en publiant *La politique du clergé de France* (1680). Ecrit sans aigreur, marqué au coin d'un esprit fin et délicat, riche en preuves, ce petit livre se répandit partout ; et sans qu'on pût en nommer l'auteur, on s'accorda à le reconnaître savant écrivain et redoutable polémiste. Dans ses malheurs, l'Eglise réformée venait de trouver son défenseur à la fois le plus habile et le plus dévoué, celui que Bossuet devait appeler « le tenant du parti et un infatigable écrivain. » Si l'évêque de Meaux trembla pour ceux qui écoutaient Claude, il ne trembla pas moins pour ceux qui lisaient Jurieu. L'exilé, en effet, dans son *Préservatif contre le changement de religion*, 1680, par son habile et puissante ironie, détruisit les sophismes de l'*Exposition des doctrines catholiques sur les matières de controverse.* Ainsi commença entre le ministre et l'évêque une lutte qui allait durer près de vingt années (1680-1699). Si Jurieu reconnaissait l'habileté rare, le tour d'esprit délicat de Bossuet, il savait que M. de Meaux était « le véritable ministre des fureurs qui s'exerçaient contre les protestants; » c'était assez pour qu'il le poursuivît de sa haine implacable. La discussion courtoise n'était pas possible « lorsque les cadavres des martyrs roulaient à la voirie et que les pasteurs mouraient sur la roue. » La polémique de Jurieu réflète toutes les passions de ce triste temps ; larmes brûlantes, indignations superbes, ironie amère, cris de rage et de haine se mêlent aux discussions les plus habiles, aux arguments les plus invincibles. — On lit encore aujourd'hui avec entraînement ces pages du grand controversiste, où sont débattues les questions les plus délicates de la théologie, tant la

clarté du raisonnement y éclate de toute part, appuyée par d'habiles démonstrations et soutenue par l'esprit le plus naturel du monde. De si rares qualités expliquent le succès des ouvrages de Jurieu, que les réformés appelaient déjà « l'illustre M. Jurieu, » et dont Basnage disait « qu'il suffisait à tout. » Entre tous ces écrits, aucun n'eut une influence plus grande que ses admirables *Lettres pastorales aux fidèles qui gémissent sous la captivité de Babylone* (3 vol., 1686-89). Paraissant tous les quinze jours, « elles étaient envoyées par milliers, » et, « volant par-dessus les remparts, » elles pénétraient aussi bien dans les foyers désolés du Poitou et des Cévennes, que sur les galères du roi. Si les dragons échouèrent dans leur œuvre satanique, si les Eglises de France sortirent de leur torpeur, la publication des Pastorales ne fut pas étrangère à ce grand résultat. — Bossuet le comprit si bien, que, malgré son apparent dédain pour le ministre, il sortit de son silence, pour se venger des coups terribles que Jurieu lui avait portés. Le prélat s'était senti atteint par l'amère ironie de son adversaire, qui, commentant sans pitié le principe aussi creux que superbe de Bossuet, « La vérité venue de Dieu a eu d'abord sa perfection, » avait montré, dépouillant la science de l'évêque de la pourpre qui en cachait la pauvreté, toutes les incertitudes, toutes les variations de la théologie des Pères. Autrement hardi, Jurieu déclarait que la théologie chrétienne s'était assurément perfectionnée avec le temps et l'étude, comme toutes les autres sciences. Bossuet répondit aux lettres pastorales par *Six avertissements aux Protestants sur les lettres du ministre Jurieu*. Le plus célèbre de ces avertissements est le cinquième, où l'évêque de Meaux « venge le droit des rois et montre l'absurdité de la politique de son adversaire. » Comme tant de réformés de son temps, Jurieu avait été un royaliste ardent, et malgré les odieuses persécutions du clergé, alors qu'il protestait avec énergie publiant « *Les derniers efforts de l'Innocence affligée* » (1682), il ne voulait pas se départir du respect qu'on doit « à un roy, à un grand roy, à son roy. » — La révocation de l'édit de Nantes détruisit, chez un grand nombre de réfugiés, ce sentiment de fidélité que les plus terribles persécutions n'avaient point atteint. Si on a montré les suites funestes de cet acte de despotisme, on n'a pas assez insisté sur le côté révolutionnaire de cette odieuse mesure. De tous les édits du royaume, aucun ne présentait un caractère plus solennel que l'édit de Nantes, juré par les rois et enregistré par les parlements. En le révoquant, Louis XIV porta à la monarchie légitime un coup dont elle ne devait pas se relever, car il viola la parole royale qui était la loi même du royaume. Jurieu fut un des premiers à le comprendre et à le proclamer, car l'année même de la révocation, quand un peuple de flatteurs jetait à pleines mains son encens aux pieds « d'un dieu de poudre et de terre » par une solennelle protestation, il dédiait ses *Réflexions sur la cruelle Persécution* (1685), « à Dieu, au Roi des rois. » Après la protestation devait venir l'attaque. Quelques années plus tard, Guillaume III montait sur le trône d'Angleterre. On sait avec quelle violence les écrivains de la cour de Louis XIV attaquèrent

la révolution de 1688 ; ce fut Jurieu qui justifia l'entreprise du prince d'Orange. Si les idées défendues par Jurieu sont issues de la réforme du seizième siècle, si le controversiste réfugié s'inspire de Buchanan, de Languet, de Hotman, il n'en est pas moins vrai qu'il a le mérite de proclamer, dans la grande langue du dix-septième siècle, les principes qui sont aujourd'hui la base des sociétés modernes. « Le peuple, dit-il, fait les souverains et donne la souveraineté, donc le peuple possède la souveraineté et la possède dans un degré éminent, car elle est en lui comme dans sa source et même dans son premier sujet. » Il semble avoir pressenti toutes les conséquences des principes qu'il proclame, car, dit-il encore, « il faut qu'il y ait dans les sociétés une certaine autorité qui ne soit pas obligée d'avoir raison pour valider ses actes. Or, cette autorité n'est que dans les peuples » (16e et 17e pastorales, 3e année). Une étude attentive de l'œuvre de Jurieu prouverait que la Révolution de 89 n'a pas eu de précurseur plus clairvoyant que le ministre réfugié. On ne saurait en donner de plus forte preuve que ce beau livre qui succéda aux Pastorales et qu'il fit publier sous le titre *Les Soupirs de la France esclave* (1689). Cet ouvrage qui précède *La dîme royale de Vauban*, prouva une fois de plus qu'en France, c'est la liberté qui est ancienne, et le despotisme qui est nouveau, et que pour recouvrer cette liberté, il fallait convoquer l'Assemblée des Etats. Il y avait là une vue si distincte de l'avenir, que cent ans plus tard, on pouvait réimprimer ce livre sous le titre *les Vœux d'un patriote* (1788). — Lorsque Louis XIV vaincu dut signer le traité de Ryswick (1697), Jurieu, qui depuis de longues années travaillait à obtenir le rétablissement de l'édit de Nantes, tenta de faire insérer cette clause dans les actes diplomatiques, mais en demandant que « ce ne fût pas la parole d'un roi qui change, mais la parole d'un peuple qui demeure, qui en assurât l'exécution. » Il était fidèle à ses principes, mais Louis XIV se refusa à toute mesure favorable aux réformés. Une dernière fois Jurieu prit sa plume contre Bossuet, en publiant le *Traité historique sur le quiétisme* (1699), et montrant dans l'évêque de Meaux non seulement le persécuteur des réformés, mais aussi le persécuteur de Fénelon. — Nombreux furent les adversaires de Jurieu; s'il dédaigna les uns, il sut atteindre les autres par des réponses où éclataient son génie et son indignation. Maimbourg venait de publier son *Histoire du Calvinisme*, pamphlet de courtisan avili, où il osait louer Louis XIV de se servir de « la voye douce de la charité pour ramener la grande multitude de brebis égarées dans la bergerie du bon Pasteur. » Jurieu y répondit par sa belle *Histoire du calvinisme et du papisme mises en parallèle*, 1683, 2 vol. in-4°. « Je ne l'ay pas lu, mais je l'ay dévoré et n'ay pu en être distrait », lui écrivit Claude, et si le sceptique Ménage disait, comparant l'*Histoire du calvinisme et du pupisme* avec la critique de Maimbourg faite par Bayle « c'est l'ouvrage d'une vieille de prêche » ; les catholiques en voulurent plus au livre de Jurieu qu'à celui de Bayle, car ils virent bien que si le second se riait de l'ex-jésuite, le premier vengeait victorieusement le calvinisme. Nature ardente, Jurieu ne

pouvait goûter la morale de ceux qui traitaient mollement des sujets où Dieu et la vérité étaient souverainement intéressés. Les écrivains catholiques furent cruellement atteints par l'ironie amère de Jurieu; ils avaient cru pouvoir lutter victorieusement contre des ennemis que d'autres avaient vaincus, et il se trouva que la lâcheté de leur conduite fut dénoncée à l'indignation de tous les gens de bien. Aucun d'entre eux ne fut frappé d'une manière plus terrible que le grand Arnaud, dont Jurieu dévoila sans pitié les tristes et honteuses palinodies. On sait quelles injures et quelles calomnies le janséniste déversa sur les réformés, alors qu'exilé, il sollicitait, par cette lâche complaisance pour le pouvoir persécuteur, d'être autorisé à revenir en France. Jurieu avait déjà combattu Arnaud, et c'était même contre lui que fut dirigé son premier livre de controverse, *Apologie pour la morale des Réformés* (1675), « un des plus beaux livres qui eussent paru depuis la Réformation, » disait Claude; mais après, lorsqu'il voulut faire connaître au monde « Le Tartufe qui imposait au genre humain depuis tant d'années, » il publia successivement, *Le Janséniste convaincu de vaine sophistiquerie* (1683), et *l'Esprit de M. Arnaud* (2 vol., 1684), terribles pamphlets qui forcèrent son adversaire à garder le silence. Si Jurieu pouvait tenir tête à tant d'adversaires, si les livres qu'il publiait étaient si nombreux, il est juste de dire que des amis dévoués lui venaient en aide. « Nous vous enverrons autant de mémoires que nous pourrons, » lui écrivait Claude. Les nouveaux convertis lui adressaient des documents précieux qu'ils savaient mettre en lumière en insistant sur des révélations qui couvraient de honte les persécuteurs. Si passionné qu'il parût, Jurieu savait rendre justice à ses adversaires, et il mettait une grande différence entre les attaques odieuses d'Arnaud et les discussions du sage Nicole. Au livre que ce dernier avait publié, *Préjugés contre les calvinistes*, Jurieu opposa *Les Préjugés légitimes contre le papisme* (1685), 2 vol.; mais au lieu de se défendre, comme l'avaient fait Claude et Pajon, il attaqua avec une extrême vigueur le catholicisme, et se livra à l'examen de dix-neuf préjugés suffisant à eux seuls pour faire condamner l'Eglise romaine. La lutte s'engagea entre les deux écrivains et amena la discussion sur les sujets les plus importants, et c'est ainsi que Jurieu fut amené à donner au public ses deux grands traités, *Sur le vray systeme de l'Eglise*, (1686) et sur *l'Unité de l'Eglise et les points fondamentaux*, (1688). Dans le premier de ces ouvrages il prouva que l'Eglise n'est pas renfermée dans une seule communion, et que la doctrine de l'infaillibilité romaine n'est pas soutenable; dans le second, il condamna les prétentions de l'Eglise de Rome à rendre fondamentales et nécessaires des vérités qui ne l'étaient pas autrefois. Jurieu devait avoir d'autres adversaires, et si nous ne parlons pas de « la meute de moines découplée contre lui, » il faut pourtant rappeler les noms de Basnage, Bayle, E. Saurin, D'huisseau, Pajon qui eurent à lutter contre le terrible polémiste dont la vie ne fut qu'une longue bataille. Quand Jurieu commença à se trouver mêlé aux affaires religieuses de son temps, le protestantisme français passait par une crise

qui faillit amener sa ruine. Jamais, en effet, circonstances plus tragiques ne se présentèrent dans l'histoire d'une Eglise; aux persécutions multipliées qu'inventait le génie cruel du clergé, venaient se joindre les divisions intérieures, fomentées par un parti remuant jaloux de se concilier les faveurs de la cour, et pour combler la mesure, les dissentiments théologiques éclataient entre ceux que menaçait déjà la mission dragonne. Fermement attaché à l'Eglise, il dénonça D'huisseau qui poursuivait la réunion des deux religions en obéissant aux inspirations ambitieuses de Turenne, et en publiant son *Examen de la réunion du christianisme* (1671). Ce fut, dit Benoît, « le premier essai par lequel il prépara le public aux belles choses qu'il a écrites depuis». Quelques années plus tard, Pajon, ministre d'Orléans, qui avait « l'esprit beau, le jugement net et beaucoup de pénétration, » provoqua des troubles dans l'Eglise, en enseignant des doctrines contraires à celles de la Confession de foi, sur la nature et sur la grâce. Le consistoire de Paris dut lutter avec la dernière énergie pour maintenir l'orthodoxie des doctrines attaquées par Pajon que soutenaient de nombreux partisans. Ce fut à la suite d'une importante conférence tenue à Paris (1677) et où Jurieu joua un grand rôle, que furent prises les premières mesures pour obtenir la condamnation de Pajon et de ses adhérents. Condamnés par différents synodes provinciaux, ils refusèrent de se soumettre et en appelèrent à un synode général; la révocation de l'édit de Nantes surprit au milieu de leurs divisions partisans et adversaires du pasteur d'Orléans et les força à s'enfuir. Un moment dispersés ils se retrouvèrent en Hollande et la lutte recommença entre les exilés. Plusieurs d'entre eux, Papin, Lecesne avaient dépassé leur maître et tombaient, au dire de Jurieu, « dans la pélagianisme le plus honteux et le plus outré, purs sociniens sur le péché originel et sur la grâce et rejetant toute élection et prédestination éternelle. » Il publia dans le but de garder « la pure doctrine de saint Paul entre les débris des réformés » son *Traité de la nature et de la grâce*, 1688, où il se montra défenseur convaincu du calvinisme strict. Du reste, pour mieux conserver l'orthodoxie, à l'instigation de Jurieu, au synode de Rotterdam (1686) les pasteurs réfugiés durent signer un acte d'union et d'uniformité, qui excluait nettement les pajonistes. Malgré les signatures données, les discussions les plus vives éclatèrent de nouveau entre les réfugiés. Bayle venait de publier son célèbre *Commentaire philosophique sur ces paroles de J. C. « contrains-les d'entrer*, » 1686, apologie audacieuse d'une tolérance qui allait jusqu'à l'indifférence des religions. Conserver l'unité de doctrine était l'ambition de Jurieu, et par la plus étrange des contradictions, au moment même où il flétrissait le papisme et son odieuse intolérance, il demandait, répondant à Bayle dans son *Traité des Droits des deux souverains en matière de religion* (1687), au pouvoir séculier, de défendre la vérité religieuse contre les attaques du scepticisme. C'est ainsi que commencèrent au dix-septième siècle ces grands débats qui aujourd'hui encore n'ont pas pris fin. L'âpreté de son caractère, la violence de

ses attaques, créèrent à Jurieu de nombreux ennemis qui exploitèrent contre lui son ardeur à prophétiser qui fut la grande erreur de cet homme célèbre. Ce fut le désespoir causé par la vue de tant de souffrances, de tant d'injustices qui l'entraîna à l'étude des prophéties, « par une espèce de violence à laquelle il ne put résister. » Tout espoir était perdu du côté des hommes, il fallait tout attendre de Dieu, et en appeler à sa justice dont les arrêts ne peuvent être méconnus. La publication de *L'accomplissement des prophéties ou la délivrance prochaine de l'Eglise*, 1686, eut un succès immense ; l'ouvrage se répandit par milliers d'exemplaires et fut traduit en plusieurs langues. C'était par trop favoriser ses adversaires, qui catholiques ou protestants l'attaquèrent sans pitié, et allèrent comme l'apostat Brueys jusqu'à l'accuser d'avoir fomenté le fanatisme des Cévennes. Aussi cruels étaient ses adversaires, autant dévoués lui étaient ses amis, car sa charité envers les réfugiés, l'asile qu'il offrait à tous les proscrits, les soins infatigables qu'il prenait pour la défense de la religion le rendaient digne, disait Dumont de Bostâquet, « digne d'une louange immortelle. » Jurieu personnifiait le parti de la résistance à outrance contre Louis XIV, tandis que Bayle et ses amis penchaient à des concessions qui laissaient le sort des réfugiés dépendre de la volonté du roi. On acquit la preuve des divisions qui agitaient le refuge, lorsque Bayle publia le triste livre de l'*Avis aux Réfugiés* qui condamnait avec autant de hauteur que d'ironie, les adversaires de Louis XIV. Jurieu, au moment où le livre parut, venait d'être atteint par une cruelle maladie occasionnée par l'excès de fatigues et qui fut pour lui « un temps d'éclipse et d'une éclipse triste et funeste. » Revenu à la santé, ayant les preuves certaines que Bayle était l'auteur de l'*Avis*, il le poursuivit comme un ennemi de l'Etat et un complice de la politique persécutrice de la France. C'est ainsi que se brisa une ancienne affection, et que commença une lutte terrible qui se poursuivit pendant de longues années devant les synodes des Eglises wallonnes. Jurieu haïssait Louis XIV d'une haine si forte, qu'il avait juré sa ruine et que, tout dévoué à Guillaume III, il avait, à la demande de celui-ci, organisé un service de renseignements qu'il obtenait par de nombreux agents habitant les grandes villes de France; triste exemple de vengeance, mais que n'expliquent que trop les cruautés sans nom du persécuteur des protestants. Jurieu du reste ne se releva jamais complètement de la maladie qui l'avait plongé pendant longtemps dans une noire mélancolie. Les années qui suivirent 1691 jetèrent en effet une ombre sur un passé si glorieux, et parurent toutes remplies de luttes, de compétitions, de querelles, de dénonciations dont nous ne pouvons entreprendre l'histoire. Jurieu, tout-puissant dans les synodes wallons, attaquait et se voyait à son tour attaqué, et cette triste lutte donnait naissance à une foule de pamphlets aujourd'hui oubliés mais qu'écrivaient des hommes comme H. Basnage, Basnage de Beauval, Philippot, Leclerc, Benoit, Bayle, etc. Cette guerre, née des divisions ecclésiastiques et doctrinaires, fut un vrai scandale, et ne contribua pas peu à avancer le règne de cette

indifférence religieuse que Jurieu du reste avait pressentie et qui marqua d'une manière si profonde le dix-huitième siècle. Avant sa mort, Jurieu se réconcilia avec les Basnage et consacra les dernières années de son existence aux victimes de la persécution. — Telle fut la vie de cet homme célèbre; elle se dépensa au service d'une grande cause, et si le protestantisme français survécut à la persécution, il faut savoir reconnaître dans cette victoire, la part importante qui revient à Jurieu. Chose étrange, Jurieu, qui se trouva engagé dans toutes les luttes du dix-septième siècle, était devenu polémiste, moins par goût que par nécessité. Ce fut en effet un livre de piété, *Le traité de la dévotion* (1674) dont les éditions furent si nombreuses, qui tout d'abord rendit son nom célèbre. Quand il eut brisé sa dernière lance contre Bossuet, il revint « à ses douces et paisibles occupations » et donna pour les confesseurs des Eglises de France *La pratique de la dévotion*, 2 vol. (1700). Comme il le disait lui-même, c'était la cruauté de ses ennemis qui l'avait détourné d'une route qu'il eût préféré suivre « pour l'employer à une juste guerre. » Jurieu était trop l'homme de son temps pour rester indifférent au mouvement scientifique dont Basnage, R. Simon, Leclerc furent les initiateurs. Pendant les longues années d'exil, sans cesse sur la brèche il n'avait pu poursuivre des études qu'il aimait, mais lorsque le silence se fit autour de lui, malgré les infirmités d'une vieillesse prématurée, presque aveugle, condensant et renouvelant d'immenses travaux, il fit paraître le livre qui reste son meilleur titre scientifique : *Histoire critique des dogmes et des cultes bons et mauvais* (1704). On peut dire de Jurieu, que rarement dons plus divers et qualités plus éminentes se trouvèrent réunis chez un seul homme. L'injure qui déborde, la haine qui éclate, voici le tort du pamphlétaire ; un amour passionné de la liberté, un zèle incomparable à la défendre, voilà la gloire de l'écrivain. Il n'est que trop facile de relever dans ses ouvrages des erreurs et des fautes, de condamner la haine qu'il avait contre Louis XIV, mais il faudra toujours se souvenir que les réfugiés avaient à lutter contre des adversaires qui ne répondaient à leurs plaintes que par le fer, les cachots, l'exil et la mort. Que si on parle de ceux qui lui prodiguèrent le mépris et l'insulte, qui condamnèrent ses emportements et ses vues étroites, il sera juste de ne pas oublier que sa vie toute entière se dépensait pour les victimes de la persécution, et que les confesseurs des galères et les martyrisés de Baville et de Broglie multiplaient les prières pour l'illustre M. Jurieu. Et à tant de titres de reconnaissance, comment ne pas ajouter le plus glorieux de ceux qu'il peut réclamer? C'est Jurieu en effet, qui le premier, devant le peuple et dans la langue du peuple, a proclamé le principe de la souveraineté populaire, au moment même où la royauté de droit divin était à l'apogée de sa puissance. — Sources : Il n'existe pas de vie de Jurieu ; on peut consulter une *Vie manuscrite de Jurieu* (non terminée) par Chauffepié (Bibl. wallonne de Leyde); les articles *Jurieu*, dans Chauffepié, Haag, *Biogr. univers.* On peut consulter encore les *Recueils des Synodes wallons;* articles divers de Bayle,

Leclerc, Basnage, etc. *Collection Court. Archives de la Bastille par Ravaisson*, t. X; *Pierre Jurieu, historien apologiste de la Réformation* par C. Van Oordt, Genève, 1879. FRANK PUAUX.

JUSTE (Livre du) ou de Yâchâr, dont ce mot semble la traduction la plus exacte. Ce livre se trouve mentionné en deux passages des livres historiques de l'Ancien Testament : 1° Juges X, 13, après le récit du miracle de Josué arrêtant le soleil et la lune ; 2° Samuel I, 17, à propos de la complainte de David sur Saül et Jonathan. On a conjecturé par la nature des morceaux auxquels il est fait allusion à ces deux endroits, que le *Livre du juste* doit avoir été un recueil de poésies, de chants guerriers ou autres, existant encore au temps des rédacteurs qui ne lui avaient fait d'ailleurs que de rares emprunts. Toutefois la signification de ce mot est douteuse. On peut supposer que le recueil en question était dénommé, selon un usage assez habituel, d'après son premier mot. On a proposé aussi d'y voir la troisième personne du prétérit du verbe chanter : (Un tel) *chanta*. — Voyez Reuss, *Histoire des Israélites*, p. 330, note 5.

JUSTICE (chez les Hébreux) [Michppâth]. D'après l'ancienne manière de voir des Hébreux, le droit de rendre justice faisait partie des prérogatives du gouvernement. Celui qui détient le pouvoir a le droit et le devoir d'exercer la justice. Dieu, le maître du monde, est donc, d'après l'idée théocratique, le souverain qui maintient le droit dans son royaume ; aussi est-ce en son nom que la justice est rendue. Demander justice, « c'est consulter Dieu » (Exode XVIII, 15); ester en justice, « c'est se présenter devant Dieu » (Exode XXI, 6; XXII, 8; Deut. XIX, 17), parce que la justice appartient à Dieu. Jusqu'à l'époque de Moïse, la justice était exercée par les chefs des tribus et des familles; pendant le séjour du peuple en Egypte, cet organisme patriarcal se perdit et Moïse, en tant que chef appelé par Dieu et reconnu comme tel par le peuple, finit par être seul chargé de l'exercice de la justice en Israël. Ne pouvant suffire à ses obligations, il s'en déchargea bientôt en nommant des juges préposés à mille, à cent, à cinquante et à dix Israélites, et leur confia la juridiction pour les cas ordinaires, en ne se réservant que les causes plus importantes. Les juges étaient choisis parmi les anciens et surtout parmi ceux que leur valeur guerrière ou morale rendait plus aptes à ces fonctions. La tradition postérieure du Deutéronome admettait cependant que les anciens fussent choisis parmi les chefs de famille et proposés à Moïse par le vœu populaire. Il s'agissait ici tout d'abord d'une organisation militaire; ces anciens étaient, en effet, des capitaines de l'armée, destinés à être en même temps les juges du peuple. Le droit d'appel était inconnu à la jurisprudence hébraïque de cette époque ; les juges seuls en référaient à Moïse pour les cas douteux ou quand le litige en question intéressait à la fois plusieurs familles, voire même plusieurs tribus. Pour les cas graves (meurtre, assassinat), la commune entière, représentée par ses anciens, jugeait seule (Nombres XXXV, 24 ; Jos. XX, 6). Après l'établissement fixe dans le pays de Chanaan, l'exercice de la justice fut attribué aux anciens des villes (petits san-

hédrins) et aux chefs des tribus; mais on appelait au conseil des prêtres et des lévites à cause de leurs connaissances juridiques spéciales (Juges III, 10, IV, 5). Après le dernier des juges, la direction du peuple et l'exercice de la justice échut à Samuël qui ne l'exerça pas seulement à Rama où il résidait ordinairement, mais à Béthel, Guilgal, Mizpah, dans des assemblées solennelles (1 Sam. VII, 15; XII, 3 ss.). Du temps des rois, l'exercice de la justice est regardé comme une des prérogatives royales; le roi est appelé tout simplement juge (2 Sam. XIV, 4; 1 Rois III, 9). Néanmoins, et pour se décharger du poids des affaires. nous voyons déjà David nommer six mille lévites, chargés des fonctions de Choterîm. L'organisation définitive de la justice en Israël remonte au roi Josaphat. D'après 2 Chroniq. XIX, 5, il institua dans toutes les villes fortifiées de Juda des collèges spéciaux de justice, composés de juges proprement dits, auxquels il adjoignit des laïques choisis parmi les anciens et des prêtres (Deutér. XXI, 5 ; Es. XXVIII, 7). A Jérusalem même il établit un tribunal supérieur, présidé, pour les affaires ecclésiastiques, par le grand prêtre, et pour les affaires civiles, par le chef de la tribu de Juda ; les lévites étaient les greffiers et les huissiers de ce tribunal, dans lequel siégaient des prêtres et des juges. Mais ce tribunal n'était pas une cour de cassation. Les tribunaux locaux lui soumettaient les cas difficiles, comme par exemple la condamnation d'un faux témoin (Deut. XVII, 2). Le jugement était prononcé par le juge suprême (chef de tribu) et toute résistance à l'exécution du jugement punie, en principe du moins, de la peine de mort. A côté des tribunaux des différentes villes, les anciens exerçaient la justice criminelle (Deut. XIX, 12) et tous les débats qui intéressaient l'autorité des parents, le droit du lévirat, etc., en relevaient; organisation singulière peut-être, mais qui trouve son explication dans l'origine de leur autorité parmi le peuple. Ce dernier participait, dans une certaine mesure, à l'exercice du droit criminel (1 Rois XXI, 11 ; Jérém. XXVI, 11) et enfin le roi pouvait intervenir dans certains cas ; mais ce droit disparaît de plus en plus dans la suite. Cet exercice s'appuie, dans tous les cas où la loi écrite ne suffit pas, sur le droit coutumier et, à son défaut, sur le jugement impartial dû au bon sens du juge lui-même. — A cette occasion, la loi défend les faux témoignages, interdit la partialité et surtout la concussion (Exode XXIII, 1 ; Lévit. XIX, 15). Pour donner plus de garanties aux accusés, la loi exigeait le témoignage d'au moins deux témoins ; en cas de faux témoignage, la cause était déférée au tribunal suprême. Quant aux pratiques usitées en justice, les voici : les débats étaient publics et avaient lieu sur les places publiques près des portes des villes et, à Jérusalem, près des portes du temple (Deut. XXI, 19 ; XXII, 15 ; Ps. CXXVII, 5). Les deux parties exposaient leur cause à tour de rôle (Deut. I, 16 ; XXI, 20; XXV, 1); les accusés criminels étaient amenés de gré ou de force devant le tribunal. Il n'y avait ni accusateur, ni avocat payés par l'Etat, mais il était du devoir de tout Israélite de témoigner en faveur des opprimés, des veuves et des orphelins (Es. I, 17; XXIX, 21;

Amos V, 10). D'après le Talmud, les femmes ne pouvaient témoigner en justice, les autres témoins prêtaient serment (voyez article *Serment*); le serment de purification, par lequel on se dégageait d'une accusation, était admis (Exod. XXII, 8; Lévit. VI, 2). Dans les anciens temps, et pour les cas douteux, on invoquait le jugement de Dieu au moyen du sort (Jos. VII, 14 ; 1 Sam. XIV, 40), mais en général ce jugement n'est admis que pour les cas d'adultère. Le jugement était prononcé oralement; ce n'est que plus tard (Job XIII, 26) qu'il fut lu; conformément à la tradition de l'Orient, il était immédiatement exécuté. Les causes civiles (achats et ventes, cession de droits, etc.) se concluaient devant témoins et particulièrement devant les anciens des villes. Ce système n'eût pas laissé de produire d'excellents résultats, si la partialité des juges et leur manque d'honnêteté ne les avait singulièrement compromis. Aussi voyons-nous les prophètes s'élever avec indignation contre cet état de choses (Es. I, 23; V, 13; Amos V, 12; Michée III, 11; Malach. V, 5). Nous ne savons si, pendant l'exil, les Juifs conservèrent leur juridiction particulière; il est certain seulement que, depuis Esdras, les rois de Perse leur accordèrent l'exercice de leurs anciens droits (Esdr. VII, 25). Ce droit leur fut concédé aussi plus tard par les souverains qui régnèrent sur la Palestine; les Romains mêmes ne leur retirèrent pas l'exercice de leur juridiction. D'après la Mischnah, les tribunaux des villes (petits sanhédrins) se composaient de vingt-deux membres et leurs séances avaient lieu deux fois par semaine. Au-dessus d'eux et comme suprême instance, se trouvait le grand sanhédrin de Jérusalem qui exerçait sa juridiction sur tous les Juifs de la Palestine et de la Diaspora, mais à l'époque romaine ses prérogatives furent singulièrement amoindries. — Sources : Michaëlis, *Mosaïsches Recht;* de Wette et Ewald, *Alterthümer*; Reland, *Antiquitates sacræ*, etc.

E. Scherdlin.

JUSTICE. La justice est ce qui doit être. La notion du juste est le pivot du monde moral; aussi Dieu a-t-il créé l'homme de telle sorte que le besoin de justice fut inné en lui. Ce besoin est absolu; il s'impose indépendamment des conséquences et des circonstances; la justice veut être pratiquée pour elle-même, comme la vérité veut être aimée et respectée pour elle-même. Le droit, cette sauvegarde des nations civilisées, est fondé sur la notion du juste; la science du droit que toutes cultivent avec un si grand soin, consiste à suivre les applications de cette notion universelle et éternelle dans les divers domaines de la vie. La justice est l'explication finale des choses, la consolation suprême de l'âme humaine, désorientée au milieu des innombrables conflits de l'existence. La justice peut être envisagée tour à tour en Dieu et en l'homme. — I. La justice de Dieu est cette perfection en vertu de laquelle il veut d'une manière absolue et immuable tout ce qui est conforme au bien, c'est-à-dire à la loi souveraine de son être. Elle n'est point en Dieu une perfection isolée; elle est, comme ses autres attributs, un aspect particulier de son essence; non seulement elle ne peut être en désaccord avec ses autres perfec-

tions, mais elle en est inséparable, observation préliminaire qu'il ne faut point perdre de vue dans l'étude de ce sujet. La justice de Dieu est proprement l'activité de sa sainteté, dans ses rapports avec la création morale. En lui-même Dieu est saint : la sainteté est le fond de son être; dès qu'il sort de lui-même pour agir, son action se manifeste comme justice (...afin que ta « pureté » éclate « quand tu juges. » Ps. LI, 6). Celle-ci est la base de son trône (Ps. LXXXIX, 15), Il aime la justice d'un amour absolu (Ps. XI, 7); aussi tous les hommes sont-il forcés de la reconnaître, non seulement les membres de la théocratie qui proclament solennellement la justice de Dieu, toutes les fois qu'ils s'approchent de lui, en se mettant à couvert derrière les victimes expiatoires des sacrifices, mais encore un Pharaon qui s'écrie : « L'Eternel est le juste; moi et mon peuple les coupables » (Ex. IX, 27). Loin d'être absente du Nouveau Testament, la justice de Dieu est la perfection même qui sert à Jésus, dans sa prière sacerdotale, à désigner son Père : « Père juste ! » (Jean XVII, 25). La justice et l'amour ne sont donc pas pour lui deux termes contradictoires, non plus que pour Esaïe qui fait ainsi parler l'Eternel : « De Dieu juste et sauveur, il n'en est point d'autre que moi (Es. XLV, 21). Cependant la justice n'est pas l'amour, ainsi qu'on l'a quelquefois prétendu ; ce sont, en Dieu, des perfections différentes qui ne peuvent être bien comprises l'une sans l'autre; l'une, la justice, qui est le point de départ de toute éducation divine, nous met en présence de l'autorité sainte de Dieu, nous place sous la sanction qu'il a donnée lui-même à sa volonté ; l'autre, l'amour, supérieure à la première, accorde plus que l'homme ne mérite, lui ouvre la voie du pardon, du salut, et demeure son seul refuge, lorsqu'il a senti que la justice de Dieu le condamne. C'est ainsi que, d'après saint Paul, le pécheur est conduit de la loi à l'Evangile (Rom. X, 4; Gal. III, 24). — La justice de Dieu a pour caractères distinctifs 1° d'être permanente (Ps. CXIX, 142); elle est toujours à l'œuvre et toujours semblable à elle-même : en Eden (Gen. II, 17; III, 3. 14. 19), dans l'histoire du peuple d'Israël (Deut. XI, 26-28), dans la rédemption (Rom. III, 25), au jugement dernier (Actes XVII, 31); 2° d'offrir aux enfants de Dieu la plus solide garantie contre les terreurs du jugement, car, une fois la rédemption accomplie par le second Adam, représentant de l'humanité, pardonner les péchés de ceux qui font partie de cette humanité rachetée est, de la part de Dieu, un acte de fidélité et de justice (1 Jean I, 9) envers lui-même (Nombres XXIII, 19) et envers son peuple. Celui-ci, sous la nouvelle alliance, comme sous l'ancienne, peut absolument compter sur son Dieu (Es. XLIII, 1; Jean X, 29); 3° de s'exercer, non suivant les apparences, mais suivant la vérité : « L'Eternel sonde les cœurs et les reins » (Ps. VII, 10; Jér. XVII, 10; Apoc. II, 23; 1 Sam. XVI, 7); « tout est sans voiles devant Lui » (Hébr. IV, 13); il dit à un roi, tout roi qu'il est : « Méchant ! » et à des princes : « Impies ! » (Job. XXXIV, 17-19). —Dieu révèle sa justice à la fois comme législateur et comme rémunérateur. La loi qu'il promulgue est l'expression de sa volonté ; comme telle, elle est absolue, immuable; c'est le type même de la justice. La

possession de cette loi pure et sainte dont le décalogue offre un résumé religieux et pratique, fut le grand privilège du peuple d'Israël (Rom. III, 1. 2). Les commandements multipliés de la loi, nécessaires à un peuple enfant auquel ils rappelaient, jusque dans les détails les plus minutieux, l'autorité du divin législateur, n'étaient que l'application successive aux divers actes comme aux différents domaines de la vie du précepte suprême : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu » (Deut. VI, 5; X, 12; XXX, 6. 16). C'était là l'idée fondamentale, le centre et la base de l'ancienne alliance. La justice de Dieu se montre en ce qu'il réclame impérieusement l'amour de l'homme (Rom. XIII, 10). Ce sentiment est d'abord comme renfermé dans un système de prescriptions légales, mais les cérémonies et les ordonnances que la loi imposait n'avaient de valeur que si elles étaient accompagnées de l'obéissance du cœur (Es. I, 13-17); il faut même que le cœur soit changé, avant qu'on puisse observer la loi (Ezéch. XI, 19. 20; XXXVI, 26. 27). On sait, en particulier, avec quelle force Jésus s'éleva contre le formalisme des pharisiens (Matth. XXIII, 23). Le Dieu juste veut régner sur un peuple juste d'une justice intérieure, ou qui se repent de ne la pas posséder et cherche à l'acquérir (Ps. LI, 19), résultat qui n'est réellement obtenu que sous l'économie évangélique, parce que la foi seule produit dans l'âme cette vraie justice qui n'est autre que la sanctification (Rom. VI, 18 ; Hébr. XII, 14). — Le législateur suprême est aussi le souverain rémunérateur (Jacques IV, 12 : « législateur et juge, » d'après les meilleurs manuscrits; Es. XL, 10 ; Matth. XVI, 27 ; Actes XVII, 31) ; il a la puissance de sauver et de perdre (Jacques IV, 12) et rend à chacun selon ses œuvres (Rom. II, 6). La loi qu'il a établie comme législateur, il en exige le strict accomplissement et punit toute transgression (Rom. I, 32; Hébr. X, 30. 31; XII, 29). Cette justice rétributive ne peut pas ne pas avoir son libre cours; elle réagit nécessairement contre le mal comme haine absolue et indignation toute-puissante; c'est la colère de Dieu (Rom. II, 5. 8); le mal a pour contre-coup le malheur (Rom. II, 9); la mort est le salaire du péché (Rom. VI, 23). Il ne peut en être autrement; Dieu doit avoir le dernier mot (Es. II, 12); sa sainteté, c'est-à-dire son essence même, serait altérée dans la mesure de sa complaisance pour le mal. Le jugement de Dieu s'exerce soit sur l'humanité assemblée devant lui, au grand jour des rétributions finales (Matth. XXV, 32), soit sur les individus (Ezéch. XVIII, 19. 20; Rom. XIV, 12), soit sur des générations à venir (Ex. XX, 5, 6), soit sur certaines nations païennes chez lesquelles s'est comme concentré l'esprit de révolte contre Dieu, l'Egypte, Edom, Moab, etc. (Jér. IX, 24. 25, etc.), soit sur le peuple de Dieu lui-même, s'il est infidèle à sa mission (Ezéch. XVI, 1. 43). Personne n'ignore la place considérable que l'annonce des jugements de Dieu occupe chez les prophètes. Ceux qui seront le plus sévèrement traités sont ceux qui ont reçu la lumière d'en haut et qui l'ont repoussée (Matth. XI, 22. 23 ; Luc XII, 47 ; Hébr. VI, 4-6).— D'un autre côté, en vertu de sa justice, Dieu fait des promesses magnifiques à la portion pieuse du peuple d'Israël (Deut. VII, 12-14), celle qui concentre en

elle le véritable Israël (Rom. II, 29 ; IX, 6; Jean VIII, 39), et il est aussi fidèle dans ses promesses que dans ses menaces (Zach. XIII, 8. 9; 1 Tim. IV, 8). Dans cette rémunération divine, rien d'arbitraire : la peine ou la récompense est le produit naturel de nos actes; elle n'est pas d'un autre ordre ou d'une autre nature que les dispositions morales de la créature qui a choisi la voie du bien ou celle du mal ; ce que l'homme sème, Dieu a déclaré qu'il le moissonnera, la moisson étant contenue en germe dans la semence (Gal. VI, 7) ; l'injuste s'enfonce dans son injustice; le juste devient toujours plus juste (Apoc. XXII, 11); celui qui aime le sang boira du sang (Apoc. XVI, 5. 6). Telle est la loi constante que la justice de Dieu maintient avec une inflexible rigueur. On ne pourrait, en effet, imaginer une récompense de la sainteté supérieure à la sainteté elle-même qui est le souverain bien, ni un pire châtiment du péché que la servitude même du péché pour celui qui s'en est rendu l'esclave (Jean VIII, 34) S'éloigner volontairement de Dieu, voilà le péché ; demeurer éloigné de Dieu, voilà le châtiment. Si la cause se perpétue, l'effet ne peut manquer de se perpétuer aussi, et les peines subies par le pécheur peuvent ainsi être des peines éternelles. Le jugement, quel qu'il soit, a été remis au Fils par le Père (Jean V, 22); aussi est-ce devant le tribunal du Christ que nous devons tous comparaître (Rom. XIV, 10 ; 2 Cor. V, 10). — II. La justice de l'homme consiste pour lui à être ce qu'il doit être, comme créature morale, faite à l'image de Dieu. Le juste est donc celui qui fait le bien ; l'expression « celui qui fait le bien » (Ps. XIV, 1. 3; LIII, 2. 4). Paul la rend par « le juste » (Rom. III, 10). Le psaume XV trace le portrait du juste de l'ancienne alliance. L'épître de Jacques roule toute entière sur la pratique de la justice pour les chrétiens. Les éléments de cette justice de l'homme sont : l'horreur du mal (Rom. XII, 9), l'humilité (Ps. XXXII, 1 ; Luc. XVIII, 9-14), la confiance en Dieu (Ps. XXXI, 15) accompagnée d'une assurance joyeuse (Ps. XIII, 6 ; Prov. X, 28), même dans la souffrance (Ps. XXXIV, 20), la crainte de Dieu (Ps. XXXIV, 10; Eccl. XII, 13), la charité (Prov. XXII, 9). Le but des révélations divines est de rendre l'homme juste, en lui faisant connaître la volonté de Dieu et lui enseignant à marcher dans ses voies (Lévit. XI, 45 ; XIX, 2; 1 Pierre I, 16) ; mais nul n'est entièrement juste, et, dans tous les cas, nul n'est juste que dans la mesure où il l'est intérieurement ; une justice extérieure est nulle aux yeux de Dieu. Si haut que nous remontions dans les annales de son peuple, nous apprenons que la vraie justice, la seule à laquelle Dieu prend plaisir, est une justice spirituelle : l'excellence du sacrifice d'Abel le juste (Matth. XXIII, 35) provenait de sa foi (Hébr. XI, 4) ; Noé était un homme juste parce qu'il marchait avec Dieu (Gen. VI, 9 ; Hébr. XI, 7); si Dieu conclut une alliance avec Abraham, c'est qu'il trouva son cœur fidèle devant lui (Néhém. IX, 8) ; Lot est appelé « juste » parce que, tous les jours, il s'affligeait en son âme juste des péchés de ses compatriotes (2 Pierre II, 8) ; lorsque David constate, avec une sincérité pleine de candeur, sa justice, c'est qu'il entend par là son attachement

à la loi de Dieu (Ps. CXIX, 121. 56. 69. 97. 140, etc.). Seul, parmi les enfants d'Adam, Jésus fut absolument juste (Jean VIII, 46; IV, 34); « le juste, » tel est le nom que lui donnent tour à tour Pilate (Matth. XXVII, 24), la femme de Pilate (Matth. XXVII, 19), le centurion, au pied de la croix (Luc XXIII, 47), Pierre (Actes III, 14; 1 Pierre III, 18), Etienne (Actes VII, 52), Jean (1 Jean II, 1). C'est le trait qui avait frappé la génération contemporaine de Jésus. La question capitale pour l'homme est de savoir comment, ayant perdu, par le péché, sa justice originelle (qui n'était point la perfection morale, mais l'innocence), il peut la recouvrer. C'est à cette question que répond l'Evangile. Il nous enseigne qu'en Jésus-Christ, mort et ressuscité pour les pécheurs, ceux-ci trouvent une justice nouvelle, fruit non des œuvres, mais de la grâce divine (Rom. VIII, 1. 4), Dieu justifiant celui qui a la foi (Rom. III, 26). Aussi la propre justice est-elle l'obstacle le plus invincible à l'action de cette grâce (Matth. IX, 13). L'homme est tellement dépourvu de mérites devant Dieu (Rom. XI, 35) qu'un prophète compare sa justice elle-même (justice prétendue) à un linge souillé (Es. LXIV, 5). En Christ, il devient une nouvelle créature (2 Cor. V, 17) dans laquelle le principe du péché a été surmonté et remplacé par un principe nouveau, le principe même de la justice, savoir la vie de Dieu (1 Jean V, 18, 19). Voyez l'article *Justification*. JEAN MONOD.

JUSTIFICATION. Le mot de justification, dans son acception la plus générale, signifie l'élévation d'un homme à la condition de juste, élévation qui n'est nécessaire que par suite d'une transgression de la loi divine. Tant que la créature conforme son activité à la norme que son créateur lui a tracée, elle vit dans un état permanent de justice. Mais si elle est en désaccord avec la pensée de Dieu, elle se trouve dans une condition anormale, dont il lui importe de sortir. Une première vérité, professée par toutes les Eglises chrétiennes, parce qu'elle est le témoignage fondamental de l'Evangile, c'est que ce changement de condition a son origine, son principe en Dieu; tandis que la religion naturelle invite purement et simplement l'homme à se justifier, à se constituer par ses efforts personnels dans les rapports légitimes avec la Divinité, l'Evangile proclame la grâce, sollicitude miséricordieuse et sainte, dont un des actes caractéristique est de nous justifier. La chrétienté est pareillement unanime à reconnaître deux conditions de cette justification : l'une objective, l'œuvre que Jésus-Christ a accomplie au milieu de nous; la seconde subjective; car tous les hommes ne furent pas justifiés en bloc, lorsque le Sauveur eut achevé son œuvre sur la terre, et la différence qui subsiste depuis lors entre ceux qui ont la paix et ceux qui ne l'ont pas, résulte de ce que chez les uns se trouve un élément subjectif qui fait défaut chez les autres. Mais si toutes les Eglises affirment que cet élément intérieur, c'est la foi, des diversités se produisent quand il s'agit de déterminer le sens précis de cette affirmation. Le catholicisme professe que le salut est accordé à la foi complétée par une autre disposition personnelle et que la justifica-

tion est le don, l'infusion d'une vie conforme à la pensée divine ; Dieu nous justifie en nous faisant vivre selon la justice. Le protestantisme affirme que le salut est tout d'abord accordé à la foi seule. Cependant, au sein du protestantisme, deux conceptions différentes de la foi ont surgi et ont donné naissance à deux notions différentes de la justification. Les uns, préoccupés de la gratuité du salut et de l'assurance du pardon, ont considéré la justification comme un acte par lequel Dieu nous reçoit en grâce, sans autre motif que la Rédemption du Christ, dont le pécheur, du fond de sa misère, réclame le bienfait, et c'est en vertu du pardon divin que nous devenons capables de nous appliquer avec succès à notre sanctification. Les autres, voulant marquer la différence qui sépare la foi de la croyance, ont professé que la foi est une vertu ou du moins un germe de vertu et qu'elle est par là qualifiée pour nous attirer la bienveillance de Dieu; Dieu nous tient dès maintenant pour justes à cause de notre foi, qui nous rendra de jour en jour plus capables de réaliser la justice. Entre ces trois enseignements, c'est évidemment à l'Evangile qu'il appartient de trancher le débat ; du moment où l'on admet que la justification procède de Dieu, c'est sa révélation qui nous dit dans quels termes il nous accorde ce bienfait. Cependant, pour mieux apprécier la portée du témoignage évangélique, il est utile d'étudier plus en détail les diverses théories qui se présentent chacune comme l'expression exacte de la vérité chrétienne. — La doctrine catholique commença de bonne heure. L'Eglise grecque, qui pendant les premiers siècles imprima la direction aux esprits, était disposée à considérer la foi comme une adhésion de la pensée, un assentiment au témoignage de l'Eglise ; dès lors un tel acte intellectuel, si indispensable qu'il fût pour le salut, ne constituait pas une réponse suffisante à la grâce divine, et l'on statuait qu'à la croyance devait s'ajouter un mouvement du cœur. Déjà Clément de Rome, après avoir dit (*Ep.* chap. XXXII) que « nous sommes justifiés non par notre piété et nos œuvres, mais par la foi, pour laquelle Dieu nous justifie », déclare (ch. L) que « nos péchés sont effacés par la charité. » On trouve bien chez quelques pères apostoliques et chez quelques apologistes des indices d'une notion plus riche de la foi : Ignace (*Ad Ephes.*, XIV, I) désigne la foi comme le principe de la vie, et la charité en est le couronnement; Polycarpe (*Ep.* I et III) appelle la foi la racine de notre vie, la mère qui nous a engendrés à Dieu ; l'*Epître à Diognet* (ch. IX) demande ce qui aurait pu couvrir nos péchés, sinon la justice de Christ. Mais en général la foi et les œuvres sont simplement juxtaposées, sans lien qui les unisse et les coordonne. L'exemple le plus frappant de cette absence d'une doctrine précise, c'est Origène, le seul qui ait conçu un exposé systématique de la vérité chrétienne. Tantôt il démontre, avec une grande abondance de preuves, *sufficere solius fidei justificationem, ita ut credens quis tantummodo justificetur, etiam si nihil ab eo operis fuerit expletum* (*Ad Rom.*, IV, ch. VIII); tantôt il dit : *alterum sine altero reprobatur, quia et fides sine operibus mortua dicitur, et ex operibus sine fide nemo apud Deum justificatur* (*Ad Rom.*

II, 13) ; bien plus : *dupliciter constat salus credentium, per cognitionem fidei et per operum perfectionem*, et il indique (*In Lev. hom.*, II, 4) sept moyens d'obtenir la rémission des péchés : le baptême, le martyre, l'aumône, la pénitence, etc. Justin Martyr et Irénée, pour marquer la solidarité de la première et de la seconde alliance, avaient appelé l'Evangile une nouvelle loi. Saint Augustin, dans ses premiers écrits, enseignait que la foi procède de l'initiative de l'homme (*Retract.*, I, 23) ; mais plus tard il se sépara de l'Eglise grecque et attribua à la grâce seule ce commencement d'une vie nouvelle, comme aussi c'est la toute-puissance divine qui « couronne ses premiers dons » (*De grat et lib. arb.*, ch. VI), en achevant notre transformation, en nous justifiant : *Justificat impium Deus non solum dimittendo quæ mala fecit, sed etiam donando caritatem, ut declinet a malo et faciat bonum per spiritum s.* (*Op. imp.*, II, 65); *gratia Dei justificamur, h. e. justi efficimur* (*De spirit. et lit.*, 26). Ce qui distinguait, aux yeux de saint Augustin, la foi des chrétiens et celle des démons, c'est que la seconde n'a pas la charité (*De grat. et lib. arb.*, ch. VII). Cette distinction fournissait aux docteurs scolastiques l'occasion de légitimer leur doctrine du mérite de l'homme dans l'œuvre de son salut. La justification par la foi et la nécessité de la grâce furent maintenues par eux ; mais la foi étant un acte intellectuel, elle avait besoin d'être vivifiée, déterminée, *formata*, par la charité, et elle devenait par là une vertu. *Quatuor enumerantur*, dit saint Thomas (II, 1, *quest.* 113, art. 6). *ad justificationem impii, scilicet infusio gratiæ* (art. 7 : *per eam enim liberum arbitrium movetur*), *motus liberi arbitrii in Deum per fidem* (c'est-à-dire la croyance que Dieu justifie l'homme par Christ), *motus liberi arbitrii in peccatum* (haine du péché) *et remissio culpæ.* En tant que Dieu récompense l'œuvre qu'il accomplit en l'homme, cette œuvre, qui est digne de Dieu, possède un *meritum de condigno;* et en tant que l'homme accueille docilement l'activité de la grâce, cette œuvre possède un *meritum de congruo*, puisque *congruum est* (il est convenable, équitable) *ut homini secundum suam virtutem operanti Deus secundum virtutis suæ excellentiam recompenset.* Mais la signification de ces deux mérites fut déjà modifiée du vivant du grand docteur (voyez saint Bonaventure, *Breviloq.*, V, 2) et l'on enseigna que l'homme, en acceptant l'action de la *gratia præveniens* ou *gratis data*, acquiert un *meritum de congruo*, en vertu duquel il obtient la *gratia inhabitans* ou *habitualis*, qui le rend apte à faire le bien, et par là il peut acquérir le *meritum de condigno*, le droit à la vie éternelle. Ainsi la justification était une transformation : *ex injusto justus redditur.* Le fidèle pouvait à certains signes, absence de péché mortel, mépris des biens de ce monde, conjecturer en quelque mesure qu'il avait cette grâce ; mais pour en être assuré, il ne faudrait rien moins qu'une révélation spéciale de Dieu (Thomas, II, 1, 113, 5) ; incertitude qui engageait le croyant à s'appliquer avec d'autant plus de zèle aux bonnes œuvres et à rechercher les secours que l'Eglise et ses moyens de grâce pouvaient lui offrir. Le concile de Trente confirma cette doctrine : *Si quis dixerit sola fide impium*

justificari, anathema sit (sess. VI, can. 9); *Si quis dixerit fidem justificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinæ misericordiæ, peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse qua justificamur, an. sit* (ib., can. 12). Depuis lors ce dogme n'a pas reçu de détermination plus précise au sein de l'Eglise catholique; c'est vers le pouvoir du prêtre siégeant au confessionnal et vers les bonnes œuvres que se portent les préoccupations habituelles; quant à la théorie, elle peut se résumer en ces mots : *propter fidei dilectionem justificamur*, la justification ne se distingue pas de la sanctification. — Cependant la scolastique naissante avait entendu des voix vénérables rendre témoignage d'un pardon gratuit, tel que la foi seule peut l'obtenir; saint Anselme (*Admonitio morienti*) disait : *In sola morte Jesu Christi totam tuam fiduciam constitue*; et saint Bernard (*super cantic., sermo* XXIII) : *sufficit mihi ad omnem justitiam, solum habere propitium, cui soli peccavi.* Puis, au déclin du moyen âge, des voix semblables s'élevèrent de nouveau. Mais il était réservé aux Réformateurs de professer la justification par la foi seule avec une force, une netteté, une amplitude de démonstration inconnue jusqu'alors; et parmi les Réformateurs, ce fut surtout Luther qui, instruit par les expériences tour à tour poignantes et joyeuses de sa vie intérieure, sut mettre en pleine lumière cette vérité si importante, ce *locus præcipuus Evangelii, articulus stantis et cadentis ecclesiæ*, « dont il ne faut pas s'écarter, dussent le ciel et la terre s'effondrer », *Artic. smalcald*, II, 1. Tout en reconnaissant la gratuité du salut, Luther avait d'abord admis la doctrine augustinienne d'une *infusio gratiæ*, d'une justification fondée sur la présence mystique et progressive de Jésus-Christ dans l'âme du croyant. Mais les discussions que soulevèrent ses thèses lui ouvrirent les yeux, et il comprit la justification complète et immédiate, du moment où il y a foi en Christ; *Comment. ad Galat.* I, 16. *Justitiam illam divinam nisi per gratuitam imputationem consequimur;* 195 : *qui fuerit inventus hac fiducia apprehensi Christi in corde, illum reputat Deus justum.* Il dit (t. III, 435) que cette justice est *extra nos*, étrangère, en tant qu'elle est la justice de Christ, et cependant c'est notre justice, si nous croyons; elle ne vient pas de nous, quoiqu'elle doive être dans notre cœur. Ce point établi, Luther n'hésite pas à reconnaître que la foi constitue un lien intime entre nous et Christ; *Ad Gal.*, I, 191 : *fides christiana, si est fides vera, est quædam certa fiducia cordis et firmus assensus, quo Christus apprehenditur, ita ut Christus sit objectum fidei, immo non objectum, sed ut ita dicam, in ipsa fide Christus adest*; et ibid. 195; mais il ajoute : « Dieu nous dit : parce que tu crois en moi et que ta foi saisit Christ que je t'ai donné pour médiateur et pour sacrificateur, à cause de cela sois juste. C'est pourquoi Dieu nous accepte et nous répute comme justes seulement à cause de la foi en Christ » La confession d'Augsbourg insiste pareillement sur la justification par la foi seule, art. 4 : « Nous ne pouvons obtenir la rémission des péchés ni être justifiés devant Dieu par nos propres mérites; mais nous sommes justifiés gratuitement pour l'amour de Christ, par la foi, lorsque

nous croyons que Christ a souffert pour nous, que nos péchés nous sont pardonnés et que la justice et la vie éternelle nous sont donnés pour l'amour de Christ, » Cette foi, Dieu veut nous l'imputer à justice devant lui et l'*Apologie* (IV) explique que la foi justifie, non parce qu'elle serait une œuvre méritante en elle-même, mais parce qu'elle reçoit la miséricorde promise; toute confiance dans un mérite de l'amour ou des œuvres est exclue; car nous ne pouvons vraiment aimer Dieu, tant que nous ne sommes délivrés de la crainte de ses jugements. Le langage de Calvin n'est pas différent. Il est vrai que de nos jours Schneckenburger (*Darstellung des luth. u. ref. Lehrbegriffs*, II, 1-101) a contesté l'accord qu'on avait jusqu'alors admis entre les deux branches du protestantisme sur ce point; il essaie de montrer que le dogme de la prédestination a exercé une telle influence sur les convictions des réformés qu'elles diffèrent toutes de celles des luthériens. S'il est naturel à un savant de cabinet de prêter une telle rigueur de systématisation aux Eglises réformées, cette supposition est cependant contredite par leur piété qui puisait ses inspirations à l'Evangile. De ce que l'une des deux Eglises a plus insisté sur la justification et l'autre sur la sanctification, on n'est pas en droit d'inférer qu'elles diffèrent sur la gratuité du salut, ni sur le rôle de la foi, ni sur le pardon divin. C'est donc dans le sens naturel des mots et dans leur conformité avec les textes que nous venons de citer, que nous prenons les témoignages de Calvin (*Instit.*, III, II, 30) : « J'ai diligemment exposé ci-dessus comment il ne reste qu'un seul refuge de salut aux hommes, à sçavoir la foi... La foi n'apporte point de soi vertu pour nous justifier ou nous acquérir grâce devant Dieu, mais elle reçoit de Christ ce qui nous fait défaut... La foi justifie, non point qu'elle nous mérite justice par sa dignité, mais pour ce que c'est un instrument par lequel nous obtenons gratuitement la justice de Dieu »; *ib.*, XI, 2 : « La justification consiste en la rémission des péchés, et en ce que la justice de Christ nous est imputée »; *ibid.* XIV, 18, et *passim*. Un tel enseignement, qui contredisait la tradition de plusieurs siècles, devait, selon les lois de la nature humaine, être dépassé, et Nic. Amsdorf (1559) enseigna que « les bonnes œuvres sont nuisibles au salut. » Mélanchthon lui répliqua en justifiant la nécessité de la nouvelle obéissance par deux motifs : d'une part, l'Esprit qui a suscité la foi en nous, continue son œuvre et provoque en nous une vie nouvelle; aussi les deux propositions *sola fide justificamur* et *fides non est sola* sont toutes deux vraies; d'autre part, toute créature raisonnable doit l'obéissance à Dieu, et le chrétien l'offre, non par contrainte, mais sous l'impulsion de l'amour; pourvu qu'on ne dise pas que les bonnes œuvres sont nécessaires pour le salut, ce qui prêterait à un malentendu et ramènerait la croyance au mérite des œuvres (*Corp. Reform.*, IX, 370, 474). De son côté, un mystique, Osiander (*De justificatione*, 1550; *Bekenntniss*, 1551) enseignait que la justification est un acte du Dieu de vérité; que Dieu serait injuste, s'il tenait pour juste un homme dans lequel il n'y aurait pas la jus-

tice essentielle ; notre justice consiste dans la présence de Christ en nous, présence qui n'exclut pas absolument un reste de vieil homme; mais ce n'est plus qu'une goutte d'eau souillée en comparaison d'un Océan de pureté. Le protestantisme allemand s'éleva tout entier contre ce retour vers l'ancienne théorie d'une *justitia infusa;* Melanchthon (*Corp. Reform.*, VIII, 583) lui reprochait surtout d'anéantir la consolation des âmes pieuses et de les plonger dans une incertitude perpétuelle. Ces discussions achevèrent de préciser la doctrine, et vers la fin du seizième siècle, elle était fixée, notamment dans la Formule de concorde : La justification est un acte par lequel Dieu, tout ensemble juste et compatissant, mu par sa pure miséricorde et à cause de la Rédemption accomplie par son Fils, impute la justice de Christ à tout pécheur croyant, pour l'adopter comme son enfant et lui communiquer la vie éternelle. Le premier effet, le résultat immédiat d'une telle imputation, c'est la rémission des péchés. La justification est une *gratiosa Dei æstimatio*, une déclaration, une absolution qui nous délivre du jugement et de la condamnation; à ce titre on peut l'appeler un *actus forensis*; elle est une *actio extra hominem in Deo*, *non mutat intrinsece hominem*, *non infundit habitum justitiæ.* Elle n'en produit pas moins un effet actuel et distinct, elle nous procure une ferme consolation ; par elle nous avons l'assurance qu'aucune de nos fautes passées ne nous accuse plus devant Dieu. Une telle grâce est reçue par la foi, *sola fide*, non *propter fidem*, ce qui attribuerait à la foi quelque mérite ou dignité. Cependant cette foi n'est pas une simple notion historique, elle est un mouvement de l'âme (*Apologie*, II), « elle est conçue dans les terreurs de la conscience, » et ce sont les humiliations mêmes de la repentance qui la portent à ne mettre sa confiance que dans la seule promesse du Seigneur. Cette doctrine, les théologiens s'occupèrent de la faire entrer dans les cadres de leur système au moyen des distinctions, définitions et déductions habituelles. Mais le dogmatisme grandissant fut toujours plus disposé à considérer comme vraie foi la croyance orthodoxe ; omettant le témoignage que l'esprit de Dieu rend à notre esprit, il statuait une absolution céleste dont le croyant devait se convaincre au moyen d'un argument logique. — Distinguer trop strictement la justification de la sanctification, c'était s'exposer au péril de les isoler l'une de l'autre, de morceler la vie religieuse, de réduire la doctrine du salut à une théorie sans relation avec la réalité. Aussi nous voyons de bonne heure surgir au sein du protestantisme diverses tentatives de concevoir une foi plus vivante, insistant sur la *vis activa fidei,* au lieu de lui reconnaître seulement une *vis receptiva*, et par là unissant étroitement la justification et la sanctification. D'une part, ce furent les mystiques qui renouvelèrent la thèse d'Osiander et firent reposer notre état de grâce sur l'immanence de Christ en nous. De leur côté les sociniens, et plus tard les arminiens, enseignèrent que la foi nous justifie en tant qu'elle est une obéissance aux commandements de Dieu. Le piétisme, en combattant l'intellectualisme de l'orthodoxie, insista avec tant de force sur la repentance, sur les

signes d'une foi vivante, que la justification parut dépendre de la contrition, de la vivacité des émotions religieuses. Kant se flattait de prendre la défense du christianisme vis-à-vis des esprits forts de son siècle, en enseignant que Dieu nous tient pour justes à cause de notre foi, c'est-à-dire que dans sa bonté il considère comme actuellement réalisé un progrès qui est contenu en germe dans nos convictions ; si nous nous attachons à l'idéal moral (au premier-né de la pensée divine) dont Jésus de Nazareth est l'expression la plus vivante, nous deviendrons saints. La foi est ici l'adhésion aux principes moraux que Jésus proclamait et que la philosophie est appelée à confirmer scientifiquement. Le rationalisme vulgaire professa une doctrine semblable; Wegscheider, *Institut.* (1817) § 155 : « L'homme obtient la bienveillance de Dieu, non par des actes isolés, extérieurs, mais par la foi, c'est-à-dire par une intention se réglant sur l'exemple et les discours de Christ ; *prout vera virtus et cum hac simul conscientia melioris Deoque probatæ conditionis in animo peccatoris crescent, ita pœnarum futurarum metu fatugato, fiducia et spes lætioris sortis ei restituentur.* » Le dogmatiste de l'école hégélienne, Marheineke, revint vers la doctrine catholique; *Dogm.* (1827), § 479 : L'idée de la justification comprend à la fois la rémission des péchés et l'infusion de la charité. Dans le système de Schleiermacher, la justification n'est pas un acte divin; elle est un phénomène de conscience, la constatation d'un état de choses nouveau en nous ; conversion et justification sont un même fait, savoir : l'entrée dans la communion de vie avec Christ, constituant une relation différente de l'homme avec Dieu. Le nouvel homme ne se solidarise plus avec le péché, il le combat comme un élément étranger, et par là le sentiment de la coulpe est aboli (*Glaube*, II, 107, 109). Les éléments évangéliques des diverses théories que nous venons de citer ont été condensés dans une synthèse vivante et psychologique par les théologiens appartenant à ce qu'on appelle la *Vermittelungstheologie* : La foi chrétienne, disent-ils, est un nouveau principe éthique. Neander (*Pflanzung*, 4e éd., p.720) :« Le regard divin contemple comme déjà accompli ce qui ne se réalise que peu à peu, dans une sanctification graduelle, opérée par ce germe ; aux yeux du Seigneur, tout ce qui doit sortir de ce principe, est déjà posé avec le principe même. » Tholuck (*Comment. aux Rom.*, III, 3-5) : « Quand Dieu justifie, c'est une déclaration conforme à la vérité, en ce sens que le pécheur qui croit en Christ, possède le principe d'un plein accomplissement de la loi. » Nitzsch (*Deutsche Zeitschr.*, 1851, p. 82) : La conversion et la justification deviennent vraies dans la mesure où grandit la sanctification. » Tels sont aussi les enseignements de Rothe, Hundeshagen, de MM. Martensen, Dorner, Lange, Schenckel, etc. A leurs yeux, la justification que Dieu prononce répond à une disposition personnelle de la créature, et ainsi la justice divine est sauvegardée en regard de la grâce. — Mais comme la doctrine des réformateurs a de nouveau, surtout depuis les thèses de Harms, compté des défenseurs nombreux (Thomasius, MM. Luthardt, Kahnis, *Send-*

schreiben an Nitzsch, 1854; Kling, Koopmann, *Die Rechtfertigung aus dem Glauben im Licht der neueren Theologie*, 1870), il y a lieu de rechercher laquelle des trois doctrines en présence est vraiment en droit de se réclamer de l'Ecriture sainte. Aussi bien c'est de là que nous viennent les expressions : *juste*, *justifier*. On ne peut demander à l'Ancien Testament un enseignement sur cette matière aussi explicite que celui de l'Evangile ; ce serait confondre les temps, les degrés de l'activité rédemptrice. Mais on peut demander si dans l'Ancien Testament il y a une préparation de cette doctrine. Quel est donc le sens que l'hébreu attachait au mot : hisdîq, justifier ? Dans quelques passages, il signifie rendre juste, procurer la justice (Dan. XII, 3, et probablement aussi Esaïe LIII, 11). Mais d'ordinaire il signifie déclarer juste, attester la justice de quelqu'un, soit dans les relations entre hommes, qu'il s'agisse d'une décision judiciaire, ou du témoignage que l'homme rend à son semblable (Deut. XXV, 1 ; Es. V, 23 ; Prov. XVII, 15 ; Job XXVII, 5) ; soit dans l'hommage que la créature offre à son créateur (Ps. LI, 6) ; soit comme acte de notre souverain juge (1 Rois VIII, 32 ; Es. L, 8). Une telle conception était singulièrement facilitée par les institutions sacerdotales, par les rites qui constataient la pureté légale de l'Israélite (tihar, Lévit. XIII, 6 ; XIV, 11 ; XVI 30) ou son impureté (timmé, Lévit. XIII, 3. 8. 11), la déclaration donnée à cette occasion ayant pour effet de conférer ou de refuser le droit de vivre dans la communion du peuple de Dieu. De même, dans la sphère morale, il y a une déclaration divine qui atteste l'innocence (niggâh, Job IX, 28), ce serait un contresens de traduire : « Tu ne me rendras pas innocent » (Exode XXXIV, 7). D'un autre côté la foi avait une part considérable dans la vie religieuse d'Israël, en ce qu'il était appelé à mettre sa confiance en l'alliance divine et dans les promesses de protection du Seigneur (Deut. IX, 23 ; Ps. CVI, 12) ; et les prophètes déclarent que ceux qui s'assurent en l'Eternel seront préservés du mal (Es. VII, 9 ; XXVIII, 16 ; Hab. II, 4 ; Joel III, 5). Quant au passage Gen. XV, 6, comme il n'est pas question d'une repentance, d'une conversion d'Abraham, on ne saurait en restreindre la portée au sens strict de la justification par la foi ; il faut tenir compte de la situation du patriarche ; malgré les motifs qu'il aurait de ne pas croire, il s'assure dans la bonté et la fidélité du Seigneur ; et Dieu, qui regarde au cœur, trouvant dans le cœur d'Abraham cette ferme confiance, la lui impute à justice, sans que le texte précise davantage et nous dise s'il y avait, en regard de cette disposition bonne, des œuvres justes ou injustes. Le rôle d'un tel passage est d'appeler l'attention sur ce mouvement essentiel, primordial de la vie religieuse, vis-à-vis d'un Dieu qui va au-devant de sa créature. En général, dans les textes que nous venons de citer, la prospérité individuelle ou nationale est plus ou moins confondue avec le salut ; l'une et l'autre ont pour base la foi ; l'Evangile dégagera, plus que ne l'ont fait les prophètes, l'élément spirituel. De même, la rémission des péchés et la sanctification sont unies et confondues ; aussi saint Paul et saint Jacques pourront s'appuyer sur l'exemple d'Abraham pour confirmer leurs points de vue

différents. Dans le Nouveau Testament le mot δικαιοῦν signifie déclarer juste, attribuer la justice à quelqu'un (sauf peut-être en Rom. V, 9) ; tantôt l'homme revendique cette qualité (Luc XVI, 15 ; X, 29) ; tantôt il atteste qu'elle appartient à Dieu (Luc VII, 29 ; Matth. XI, 19 ; Rom. III, 4) ; tantôt Dieu la reconnaît ou la refuse à l'homme (Matth. XII, 37 ; Rom. III, 20 ; VIII, 33). Pour ce qui est de la doctrine même de la justification, l'Evangile, dans sa teneur générale, nous donne un enseignement fondamental à ce sujet : c'est que Jésus-Christ est notre Sauveur. Mais les Synoptiques nous ont transmis des paroles du Christ qui précisent le rôle de la foi dans l'œuvre de notre salut : Luc VII, 50 ; le contexte montre qu'au v. 47 les mots : « Elle a beaucoup aimé » signalent le symptôme prouvant qu'il lui a été beaucoup pardonné, et non le motif pour lequel ce pardon lui a été accordé ; Matth. IX, 2, et comme explication de ces passages, il faudrait citer les paroles plus nombreuses par lesquelles le Sauveur déclare, sous des formes diverses, qu'il nous sera fait selon notre foi. Le style de saint Jean est plus synthétique : l'effet de la foi, c'est la vie éternelle. Mais saint Paul est explicite. Dans le premier chapitre de l'épître aux Romains, I, 17, il indique le thème qu'il se propose de traiter : La justice de Dieu est révélée dans l'Evangile ἐκ πίστεως εἰς πίστιν ; il y a donc des degrés dans la foi; et en effet, la partie didactique de son épître se divise en deux enseignements : l'un, comprenant les cinq premiers chapitres, qui traitent d'une justice imputée au pécheur à cause de sa foi ; le second, à partir du chapitre sixième, faisant appel à l'énergie morale des croyants pour déployer une activité sainte. Cette justification est essentiellement une rémission des péchés (III, 21-26 ; IV, 6-8), et la seule condition, c'est la foi, sans les œuvres de la loi (III, 28 ; IV, 16), afin que ce soit une grâce, l'effet de la rédemption de Christ ; ainsi nous avons la paix devant Dieu (V, 1), et les croyants se trouvent dans une condition symétrique mais inverse de celle des hommes qui marchent dans la voie du premier Adam (12-21). Ces témoignages se trouvent confirmés ou précisés dans les autres épîtres de Paul (2 Cor. V, 21 ; Gal. II, 16 ; Ephés. II, 8 ; Phil. III, 8 ss). Les Actes (X, 43), nous offrent un discours de saint Pierre, qui prêche une rémission des péchés obtenue par la foi en Christ. Par contre, saint Jacques insiste sur la nécessité des œuvres, sans lesquelles la foi serait vaine, morte (II, 14); Abraham fut justifié ἐξ ἔργων, v. 21 ; l'homme n'est pas justifié par la foi seule (24-26). Ces affirmations gênèrent beaucoup Luther, et il appela l'écrit de Jacques une épître de paille, ne se doutant pas de la difficulté qu'il se préparait vis-à-vis de l'antinomisme. Il n'avait pas considéré qu'on peut trouver dans les épîtres de Paul des affirmations semblables (Rom. II, 6 ; VI, 16 ; 2 Cor. V, 10 ; Ephés. VI, 8 ; Gal. VI, 7-9) ; et dans l'Evangile de Jean, V, 19, Jésus-Christ dit que ceux qui auront fait le bien ressusciteront pour la vie éternelle. A moins de prétendre que Paul se contredit, il faut bien admettre qu'il y a, dans la vie religieuse, des degrés successifs auxquels s'appliquent des enseignements différents. Paul, lorsqu'il traite de la justification, vise l'entrée

dans le royaume de Dieu, le don, la grâce accordée à la foi seule. Jacques, au second chapitre de son épître, s'occupe du degré suivant; il a bien, en passant (I, 18), fait mention du premier degré en termes que Paul ne répudierait pas, mais il insiste plus particulièrement sur cette vérité : que, si notre qualité d'enfant de Dieu ne s'affirme pas par une vie sainte, c'est la preuve que notre foi n'est pas vivante. M. Godet (*Comment. sur S. Jean*), à propos de cette parole : « L'œuvre de Dieu, c'est que vous croyiez en celui qu'il a envoyé (VI, 29), » dit avec justice : « Tout ce qu'on appelle le paulinisme est en germe dans ce verset, qui forme en même temps le trait d'union avec Jacques. » Pour concilier le témoignage des deux apôtres il n'est pas besoin de recourir à la théorie de Hengstenberg qui supposait des degrés dans la justification (*Ev. Kirchenzeitung*, 1866, n° 93-94; 1867, 23-27). Voyez Preuss, *Die Rechtfertigung des Sünders vor Gott*, 1871; Dorner, *Die Rechtf.*, 1867; W. Schmidt, *Lehrgehalt des Jak. Br.*, 1869; Lipsius, *Die paul. Rechtf. Lehre*, 1853, et en général les ouvrages qui traitent de la théologie biblique. — Cette étude des textes bibliques fait reconnaître que ce sont les Réformateurs qui ont le plus fidèlement reproduit le témoignage apostolique. Ils en avaient la profonde conviction, et cette assurance les soutenait dans la lutte formidable qu'ils avaient soulevée. S'il y a dans leurs formules quelques expressions qui rappellent des idées particulières au seizième siècle, elles n'ont point voilé le fond de l'enseignement apostolique, et il suffit de les omettre pour que cet enseignement apparaisse dans sa simplicité première. Nous en formulons ainsi les caractères essentiels : La justification est un acte spécial de Dieu, c'est-à-dire le Seigneur ne s'est pas contenté de fixer, par un décret général, une norme, dont nous nous approprierions le bénéfice par notre détermination et la certitude par notre raisonnement; il y a autant de déploiements de l'activité divine que de croyants (Rom. VIII, 30). Il est vrai que tous ces actes sont pareils; ils procèdent de la justice de Dieu (Rom. III, 15, 26); et à ce compte on peut parler d'une volonté générale, d'une norme; mais c'est une norme posée par la grâce divine, qui veut entrer en relation directe et personnelle avec chaque créature déchue. La justification consiste essentiellement dans la rémission des péchés; ce qui signifie, non une déclaration que nos fautes sont peu de chose et que nous n'avons pas à nous en tourmenter; ni qu'elles n'ont pas été commises; ni qu'elles sont effacées de la pensée de Dieu, comme aussi le croyant ne les oublie pas, car ce souvenir soutient sa reconnaissance et son humilité; mais par là nous entendons un acte de pardon, conféré par la souveraineté de Dieu et par lequel, écartant l'accusation qui s'élève contre nous, il décharge notre responsabilité du poids qui l'accablait (Gurlitt, *Worin besteht die Vergebung der Sünden*, Stud. u. Krit., 1851, II). Cette absolution est totale, elle comprend les péchés qui nous pèsent et ceux dont nous n'avons plus le souvenir. Elle met un terme aux accusations de la mauvaise conscience. « Si ce n'était Christ, ma conscience me mettrait en pièces.

La conscience est la chose la plus positive du monde et celle qui cause le plus d'inquiétude et de tourment... C'est le grand miracle, la gloire distinctive de la religion de Christ de pouvoir apaiser la conscience, de toutes les choses de ce monde la plus sévère, la plus inexorable, et de la rendre bonne en quelque sorte en dépit d'elle-même » (Adams, *Pensées chrét.*, p. 246 et 254). C'est là ce qu'on pourrait appeler le côté négatif de la justification. Le côté positif consiste dans la paix avec Dieu et l'assurance que nous sommes ses enfants. Le motif de cet acte divin, c'est, d'une manière générale, la justice de Dieu, et plus spécialement, la rédemption de Christ, qui par son œuvre réparatrice, est devenu le principe de notre salut et de notre vie en Dieu ; Christ est notre justice, et le bienfait en est offert à notre foi. Cette foi ne constitue pas une dignité morale ; elle peut sembler une vertu à des personnes étrangères aux réalités chrétiennes et qui ne considèrent pas quels encouragements, quel appel Dieu nous adresse. Mais telle n'est pas l'impression du croyant ; il sait qu'il n'a rien eu à offrir que sa misère, son indignité ; et ce n'est pas une illusion de son humilité, car il est intéressé à savoir à quoi s'en tenir, et s'il lui était démontré que la foi est une dignité morale, il s'inquiéterait. Il a conscience d'avoir simplement cédé à la sollicitation intense de la grâce ; il est convaincu que, s'il y a démérite de la part du pécheur obstiné, il n'y a pas mérite de la part du pécheur qui se convertit. C'est ce qu'on a appelé le moment passif de la foi (Reiff, *Christl. Glaubensl.*, I, p. 191 ; Köstlin, *Jahrb. f. deutsche Theol.*, IV, 77). La certitude de ce don divin nous est procurée non seulement par l'Evangile, mais par un témoignage intérieur de l'Esprit de Dieu (Rom. VIII, 16) ; ce n'est pas une intrusion subite de la puissance divine ; elle agissait déjà lors de notre vocation et dans notre repentance ; là où il n'y a pas eu ces préliminaires, il ne saurait y avoir le témoignage de notre pardon. Il faut reconnaître cependant que l'illusion psychologique est possible ; telle âme présomptueuse se flattera d'avoir reçu une grâce qui ne lui a pas été accordée. Mais entre l'illusion et la réalité il y a cette grande différence que l'une ménage le vieil homme en nous, tandis que la seconde accomplit une œuvre de mort en même temps que de vie ; tout homme sincère saura bien faire le discernement ; celui qui n'est pas de bonne foi se condamne lui-même à être dupe de son illusion. Ce témoignage n'est pas permanent ; il y a des obscurcissements qui sont la conséquence de nos rechutes ; parfois aussi, c'est une épreuve que le Seigneur dispense au fidèle, pour lui apprendre à marcher par la foi seule et sans le secours des grâces sensibles ; dans son intéressant livre *Der Glaube*, p. 347, M. Köstlin cite l'exemple de Luther, qui traversa en 1527 une période d'angoisses spirituelles, où sa foi s'affermit pour les combats qu'il devait encore soutenir. Notre certitude se trouve à cet égard dans les mêmes conditions que notre vie religieuse toute entière : provoquée par l'activité divine et maintenue par notre fidélité. — Ces divers caractères se résument et s'unissent dans une définition : La justification est l'acte par lequel Dieu ratifie la foi que nous conce-

vons en Jésus-Christ comme en notre Sauveur. A ce titre elle marque l'entrée dans la vie chrétienne proprement dite ; elle est la condition du vrai amour pour Dieu ; elle imprime une forte impulsion à notre activité spirituelle, et toutes les fois que nous sommes retombés dans nos anciennes fautes, c'est en elle qu'il faut retremper notre énergie pour pouvoir reprendre l'œuvre de notre sanctification. La justification, c'est le surnaturel se manifestant dans notre for intime et nous expliquant le surnaturel des récits évangéliques. Si le rôle du divin dans notre vie personnelle est amoindri, il est naturel que nous ne comprenions plus le divin dans l'histoire. Au siècle dernier, lorsque les convictions chrétiennes fléchirent, les faits évangéliques furent contestés seulement après que le sens de la justification par la foi eût été faussé. Ainsi se vérifiait la justesse de cette affirmation des réformateurs : l'Eglise se maintient et tombe avec cet article. Ainsi se légitime l'importance attribuée à une doctrine qui a souvent été appelée le principe matériel de la dogmatique protestante. — Voyez, outre les ouvrages déjà cités et les dogmatiques : Ad. Weber, *Etude sur la justification par la foi;* Ritschl, *Christl. Lehre von der Rechtf. u. Versöhnung*, 3 vol., 1870; P. Cassel, *Die Gerechtigkeit aus dem Glauben*, 1874; G. Kreibig, *Die Versöhnungslehre auf Grund des chr. Bewusstseins*, 1878; E. Ménégoz, *Réflexions sur l'Ev. du salut*, 1879.

A. Matter.

JUSTIN MARTYR. Justin, surnommé le Martyr, mérite ce nom non seulement parce qu'il subit le supplice pour sa foi, mais encore parce que depuis sa conversion au christianisme il en fut l'infatigable et courageux témoin. Il n'a été revêtu d'aucune charge ecclésiastique, il nous montre ainsi quelle action pouvait exercer l'activité laïque dans l'Eglise du second siècle et en quoi consistait essentiellement la succession apostolique, car nul évêque n'a été plus que lui un représentant plus authentique et plus puissant de la foi des apôtres. Le plus grand service rendu par Justin à l'Eglise a été d'inaugurer la grande apologétique morale, tout en y mêlant quelques inconséquences. — Justin naquit en l'an 103 à Néopolis ou Naplouse, d'une famille païenne d'origine grecque (*Apologie*, I, 1; *Dial. cum Tryph.*, c. I). Ses parents faisaient probablement partie de la colonie romaine que Vespasien fonda à Samarie après la guerre de Judée. Ses grands voyages indiquent qu'il jouissait d'une certaine aisance. Justin dès sa jeunesse appartenait à la tendance la plus noble, la plus généreuse de son temps, signalé par un syncrétisme qui mêlait toutes les religions et toutes les philosophies du passé. On en pouvait conclure soit au scepticisme, soit à une superstition grossière. Les esprits élevés puisaient dans cette confusion des doctrines un ardent amour de la vérité, ils étaient stimulés par cette mystérieuse attente d'une rénovation prochaine qui agitait alors ce vieux monde expirant. Justin éprouva cette aspiration dans toute sa pureté et toute son ardeur. Rien n'est beau comme le récit qu'il nous fait de sa recherche anxieuse et persévérante de la vérité. Il frappe à toutes les portes de la sagesse antique. C'est dans l'intro-

duction de son dialogue avec Tryphon qu'il a raconté ces pérégrinations de sa pensée. Il traversa l'école stoïcienne, fit une halte rapide dans ce pythagorisme posthume qui n'était qu'une impuissante restauration d'une doctrine dès longtemps disparue, mais qui plaisait par sa gnose semi-orientale. L'idéalisme platonicien le retint plus longtemps, sans apaiser son cœur; il en conserva néanmoins un profond respect pour les pères de cette grande philosophie, le plus grand effort de la philosophie antique pour rejoindre Dieu. C'est ainsi préparé qu'il rencontra un jour près d'un lac solitaire un vieillard d'une noble apparence plein de calme et de gravité. On a voulu y voir un ange (Tillemont, *Hist. ecclés.*, v. II). C'était tout simplement un chrétien. Avec la clairvoyance de la charité il avait lu sur les traits du jeune homme les aspirations et les déceptions qui l'avaient tourmenté lui-même. Dès les premiers mots de l'entretien il l'éleva au-dessus de l'intellectualisme philosophique qui maintient la pensée dans la froide région de l'idée, jusqu'à cette grande intuition du divin qui « rend Dieu sensible au cœur. » Platon, lui, l'avait pressentie, mais l'Esprit divin seul peut la communiquer dans sa pureté. Ceux-là seuls ont véritablement vu Dieu, qui ont reçu cet Esprit. Les prophètes sont les grands voyants du divin; seuls ils nous arrachent aux incertitudes de la philosophie. Le pieux vieillard établit la véracité des prophètes par le miracle de leurs prédictions accomplies. Justin fut convaincu de la vérité de l'Evangile qu'il avait déjà auparavant appris à respecter à la vue de la mort courageuse de ses adhérents (*Ap.*, I, ch. XII). On voit qu'il fut gagné à la fois par une démonstration toute morale et par la preuve externe scripturaire. Son esprit reçut une empreinte ineffaçable de cette double argumentation qui revit dans son apologétique. L'étude approfondie de l'Ancien Testament féconda ses premières convictions. Désormais il se voua à l'apostolat le plus infatigable, sans se croire obligé de déposer son manteau de philosophe, car l'Evangile était pour lui la plus haute philosophie, la sagesse révélée du verbe divin. « C'est par compassion pour vous, disait-il aux Juifs avec lesquels il conférait, que je m'efforce au prix de bien des fatigues de vous persuader de ces divins paradoxes (συμπαθῶν ὑμιν. Justin, *Op.*, p. 256; *Dial. c. Tryph.*; pour la pagination nous citons l'édition de Cologne, 1686). Il faut parler, disait-il encore, dans l'espoir de trouver quelque part la bonne terre (*id.*, p. 354). Tout homme qui peut dire la vérité et ne la dit pas, sera jugé de Dieu (*id.*, p. 318). » Justin ne se lassa pas dans son activité missionnaire. Il parla comme saint Paul en toute occasion, multipliant les conférences avec les juifs, les païens et les hérétiques. Son dialogue avec le juif Tryphon eut lieu à Ephèse (*Dial. c. Tryph.*, ch. I). Il paraît avoir séjourné assez longtemps à Rome (*Act. martyr.*, 3; *Apol.*, I, 26; Tatien, *Contra Græc.*, ch. XIX). Il y fonda même un enseignement régulier, première tentative de l'institution apologétique qui devait plus tard jeter tant d'éclat sur l'école d'Alexandrie. C'est de cette école que sortit son disciple Tatien (*Contra Græc.*, 2) qui, tout enthousiasmé qu'il fût de son maître, ne lui demeura pas fidèle jusqu'au

bout, car on sait qu'il adopta un gnosticisme mitigé. Justin entra en lutte ouverte avec un philosophe de bas étage nommé Crescens qui s'était rattaché à l'école des cyniques. Il le confondit dans des conférences publiques (*Acta martyr.*, 3 ; Tatien, *Contra Græc.*, ch. XIX). Crescens se vengea en dénonçant Justin aux magistrats païens et, grâce à ses machinations, il le traîna devant le tribunal où l'acquittement d'un chrétien était impossible (Eusèbe, *H. E.*, IV, 10). Justin comparut probablement en l'année 166 (*Chroniq. Paschal.*, éd. Dindorf, I, 482) devant le préfet de la ville de Rome qui se trouvait être Rusticus, philosophe stoïcien bien connu dont Marc-Aurèle avait reçu les leçons. Les deux philosophies étaient en présence, l'une sur le tribunal implacable, l'autre à la barre d'où elle devait marcher au supplice. La vraie royauté, comme au prétoire de Pilate, était non du côté du bourreau mais de celui de la victime ; on put s'en apercevoir à la fière dignité, à la mâle assurance de l'accusé qui assigna son juge au tribunal de l'éternelle justice après avoir confessé sa joyeuse confiance dans la vie éternelle. Comme on lui demandait ironiquement s'il croyait vraiment monter au ciel : « Je le sais, oui, je le sais, sans en pouvoir douter. » Son humilité égalait son courage. Aux questions qui lui étaient posées sur le mystère du Christ, il répondit par ces mots : « Je suis trop petit pour dire de lui quelque chose de grand ! » Il n'y a pas dans les annales du martyre de scène plus grande que cette comparution du philosophe chrétien. Il fut exécuté le même jour (Ruinart, *Acta martyr.*; Tertull., *Adv. Valent.*, 5). — Si de l'homme nous passons à l'écrivain, nous devons reconnaître qu'il n'a aucun des dons supérieurs de l'esprit, ni comme orateur, ni comme penseur. Sa langue est diffuse, embarrassée, sa doctrine sans précision et parfois contradictoire. Cependant il a eu l'honneur de jeter les bases de la grande apologétique par un mot de génie, celui de *Verbe spermatique*, indestructible semence du divin dans la nature humaine et point de rencontre universel entre elle et l'Evangile. Il faut distinguer dans l'apologétique de Justin le plaidoyer proprement dit en faveur des chrétiens de la démonstration de la vérité de leur doctrine. Il a eu le tort de trop les mêler dans les deux apologies qu'il a présentées pour ses frères persécutés. La première est adressée à Antonin le Pieux et à son fils adoptif Marc-Aurèle ; la seconde à Marc-Aurèle seul. Justin, à l'exemple de saint Paul, invoque l'examen impartial, équitable de la cause. Il en appelle au droit éternel, à la haute sagesse d'un prince vraiment philosophe qui doit se refuser à écouter sur le trône les conseils de la violence et de la tyrannie (*Apol.*, I ; *Op.*, p. 54). Le procès des chrétiens jusqu'alors a été jugé sommairement mais non examiné. On les condamne sur un nom, ce qui est une suprême injustice. Justin s'attache à écarter de ce nom les odieuses calomnies qu'on faisait peser sur ceux qui le portent. Il établit que les chrétiens ne sont ni des athées, ni des rebelles, ni des infâmes. S'ils sont athées, Socrate l'était avant eux (*Apol.*, I ; *Op.*, p. 49). Entièrement soumis aux lois, ils sont les vrais soutiens de l'Etat, car ils fon-

dent la soumission sur les obligations de la conscience. C'est pour écarter les accusations calomnieuses lancées contre les prétendus mystères d'infamie qu'ils auraient célébrés que Justin a tracé le tableau classique du culte chrétien au second siècle (*Apol.*, I, ch. LXVI, LXVII). Rien de plus digne que le ton de ces apologies qui expriment l'inaliénable indépendance de la conscience chrétienne. En jugeant sans équité les empereurs jugeraient contre eux-mêmes. « Pour nous, dit Justin, nous croyons ne pouvoir recevoir aucun mal de personne si nous ne sommes condamnés pour quelque crime. Vous pouvez nous tuer mais non pas nous nuire » (ὑμεῖς δ' ἀποκτεῖναι δῦνασθε, βλᾶψαι δ' οὔ, *Op.*, p. 54). Justin Martyr en appelait sans cesse à la conscience. « Est-il besoin d'appeler d'autres juges que la conscience » (*Op.*, p. 52). C'est en vain que M. Freppel a voulu réduire ses courageuses réclamations à la simple liberté de la vérité et du bien et à en faire un précurseur du Syllabus (Freppel, *Les Apologistes du second siècle*, Paris, 1860). Justin n'a pas cessé d'invoquer le droit éternel et universel. — Si du plaidoyer nous passons à l'apologie proprement dite, nous trouverons le mélange de deux points de vue dominants qui ne se sont pas pénétrés suffisamment. Le point de vue moral qui établit l'harmonie du christianisme avec la vie supérieure de l'homme est présenté tout d'abord avec une grande netteté. Cette vie supérieure n'est pas autre chose que le germe du verbe implanté dans toute âme humaine (τὸ ἐμφύτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα του λόγου; *Op.*, p. 46). C'est à cette semence du verbe qu'il faut attribuer toutes les belles actions qui ont honoré le paganisme. Elles ont été accomplies par ceux qui se sont efforcés de vivre conformément au verbe (παντὰς τοὺς κατά λόγον βιοῦν σπονδάζοντας; *Op.*, p. 46). Ces hommes, parmi lesquels brille au premier rang Socrate, ont été des chrétiens anticipés (χριστιανοί εἰσι; *Op.*, p. 83). Ce Verbe spermatique se retrouve dans les grandes conceptions de la philosophie antique et jusque dans les mythes païens au travers des superstitions qui les déshonorent. La croyance à l'immortalité, à la résurrection, l'attente du jugement dernier et jusqu'à l'incarnation de la divinité constituent ce fond commun de vérité (*Op.*, p. 66-67). Justin va jusqu'à dire qu'il est étrange de voir les chrétiens persécutés alors qu'ils disent les mêmes choses que les Grecs (τά ὅμοια τοις Ἕλλησι λέγοντες; *Op.*, p. 68). Par une étrange inconséquence Justin redevient soudain traditionaliste, et relève l'autorité de la révélation en l'appuyant avant tout sur l'accomplissement des prophéties. Il va jusqu'à dire que là est la grande preuve (μέγιστη ἀπόδειξις; *Op.*, p. 72). C'est aux oracles sacrés qu'il prétend rapporter toutes les vérités enseignées par la philosophie grecque. « C'est à nous que vos grands philosophes ont pris ces dogmes (*Op.*, p. 93). » Que devient alors le Verbe spermatique et l'intuition du divin qu'il communique à l'homme? L'inconséquence est flagrante. Elle est d'autant plus étonnante que Justin avait poussé beaucoup trop loin l'identification entre l'Evangile et la philosophie antique. A vrai dire le christianisme n'est guère pour lui que l'épuration de la religion universelle sans qu'il ait un caractère

vraiment spécifique et nouveau. Cette religion, après avoir été établie par Socrate, l'a été de nouveau par le verbe incarné en Jésus-Christ (*Op.*, p. 56). Il l'a purifiée des superstitions dont l'avaient surchargée les puissances malfaisantes issues de l'adultère entre les anges et les filles des hommes. Justin accorde une influence très exagérée aux démons sur l'homme (*Op.*, p. 44, 51-59). Beaucoup moins altérée dans le judaïsme, grâce aux prophètes, il suffisait que cette religion primitive fût dégagée du littéralisme qui en étouffait l'esprit. L'Evangile est simplement le midi d'un jour qui n'avait cessé de briller à l'horizon de l'humanité, quoique souvent obscurci par des nuages plus ou moins épais. Justin retrouve sa supériorité quand il établit le pouvoir régénérateur de l'Evangile en traçant un tableau admirable de la vie renouvelée des chrétiens (*Op.*, p. 61-65) et surtout de leur mort héroïque pour le nom de leur maître (*Op.*, p. 56). — Les développements éloquents par lesquels Justin a flétri les superstitions païennes et l'endurcissement pharisaïque des Juifs n'atténuent pas cette grande imperfection de son apologétique de n'avoir pas mis en lumière la distinction essentielle entre l'Evangile et tout ce qui l'a précédé ; il aurait pu le faire sans être contraint de rien retrancher à sa grande et féconde doctrine du Verbe spermatique. Cette imperfection tient à ce vieux levain d'idéalisme platonicien que l'on retrouve chez lui comme chez la plupart des Pères orientaux. La révélation est pour lui une divine philosophie plutôt qu'une œuvre de rédemption. Dès lors il n'y a plus qu'une différence de degré entre l'ancien monde et le nouveau, puisque le premier a possédé partiellement la vérité divine. Il en est tout autrement quand l'Evangile est considéré comme une rédemption effective ; il a alors une originalité que rien ne peut atténuer. Il a pu être pressenti, désiré. Ces aspirations, ces pressentiments montrent son harmonie avec la nature humaine, mais il n'en demeure pas moins que lui seul a donné satisfaction à sa faim et à sa soif de pardon, de justice, de vie divine. Cet intellectualisme ne pèse pas seulement sur l'apologétique de Justin, mais encore sur toute sa théologie. Toutes ses erreurs, toutes ses lacunes en procèdent, sa notion de la divinité est beaucoup trop abstraite. Il voit en Dieu essentiellement l'absolu, l'incompréhensible, l'ineffable (ἄῤῥητον κύριον ; *Dial. c. Tryph.*, *Op.*, p. 357). Nous sommes par ces expressions plus près de Philon que de saint Jean qui, en faisant de l'amour l'essence même de la divinité, implique l'éternité du Fils comme l'objet éternel de cet amour et pour ainsi dire comme le complément indispensable de la vie divine, car sans le Fils le Père n'existe pas. On comprend très bien qu'à son point de vue tout métaphysique, Justin ne se contente pas de statuer, avec l'Ecriture, la subordination du Fils ; en réalité, il n'admet pas son éternité. « Le Père de l'univers, dit-il, n'a pas de nom, parce qu'il n'a pas été engendré. Mais il n'en est pas de même de son Fils, il a un nom, *le Verbe*, qui était uni au Père avant la création et qui a été engendré *alors qu'au commencement* Dieu créa et ordonna toutes choses par son moyen » (γεννώμενος ὅτε τὴν ἀρχὴν δι'αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε ; *Dial.*

c. Tryph., ch. LXII. C'est à tort que Dorner a lu ὅτι au lieu d'ὅτε. (*Lehre von der Pers. Christi*, t. II, p. 423). La doctrine du saint Esprit n'a aucune précision chez Justin ; il paraît parfois l'identifier au Verbe (*Op.*, p. 75). Son intellectualisme se manifeste surtout dans sa conception de l'œuvre du Verbe qui est toujours avant tout la révélation de la pensée divine. Il l'a d'abord manifestée par la création du monde et spécialement dans celle de l'homme en vue duquel le monde a été créé, car il a reçu une communication vivante du Verbe dans sa conscience et dans sa vie morale, dont le premier attribut est la liberté (*Opera*, p. 46, 81). La chute a consisté dans la violation de la loi divine sous l'influence des démons. L'idolâtrie est leur triomphe le plus signalé (*Dial. c. Tryph.*, *Opera*, p. 352 ; id., p. 44, 56). Le Verbe s'est incarné pour briser leur empire ; il est né d'une vierge pour les combattre sur la terre où ils règnent. Il a revêtu notre chair pour détruire en elle, par sa mort, la puissance de corruption qui lui était attachée depuis la chute (Grabe, *Spicileg.*, II, p. 172 ; *ex sermone contra Gentes*). Par sa résurrection, il nous a rendu la vie éternelle. Le mystère de la croix est en réalité l'exorcisme par excellence. Voilà pourquoi il suffit du nom du crucifié pour chasser les démons. La croix est le mystère qui a brisé la puissance du serpent (μυστήριον δι'οὗ καταλύεις τὴν δύναμιν τοῦ ὄφεως ἐκήρυσσε ; *Dial. c. Tryph.* ; *Op.*, p. 322 . On le voit, il n'y a aucune analogie entre cette notion de la mort du Christ et l'expiation proprement dite. Justin n'admet pas que la malédiction divine ait porté un instant sur le saint par excellence, car le fameux texte « Maudit est quiconque est pendu au bois » doit, d'après lui, être entendu des outrages dont la synagogue poursuit le Christ dans les siens (οὐχ ὡς τοῦ θεοῦ καταρωμενου τούτου τόυ ἐσταυρωμένου, *Dial. c. Tryph.*, *Op.*, p. 323). Justin ne s'est pas contenté d'écarter la notion erronée de l'équivalence dans la crucifixion ; l'idée du sacrifice réparateur, offert par le second Adam, si accentuée chez saint Paul, lui fait totalement défaut. Il s'en tient à une simple victoire sur les démons ; l'œuvre du Christ se réduit à une divine illumination qui épure la vie en même temps qu'elle éclaire l'intelligence. Aussi le christianisme est-il pour lui une loi nouvelle, un mosaïsme agrandi, spiritualisé. « La loi proclamée en Horeb, dit-il, a vieilli et n'est qu'à vous, ô Juifs ; la nôtre est pour tous et en tout lieu. Elle est nouvelle et éternelle, et elle nous a été donnée en Christ, notre législateur » (πάρεστιν ὁ νομοθέτης, *Dial. c. Tryph.*, c. XI). A vrai dire, Justin n'a pas même saisi toute la grandeur du judaïsme, qu'il a réduit à l'élément légal ; il ne voit dans ses institutions préparatoires ou typiques de l'œuvre rédemptrice que des altérations du vrai culte de Dieu. Il ne comprend pas plus le sens du sacrifice juif que celui de la crucifixion dont il était la figure ; il n'a été, d'après lui, qu'une concession faite à la tendance charnelle des Juifs (*Dial. c. Tryph.*, p. 138-240). De cette conception légale de la rédemption, on pouvait facilement déduire le mérite humain. Le pardon des péchés est rattaché par lui non seulement au repentir et à la foi en Jésus Christ, mais encore à la pratique des commandements divins (φυλάσσοντες τὰς ἐντολάς ἄφεσις ὑμῖν τῶν

ἁμαρτίων ἔσται ; *Dial. c. Tryph.*, *Op.*, p. 323). C'est ainsi que tout en citant, sans les bien comprendre, les plus grands textes de saint Paul sur la justification par la foi, Justin revenait peu à peu à ce légalisme qui devait être un des principaux facteurs du catholicisme (voir Ritschl, *Entsteh. der altcatholisch. Kirche*, p. 298 à 312). C'est pourtant tout à fait à tort qu'on a voulu en faire un simple ébionite (Schwegler, *Nachapostol. Zeitalter*, t. I, p. 360). La sévérité des jugements portés par Justin sur le judaïsme et la largeur de son universalisme écartent entièrement cette hypothèse. Au reste, il faut reconnaître que son légalisme est très spiritualisé. Il fait un sacerdoce de la vie humaine tout entière; c'est au fond le seul qu'il reconnaisse en réalité. « La nouvelle loi, dit-il, veut que nous célébrions un éternel sabbat » (σαββατίζειν ὑμᾶς ὁ καινὸς νόμος διαπαντὸς ἐθέλει ; *Dial. c. Tryph.*, ch. XII). Tout homme est un prêtre du Christ; il n'y a d'autre sanctuaire que l'âme chrétienne. « Nous sommes l'Israël spirituel qui conduit à Dieu par le Christ crucifié » (*Dial. c. Tryph.*, ch. XI). On voit par la peinture que Justin nous a faite du culte chrétien (*Ap.*, II, 65-67) qu'il reconnaît l'ordre régulier de l'Eglise conduite par ses anciens sans aucune trace d'une prêtrise spéciale. Le pain et le vin de la cène rappellent à la fois les dons de la nature et le don plus excellent du salut par l'immolation de la croix (μέμνηται, *Dial. c. Tryph.*, ch. CXVII). Dans un autre passage, il emploie un langage tout mystique sur l'eucharistie, d'où l'on pourrait inférer que la prière transforme le pain et le vin dans la chair et le sang du Christ (*Op.*, p. 98). Mais le sens de ces expressions est limité par le premier passage, et on n'en peut rien tirer de précis. Le baptême ne nous sauve que par la foi, car tous les flots de la mer ne laveraient pas un péché; sans repentance, il n'a aucune valeur (*Dial. c. Tryphon*, ch. XIII). — Justin invoque fréquemment les Mémoires des apôtres. Il fait évidemment allusion à nos évangiles, sans qu'on puisse déterminer exactement la partie du récit sacré qui rentrait dans son canon, car il en admet bien un pour le Nouveau Testament, puisqu'il fait figurer la lecture des écrits des apôtres à l'heure du culte à côté de celle des prophètes (*Apol.*, II, ch. LXVII). Il admet un grand élargissement de l'inspiration pour la nouvelle alliance. A l'inspiration spéciale de la prophétie a succédé la prophétie universelle des chrétiens, qui se manifeste chez quelques-uns par des dons extraordinaires. « Les dons de l'Esprit, dit-il, ayant trouvé leur point culminant dans le Verbe, se sont répandus sur tous ceux qui croient selon qu'il a jugé que chacun en était digne » (εως ἄξιον ἕκαστον ἔπίστα ; *Dial. c. Tryph.*, *Op.* p. 315). D'après lui, ces dons extraordinaires sont encore répandus sur sa génération. Nous ne retrouvons pas son spiritualisme dans son eschatologie. Il peint la seconde venue du Christ sous les vives couleurs des millénaires. S'il attend une Jérusalem terrestre, il n'admet pas le rétablissement des Juifs (*Dial. c. Tryph.*, ch. LXXX-LXXXI). Il croit à la région intermédiaire où se poursuit l'œuvre du salut (*id.*, ch. CIII) sans qu'il se soit prononcé nettement sur l'éternité des peines. — On le voit, chez Justin l'homme

est plus grand que le penseur qui ne s'est pas suffisamment dégagé de l'idéalisme platonicien ; il n'en a pas moins été un puissant initiateur dans le champ de l'apologétique, malgré ses inconséquences, et en tout cas un grand témoin de l'Evangile éternel. — Bibliographie : Plusieurs ouvrages de Justin ont été perdus, entr'autres une réfutation des hérésies (*Apol.*, I, ch. XXVI), un écrit contre Marcion (Irénée, *C. Hæres*, IV, 14), un livre περὶ ψυχῆς (Eusèbe, *H. E.*, II, 18). Eusèbe mentionne un écrit intitulé ψάλτης (Eus., *H. E.*, IV, 18) qui sans doute traitait de l'hymnologie. Nous possédons trois ouvrages incontestables de Justin : 1° les deux apologies ; 2° le Dialogue avec le juif Tryphon. On lui a faussement attribué la lettre à Diognète (voir l'article sur ce livre) et le λόγος πρὸς Ἕλληνας, qui ne le rappelle en rien par le style ou la pensée. Quant au λόγος παραινετικός, Cureton a retrouvé, dans une version syriaque, le nom de l'auteur qui aurait été un certain Ambrosius, Grec de haut rang. Ce traité, d'ailleurs, est en opposition flagrante avec les vues de Justin sur le rôle pédagogique de l'ancienne philosophie. On ne peut reconnaître davantage sa pensée dans le traité sur la résurrection et dans celui sur l'unité de Dieu, qui n'est qu'une compilation. On peut citer sur Justin Eusèbe (*H. E.*, II, 13 ; IV, 8), saint Jérôme (*De vir. illustrib.*, 23), et Photius (*Bibliothec. Codex*, I, 5). Les principales éditions sont celles de Cologne (1686), de Paris (1742), d'Otto (Iéna, 1842-1879). — On peut consulter sur Justin : Tillemont, *Hist. ecclés.*, vol. II et Böhringer, *Zeug. Christ.*, 1er vol.; la patrologie de Mohler (vol. I, p. 188) ; Pressensé, *Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne*, III, 201 ss. ; IV, 169 ; V, 262; Freppel, *Les Apologistes du second siècle* ; Semisch, *Justin der Mærtyrer*, Breslau, 2e édit., 1859 ; Engelhardt, *Das Christenthum Justin des Mærtyrers*, Erl., 1879. Voir aussi Renan, *Histoire des origines du christianisme. L'Eglise chrétienne*, ch. XIX et XXV.

E. DE PRESSENSÉ.

JUSTINIANUS (Augustin), ou Giustiniani, évêque de Nebbio (Corse), qu'il ne faut pas confondre avec le cardinal Justiniani de Schio, naquit à Gênes en 1470. Après une jeunesse dissipée il entra en 1488 dans l'ordre des dominicains, s'adonna avec zèle à l'étude des langues orientales et fut en relation suivie avec les érudits de son temps, notamment avec Pic de la Mirandole. Professeur en Lombardie jusqu'en 1506, évêque de Nebbio depuis 1514, après le concile de Latran, où il s'opposa vivement au concordat entre François Ier et Léon X pour l'abolition de la Pragmatique sanction, il se rendit à Paris et y fut pendant quatre ans professeur d'hébreu, jouissant d'une pension de François Ier dont il était aumônier. Jusqu'en 1523 il voyagea en Hollande et en Angleterre, puis se retira dans son diocèse. Il périt dans une traversée de Nebbio à Rome en 1536. Ses ouvrages les plus importants sont : *Liber Job nuper hebraïcæ veritati restitutus cum duplici versione latina*, Parisiis, 1516 ; *Psalterium hebræum, græcum, arabicum, chaldaicum, cum tribus lat. interp. et glossis*, Januæ, 1516. C'est le premier psautier polyglotte ; il paraît même qu'il avait préparé toute la Bible, mais ses travaux ne furent

pas appréciés de son vivant et il ne publia que le *Psalterium* dont la plupart des exemplaires ne purent être vendus. On a encore de lui un ouvrage rarissime : *Castigatissimi annali della eccelsa et illustrissima Republica di Genua*, Genua, 1537.

JUSTINIEN Ier, empereur de Byzance (527-565), monta sur le trône au moment où les querelles monophysites troublaient son empire. Son principal objectif fut de cimenter de plus en plus l'orthodoxie en combattant les hérétiques et particulièrement en ramenant les monophysites à l'Eglise. Ce but a été poursuivi avec autant de prudence que de succès, quoique la pleine réussite fût entravée par un penchant naturel à faire des lois concernant l'Etat et l'Eglise; ajoutez-y sa dépendance de théologiens de la cour et de son épouse Théodora, qui professait en secret le monophysitisme. Les discussions entre les orthodoxes et les monophysites n'ayant abouti à aucun résultat, il espérait toutefois pouvoir opérer l'union d'une autre façon. La première occasion de prendre part aux affaires de l'Eglise lui fut présentée par la querelle *théopaschitique*. La formule de ce « Dieu crucifié pour nous », ajoutée par Pierre Fullo au *trisage*, fut introduite aussi dans la liturgie de Constantinople. Les akoimètes la considérèrent comme hérétique, Hormisdas, évêque de Rome, la trouva superflue; mais Justinien la consacra (533). Encouragé par cette réussite et par les instigations de Théodora, il fit monter sur le siège patriarcal le monophysite Anthime. Mais Agapet, évêque de Rome, le démasqua et le déposa. Minas, favori d'Agapet, lui succéda (536) en condamnant le monophysitisme dans un synode à Constantinople. Ce fut le motif pour qu'on remuât de nouveau la querelle « origénistique» déjà interrompue. Deux abbés de Palestine, Domitien et Théodore Askidas, monophysites en cachette et amis ardents d'Origène, vivaient dans la cour, jouissant des faveurs impériales. Pour les supplanter, Minas reprit dans un synode à Constantinople (543) la condamnation de l'hérésiarque en chef et de ses œuvres. Mais les théologiens de la cour signèrent sans hésiter et préparèrent une vengeance avec Théodora. Justinien avait déjà jeté depuis longtemps un regard de sollicitude sur l'Egypte et croyait pouvoir faire quelque chose pour calmer cette patrie du monophysitisme. Théodora le persuada que les monophysites seraient satisfaits, si avec les œuvres de Théodore, père du monophysitisme, on condamnait les écrits de Théodoret contre Cyrille ainsi que la lettre d'Ibas à Maris (intitulés *Trois chapitres*). L'empereur le fit par un édit, exigeant qu'il fût revêtu de signatures de tous les évêques. Les évêques orientaux obéirent; mais en Occident partout se manifesta une réaction, et de là naquit la controverse des trois chapitres (voyez J. Punkes, *P. Vigilius u. d. Dreicapitelst.*, Munich, 1865). Vigile, évêque de Rome, créature de Théodora, avait promis son concours en secret; mais n'ayant pas la conviction de pouvoir apaiser le trouble en Occident, il ne tint pas parole. Justinien le manda à Constantinople et le contraignit à condamner par écrit les *trois chapitres* dans son *Judicatum*. Mais bien des évêques et particulièrement les Africains désapprouvèrent le *Judicatum*. A la fin

Justinien convoqua à Constantinople le cinquième synode œcuménique (553), qui confirma tous les édits impériaux. Vigile publia un *Constitutum*, par lequel il rejetait les doctrines de trois chapitres, mais il refusait de condamner la personne des auteurs; en même temps il révoquait son *Judicatum*. Alors Justinien déclara Vigile hérétique et le fit arrêter. Vigile, pour son élargissement, révoqua le *Constitutum* et approuva les décrets du synode. De retour à Rome il mourut à Syracuse en 555. Pélage Ier, son successeur, reconnut le cinquième synode œcuménique. La dernière tentative de réconciliation fut faite par Justinien vers la fin de sa vie; il déclara par une loi (564) l'incorruptibilité du corps du Seigneur (*Aphthario ocetes*). Déjà Justinien avait commencé à expulser les évêques récalcitrants, lorsqu'il fut surpris par la mort en 565. I. Moshakis.

JUVENCUS, *Cajus Vettius Aquilinus*, prêtre espagnol d'une origine illustre, occupe un rang distingué dans l'histoire de la poésie chrétienne. Il vécut sous le règne de Constantin le Grand (*Hist. évang.*, IV, v. 807 ss.), et ne redouta pas d'exprimer la majesté de l'histoire évangélique dans les formes de la prosodie latine, qu'il emprunta à Virgile, à Ovide, à Lucain et à Lucrèce (Hieron., ep. 70, *Ad Magnum;* cf. *De script eccl.* 84 et *Chron. ad ann.* 335). Son ouvrage principal, connu sous le nom de *Historia evangelica*, est divisé en quatre livres; il se base sur la traduction latine antérieure à la Vulgate, dite Itala, et suit de préférence l'ordre de l'évangile selon saint Matthieu. Document intéressant de l'exégèse du temps, il se distingue par la pureté du style et l'absence de toute recherche et de toute déclamation. L'invention fait défaut; mais on peut constater les progrès réalisés par la science chrétienne au sein de l'Eglise qui, à cette époque, cherche à mettre la civilisation païenne au service de l'Evangile et travaille à gagner par ce moyen les classes élevées de la société. Des fragments d'un poème analogue sur l'Ancien Testament ont été retrouvés et publiés par Martène; *Liber in Genesim* (Martène et Durand, *Collect. Vet. Script.*, IX, 14, Paris, 1733, in-f°) et complétés par dom Pitra (*Spicileg. Solesmense*, I, 171 ss., Paris, 1852). Ils embrassent la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres, le Deutéronome et le livre de Josué (cf. *Spicileg. Solesmense*, I; Proleg., art. IX, p. xxxv, ss.). Le poème sur les sacrements, dont parle Jérôme et Trithemius (*De script eccl.*, 84; *De script eccl.*, 62), n'a pas été retrouvé. Les deux hymnes : *De laudibus Domini* et *Triumphus Christi heroicus* (J.-P. Migne, *Patrologiæ cursus completus*, XIX, 379 ss., Parisiis, 1846,) sont d'une authenticité douteuse. Mentionnons les éditions suivantes : Ed. princeps : Daventriæ, 1490, in-4°, Parisiis, 1499, in-8°, *edente Jacobo Fabro Stapulensi;* Venetiis, Aldusm, 1502, in-4°; Rothomag., 1509, in-4°; et les éditions plus récentes de Erh. Reusch, Fancof. et Lips., 1710, in-8°; de Gallandi, *Bibl. Patrum*, IV, 585 et de Faust. Arevalo, Romæ, 1792, in-4°, reproduite par J.-P. Migne; cf. A. Rud. Gebser, *Dissert. De Caji Vettii Aquilini Juvenci Vita et Scriptis*, dans *Bibl. lat. vett. poetar. christ.* Iena, 1827; Gams P. Bon, *Die Kirchengeschichte von Spanien*, 2 vol., I, 326 ss., Regensb., 1864; El. Dupin, *Biblioth. des auteurs ecclésiastiques*, II, 25; Nic. Anton, *Bibl. Hisp. Vet.*, II, IV. Eug. Stern.

K

KABASILAS (Nicolas), métropolitain de Thessalonique, prit part aux troubles qui éclatèrent à Constantinople sous Michel Paléologue, auquel il était profondément attaché, puis se lia avec Jean Cantacuzène qui l'employa à diverses missions politiques. Il entra, on ignore à quelle époque, dans les ordres monastiques et s'éleva rapidement à l'épiscopat dont il exerça les fonctions en qualité de métropolitain de Thessalonique depuis la mort de Palamas (1354). Kabasilas publia une série d'ouvrages liturgiques, polémiques et dogmatiques dont la plupart sont restés manuscrits et se trouvent déposés à la bibliothèque impériale de Vienne. Son ouvrage principal, περὶ τῆς ἐν Χοιστῷ ζωῆς λόγοι ἕπτα jouit d'une certaine célébrité. Imprimé d'abord dans une traduction latine très imparfaite de Jacques Pontanus (Ingolst., 1604), reproduite dans la *Biblioth. PP. Lugdun.*, XXVI, 136 ss., cet ouvrage a été publié dans le texte grec, avec une introduction, par W. Gass, sous le titre de : *Die Mystik des Nikolaus Kabasilas vom Leben in Christo*, Greifsw., 1849. On trouvera l'analyse de cette production fort originale du mysticisme byzantin du quatorzième siècle dans l'article que Gass a publié dans la *Real-Encykl.* de Herzog, VII, 190 ss. — Voyez Oudin, *Comment.*, III, 982-994 et *passim* ; Fabricius, *Bibl. græc.*, X, 25, 30 ; Cave, *Script. eccl.*, II, 280 ; Jahn, dans les *Stud. u. Krit.*, 1843, p. 724.

KABBALE. Voyez *Cabale*.

KADÈS ou Kadès-Barnéa, ville située au sud-est de la Palestine (Gen. XIV, 7 ; XVI, 14 ; Nombr. 20, 14 ; XXXIV, 4 ; Jos. X, 41 ; XIV, 7), dans le désert de Sin ou Zin (Nombr. XX, 1 ; XXVII, 14 ; Deut. XXXII, 51), sur la frontière de l'Idumée (Nombr. XX, 16), non loin de Gérar (Gen. XX, 1). Les Israélites y arrivèrent dans leur marche à travers le désert (Nombr. XXXIII, 36) ; Moïse envoya depuis Kadès des éclaireurs pour explorer le pays de Canaan, et en même temps il traita avec le souverain de l'Idumée pour obtenir le passage à travers cette contrée plus accessible (Nombr. XX, 14 ; Juges XI, 17). Plus tard, Kadès apparaît comme la ville frontière du royaume de Juda (Jos. XV, 3). Il est encore question du désert de Kadès dans Ps. XXIX, 8. On croit pouvoir placer cette localité dont il n'est plus fait mention dans l'histoire postérieure des Israélites et que plusieurs auteurs assimilent au désert de Paran, dans la vallée de El-Araba, soit près de Ain el-Waibeh, au nord-ouest de Pétra, sur la route de Hébron, soit au pied du Dschebel Helâl, un peu au sud de Khalasa, où l'on trouve une source jaillissant d'un rocher, qui porte le nom de Ain Kudès. —

Voyez Reland, *Palæstina*, p. 756; Burckhardt, *Reisen*, II, 733; Robinson, *Palæstina*, III, 140 ss.; Williams, *The holy city*, I, 490 ss.; II, 466 ss.; Ritter, *Erdkunde*, XIV, 1077 ss.

KANT (Emmanuel), né à Kœnigsberg, le 22 avril 1724 et mort dans la même ville en 1804, était fils d'un sellier. Ses parents, qui se rattachaient au piétisme, lui inculquèrent des principes de religion et d'austère moralité dont l'influence se laisse clairement reconnaître dans ses idées ainsi que dans sa vie. Les études qu'il fit à l'université de sa ville natale portèrent d'abord sur la théologie, mais il abandonna bientôt cette branche pour les mathématiques et la philosophie, dont il devint et resta jusqu'à sa mort professeur à Kœnigsberg, après avoir passé neuf ans comme précepteur dans diverses familles d'Allemagne. Méthodique jusqu'à l'excès dans l'organisation de sa vie, et d'un naturel peu sensible, Kant resta toujours célibataire, mais il aimait la société et savait s'y rendre agréable. Esprit essentiellement logique et pénétrant, répugnant par instinct à tout mysticisme, il fut préservé toutefois de tomber dans la sécheresse par son enthousiasme aussi sincère que passionné pour la loi de la conscience et pour l'idée de la liberté (morale et politique) qu'il n'en séparait pas. Il fut en tout l'homme du devoir et montra toujours, avec une grande générosité pour les pauvres et une délicatesse minutieuse à l'égard des droits de son prochain, un attachement sans bornes à la vérité. Kant a beaucoup écrit et sur des sujets très divers. Parmi ses premiers ouvrages, composés sous l'influence dominante de la philosophie wolffienne à laquelle vient se mêler celle des sciences naturelles et du système de Newton, il faut signaler principalement son *Histoire générale de la nature et théorie du ciel* (1755), où se trouvent devancées et préparées les hypothèses cosmiques de Lambert et Laplace. Mais c'est surtout par ses œuvres postérieures à 1770 que Kant a mérité de fixer l'attention du monde pensant. A ce moment, en effet, sous la double influence de Rousseau et de Hume, dont la lecture, dit-il, « le réveilla de son sommeil dogmatique, » il entre dans la voie nouvelle dont il ne sortira plus désormais, et jette les bases du système original auquel il donne lui-même le nom de *criticisme*. C'est le programme général de ce système et en même temps sa première partie qu'expose la *Critique de la raison pure* (1781 ; 2e éd. modifiée en 1787), ouvrage d'une capitale importance dans l'histoire de la philosophie moderne, et auquel s'en rattache intimement un autre plus petit, intitulé : *Prolégomènes à toute métaphysique future* (1783).

I. Critique de la raison pure. L'idée fondamentale de Kant est qu'avant de construire aucune hypothèse métaphysique il faut commencer par *critiquer* notre faculté même de connaître, c'est-à-dire examiner son mécanisme et déterminer quelles sont les bornes de son pouvoir. Dépassant à la fois la théorie de l'innéité des idées qu'enseignait le rationalisme leibnitzo-wolfien, et l'empirisme de Locke qui se représentait au contraire toute idée comme venant du dehors par les sens, Kant distingue deux éléments dans la connaissance : sa *matière* d'une part, qui ne peut lui être fournie que par

l'action de l'objet sur notre sensibilité, et sa *forme* d'autre part, qui lui est donnée par l'activité même de notre esprit, lequel ne peut saisir l'image d'un objet sans imprimer sa marque sur celle-ci. C'est ainsi que tout objet perçu par notre sensibilité se trouve nécessairement placé par nous dans le temps et souvent en outre dans l'espace (temps et espace sont donc les conditions à priori de toute sensation, les « formes pures de l'intuition, » comme dit Kant) ; c'est ainsi encore que tous les phénomènes que nous percevons se trouvent immédiatement classés et groupés par notre esprit conformément aux notions de cause et d'effet, de substance et d'accident, etc., etc., que Kant appelle les douze « catégories de l'entendement. » De tout cela résulte d'abord que notre connaissance expérimentale se borne nécessairement à saisir des phénomènes ; elle ne nous montre jamais les objets qu'au travers des formes que leur impose notre esprit ; la « chose en soi, » le « noumène, » comme dit Kant, nous reste absolument insaisissable par les sens. On voit aussi à quoi se réduisent à leur tour nos connaissances à priori (mathématiques, physique rationnelle) ; elles ont sans doute un vaste champ, puisque rien ne nous empêche d'étudier et de déterminer avec une certitude absolue les formes intellectuelles dans lesquelles se trouvera forcément et toujours encadré tout objet de notre expérience ; mais ce serait une fatale erreur que de penser franchir ces limites et de prétendre à déterminer la nature de la chose en soi par le moyen d'un usage transcendant de ces formes de l'esprit, dont l'application n'est légitime que dans le domaine de l'expérience, que dans le monde des phénomènes. — Cette fatale erreur est cependant celle que commet toute métaphysique, et voici comment Kant en explique la naissance. Au-dessus de la sensibilité et de l'entendement se trouve une troisième faculté, la *raison* (dans le sens spécial du mot). Le rôle de cette dernière est de pousser l'esprit humain à poursuivre toujours plus loin ses investigations, à remonter d'une connaissance particulière à une autre (d'un effet à sa cause par exemple) et ainsi de suite sans se satisfaire jamais avant d'être arrivé à l'absolu. Or il arrive fatalement à l'esprit humain de tomber dans l'illusion à ce sujet, et de se représenter comme atteint déjà cet absolu que la raison lui fixe comme but et qui, en fait, ne saurait jamais être atteint, vu que notre expérience, si étendue que nous la fassions, est par sa nature même incapable d'embrasser l'infini. Et cette erreur se reproduit sous trois formes ; il y a trois idées absolues que la raison pose ainsi comme buts à poursuivre, mais que l'esprit tranforme à tort en des objets saisissables et auxquels il se met en conséquence à appliquer sans droit les catégories de l'entendement. C'est ainsi que naissent sur l'*âme*, le *monde* et *Dieu* des spéculations métaphysiques qui ont la prétention de nous donner une connaissance à priori de ces trois objets, mais qui ne sont en réalité qu'un tissu de paralogismes et d'illusions. — Tout ce que la *psychologie rationnelle* prétend démontrer au sujet de l'âme, sa substantialité, sa simplicité, son unité, son indépendance des objets extérieurs, d'où l'on conclut enfin son immorta-

lité ; tout cela repose sur la confusion faite entre la simple et vide forme logique du « penser » et le phénomène réel et complexe de notre personnalité comme être pensant. Kant fait remarquer du reste que si les propositions ci-dessus ne peuvent se démontrer spéculativement, leurs contradictoires, les thèses du matérialisme, ne le sauraient pas davantage. – Quant à la *cosmologie rationnelle*, elle n'aboutit qu'à une série d'antinomies irréductibles ; les uns parmi les philosophes prouvent l'éternité et l'immensité du monde, d'autres démontrent aussi solidement sa double limitation ; au fond tous ont tort : ils transportent les questions relatives au temps et à l'espace du domaine de notre expérience restreinte, dans lequel seul elles ont leur place, à celui de la chose en soi qui en est affranchi. Il en est de même de la question de la divisibilité infinie ou non de la matière. Quant à la discussion éternellement renouvelée entre le déterminisme et la foi au libre arbitre humain, elle ne trouve également sa solution que par la distinction des deux domaines : il faut reconnaître sans doute que tout dans le monde des phénomènes s'enchaîne avec une absolue nécessité, mais cela n'empêche pas qu'il ne puisse y avoir place pour la liberté dans le monde nouménal, dans la sphère de la chose en soi. Ce même point de vue enfin permet d'admettre que, tandis que tout ce qui apparaît est toujours conditionné, il puisse y avoir néanmoins en dehors de ce que saisit notre expérience un premier principe absolu de toutes choses. — La *théologie rationnelle* n'est pas plus solide, et, sans parler du procédé arbitraire dont on use en personnifiant et en chargeant d'anthropomorphismes l'idée abstraite de Dieu, on peut faire voir que les preuves employées pour démontrer l'existence même de ce Dieu abstrait n'ont aucune solidité. L'argument ontologique dit : l'être tout réel (l'être parfait) existe, car l'existence est une réalité et se trouve par conséquent impliquée dans son idée même ; mais il commet là une confusion en mettant l'existence d'une chose au rang de ses qualités et en supposant que, ajoutée ou retranchée, elle puisse modifier la notion de cette chose ; cent écus sont toujours cent écus, qu'ils soient réellement existants ou seulement conçus par notre esprit ; de même la notion de l'être parfait ne gagnerait rien en étendue par le fait de se trouver réalisée. — L'argument cosmologique conclut des phénomènes contingents de ce monde à l'existence d'une première cause absolument nécessaire ; or ce raisonnement est illégitime déjà par ce seul fait qu'il prétend conclure d'une propriété constatée dans le monde phénoménal à une autre relative au monde nouménal. En outre, quand pour compléter la démonstration on ajoute que cette cause première et nécessaire réclamée par la contingence du monde ne peut être que l'être parfait, on ne fait là que reproduire sous une autre forme la vaine preuve ontologique. — L'argument téléologique enfin ne saurait légitimement conclure de notre constatation, toujours partielle, de l'ordre régnant dans l'univers à un « créateur » unique et tout sage de cet univers ; un ou plusieurs ordonnateurs du monde, sages sans avoir besoin de l'être infiniment, peut-être même une

cause inintelligente, pourrait suffire à expliquer ce que nous constatons. L'existence de Dieu est donc absolument indémontrable par la spéculation ; mais il en est exactement de même de la thèse opposée.

II. Critique de la raison pratique. Cependant la raison n'est point bornée à cet usage théorique dont il a seul été question jusqu'ici, et le scepticisme auquel la critique aboutit sur ce point n'est pas non plus (quoique quelques-uns l'aient cru par erreur) le dernier mot de la philosophie kantienne. Dans deux ouvrages, *Fondement de la métaphysique des mœurs* (1785) et *Critique de la raison pratique* (1788), Kant fait voir que la raison possède encore une puissance pratique, celle de soumettre à des règles intelligentes les appétitions instinctives de l'homme, et de transformer par là ces dernières en une volonté raisonnable. Et cette puissance, la raison ne l'exerce pas seulement d'une façon secondaire, relative, comme lorsqu'elle ne fait que nous indiquer quels moyens nous avons à suivre pour atteindre tel but souhaité par nous ; elle l'exerce aussi d'une façon absolue, d'une façon *pure*, en déterminant le but même qu'il faut poursuivre, en proclamant que telle chose doit être faite, à cause d'elle-même et quels qu'en soient les résultats. La loi morale n'est pas autre chose que cet *impératif catégorique* de la raison. — Remarquons que cette loi tire d'elle-même son autorité sans qu'il soit besoin d'invoquer en sa faveur le fait qu'elle exprime la volonté de Dieu ; elle demande à être obéie pour elle-même et non dans la pensée des peines ou des récompenses que pourrait amener sa violation ou son accomplissement; la raison est *autonome*, comme dit Kant, et sa seule présence dans un être suffit à obliger celui-ci. La loi morale ne comprenant ainsi dans son principe aucune considération de but extérieur à elle-même ne peut donc renfermer nul élément concret, rien de matériel, selon l'expression de Kant ; c'est une formule purement rationnelle, qu'on peut exprimer ainsi : « agis toujours de telle manière que la maxime suivie par toi pût servir de règle de conduite à tous les êtres raisonnables. » Nous ne pouvons suivre ici dans ses développements le système des droits et des devoirs que Kant a exposé dans la *Métaphysique des mœurs* (1797. 1° Fond. métaph. du droit ; 2° id. de la morale) ; il nous faut nous borner à indiquer le principe fondamental qui l'inspire : ce principe est que tout individu humain mérite un respect absolu en tant que porteur de la loi morale, et qu'il ne doit par conséquent jamais être traité comme un simple moyen en vue d'un but supérieur. C'est à ce même principe que se rattachent les idées politiques de Kant, qui sont très libérales et aspirent à l'établissement du gouvernement républicain, ainsi qu'à l'abolition de la guerre par le moyen d'une confédération générale de tous les Etats entre eux. — Mais revenons au fait lui-même de l'existence de la loi morale. Pour que cette loi, purement rationnelle, puisse comme c'est le cas s'adresser à l'homme et agir sur lui, il faut, dit Kant, que celui-ci soit soustrait à l'enchaînement nécessaire des choses, qu'il soit libre. Nous savions déjà qu'il était possible que, tout en étant,

comme il l'est, soumis à une nécessité rigoureuse en tant que phénomène, l'homme fût libre néanmoins en tant que noumène ; cette possibilité se transforme maintenant pour nous en une réalité démontrée, et nous arrivons ainsi, par le moyen de la raison pratique, à savoir quelque chose de ce domaine de la réalité objective sur lequel la raison théorique ne parvenait pas à nous renseigner. Mais la liberté n'est pas le seul *postulat* auquel la loi morale nous fasse ainsi remonter comme à sa condition nécessaire. Le but auquel il nous est ordonné de tendre, et qu'on peut appeler le bien suprême, comprend en effet l'accord de la vertu parfaite, réclamée par la raison, avec ce bonheur parfait auquel tend par nature toute volonté humaine et qui ne peut être accordé précisément qu'à la parfaite vertu. Or, pour que ce but soit réalisable (et nous ne pouvons sans renier le devoir admettre qu'il en soit autrement), il faut d'une part que l'homme ait à sa disposition une durée éternelle, car ce n'est que par un progrès infini qu'il peut atteindre à la sainteté, et d'autre part il est nécessaire qu'il y ait hors de la nature un être qui soit le maître de cette dernière en même temps que l'auteur de la loi morale, et qui puisse faire coïncider avec l'accomplissement de celle-ci les faveurs de celle-là. En d'autres termes, il faut que l'homme possède l'immortalité et qu'il y ait un Dieu, tout-puissant, tout sage, partout présent, etc. C'est ainsi, par un détour (et il y a là chez Kant quelque chose d'intentionnel) qu'on arrive de la morale à Dieu et à la religion, laquelle considère nos devoirs comme des commandements divins; il ne faut jamais oublier que tel est l'ordre de nos certitudes et que c'est la théologie qui emprunte sa base à la morale au lieu de fournir à celle-ci la sienne. — En résumé, liberté, immortalité, Dieu, ne sont plus désormais des points d'interrogation, mais des certitudes, des certitudes d'ordre moral il est vrai, et non pas théorique : la critique n'a pas anéanti ces grandes vérités, elle les a seulement fait passer du domaine de la *science* scolastique dans celui de la *foi* morale, qui est à la portée de tous. — Il est impossible de donner ici la place qu'elle mériterait à l'étude de la *Critique du jugement* (1790), où Kant, déviant de ses prémisses et ouvrant la voie qu'ont suivie dès lors Hégel et Schelling, jette un pont entre les deux mondes du phénomène et du noumène d'abord si profondément séparés par lui. Contentons-nous de dire que la *Critique du Jugement* se divise en deux traités, dont le premier renferme l'esthétique de Kant : le sentiment du beau consiste selon lui dans le plaisir désintéressé que produit en nous la rencontre de certaine concordance mystérieuse entre les lois objectives de la nature et celles de notre entendement; quant au sublime, il naît du contraste des sentiments réveillés chez nous à la vue d'un objet qui nous écrase par sa grandeur matérielle et au-dessus duquel nous nous savons cependant infiniment élevés par notre valeur morale. La seconde partie de la *Critique du jugement* étudie le rôle de la finalité dans la nature : sans avoir théoriquement le droit d'affirmer que les organismes naturels sont le produit d'une intelligence créatrice, et sans être admis surtout à jamais abandonner l'essai d'expliquer d'une manière pure-

ment mécanique leur production et leur fonctionnement, nous ne pouvons nous empêcher de faire présider à cette étude la croyance aux causes finales. Quant à l'ensemble de la nature, la raison pratique nous garantit, nous l'avons vu, qu'il est organisé en vue du bien moral suprême ; et Kant, faisant l'application de cette idée à la philosophie de l'histoire, nous montre (dans *Idée d'une histoire universelle*, 1784 ; *Commencement probable de l'histoire humaine*, 1786, etc.) que les luttes mêmes et les difficultés auxquelles se trouve exposé l'homme ont pour résultat de développer très heureusement ses facultés supérieures.

III. La religion. Après les problèmes de la science, de la morale, de l'art et de l'histoire, Kant aborde celui de la religion, qui n'est autre à ses yeux que la question du mal moral, de son origine et de sa défaite. Cette question apparaît déjà dans le traité *Sur le mauvais succès de tous les essais philosophiques de théodicée* (1791) ; elle se trouve traitée à fond dans *La religion dans les limites de la seule raison* (1793 ; voyez aussi : *L'antagonisme des facultés*, 1798), ouvrage qui valut à Kant un ordre du roi Frédéric-Guillaume II lui interdisant désormais toute publication et tout enseignement relatifs aux questions religieuses. Voici en résumé le contenu de cet écrit : C'est un fait incontestable, selon Kant, que tout homme est radicalement mauvais, qu'il se montre mauvais dès sa naissance ; or, comme on ne peut être moralement mauvais que par suite d'une libre décision, il faut admettre que chaque individu humain a usé de sa liberté nouménale d'une façon perverse, et que ses fautes visibles ne sont que la manifestation phénoménale du caractère corrompu qu'il s'est ainsi librement donné. Cependant nous pouvons revenir au bien par une sorte de nouvelle naissance, nous le pouvons car nous le devons. Quiconque opère ce retour entre par là même en communion avec l'idéal de l'humanité, qu'on peut appeler si l'on veut le Fils de Dieu, éternellement aimé de lui, et que nous nous représentons naturellement sous la forme d'un être humain manifestant une parfaite sainteté, même au sein des plus terribles épreuves. Que cet idéal ait jamais trouvé en fait sa réalisation dans telle personne historique, en Jésus, par exemple, c'est possible sans doute, mais il n'y a aucun moyen de le constater avec certitude et cela n'a du reste aucune importance. Ce qui importe, c'est que, par une libre et insondable décision de son être nouménal, chacun de nous change ainsi de direction. L'effet d'un tel changement ne pourra se faire sentir que graduellement, il est vrai, dans notre vie phénoménale ; toutefois Dieu, qui, affranchi de toute succession de temps, contemple d'un coup d'œil unique l'ensemble de cette vie, la verra dès ce moment comme si elle était parvenue à son terme, à la sainteté, et nous tiendra désormais pour agréables ; ce jugement, qui ne porte pourtant nulle atteinte à son incorruptible et sainte justice, nous apparaît à nous comme une grâce. Quant à l'expiation que réclame notre faute passée, elle s'accomplit dans le fait même de la conversion, qui est une crucifixion du vieil homme : c'est donc, comme la justice l'exige, le même indi-

vidu qui a péché qui souffre aussi la peine du péché, et toutefois il y a une sorte de substitution interne, car il souffre une fois régénéré pour la faute commise par lui avant sa régénération : le nouvel homme, ou si l'on veut le Fils de Dieu en lui, joue en faveur du vieil homme le rôle de rédempteur en même temps que celui d'intercesseur ou d'avocat. Tout cela, pour être vraiment valable et moral, doit être l'œuvre libre de l'homme lui-même, de l'homme seul, et il ne faut pas que celui-ci attende paresseusement que Dieu fasse en lui l'ouvrage dont il doit se charger lui-même; toutefois on peut espérer que, si le secours de Dieu est nécessaire au régénéré pour le faire parvenir au dernier terme de la sainteté, ce secours ne lui sera pas refusé quand il aura fait lui-même tout ce qu'il peut à cet égard. — La régénération est, nous venons de le dire, la chose la plus personnelle, la plus individuelle qu'il y ait; mais il est bon, il est nécessaire que pour se fortifier mutuellement contre les tentations et s'affermir dans le bien, les régénérés s'unissent en une société morale, distincte et indépendante de l'état civil : *l'Eglise*. Idéalement il n'y a qu'une Eglise, car les principes de la morale sont universels, et en réalité tous ceux qui, dans quelque pays et au sein de quelque civilisation que ce soit, suivent la loi morale, sont frères en la foi. Mais, en fait, les hommes ne parviennent pas à constituer une société religieuse sur la base pure de la foi morale, il leur faut pour cela l'appui d'une foi historique particulière, et de là naissent les religions et les Eglises diverses, qui, à côté de la loi morale, enseignent encore divers faits et divers préceptes sans importance éthique. Heureux est-on quand cette foi historique renferme vraiment sous ses statuts positifs la pure foi morale et peut servir de véhicule à celle-ci. Tel est le cas du christianisme, et rien n'empêche d'admettre, quoique rien non plus ne la prouve avec certitude, l'origine révélée d'une telle religion. L'important, c'est de ne pas oublier que, révélée ou non, tout ce qui en elle n'est pas directement moral n'a qu'une valeur relative, transitoire, comme véhicule de la foi morale, et doit être interprété d'une manière moralement édifiante, fallût-il pour cela forcer le sens naturel. Tel doit être le rôle des théologiens; tout en se gardant bien de déprécier la Bible, ce livre qui ne saurait être remplacé, ils doivent travailler à préparer l'avènement de la pure foi morale, et surtout ne jamais prétendre imposer comme nécessaire au salut l'admission (souvent hypocrite) de tels ou tels faits ou de telles ou telles idées, la pratique de telles ou telles cérémonies qui n'ont pas d'importance morale. Pourtant c'est là, trop souvent, ce qui arrive: au lieu d'agir en vrais ministres, c'est-à-dire en serviteurs des fidèles, les théologiens se font leurs tyrans, et arrangent les choses de manière à faire considérer leur intervention et leur science comme indispensables, tandis que la seule chose nécessaire est la moralité, que tout homme, si simple soit-il, peut conquérir s'il le veut. Une seule chose, en effet, dans ce monde et même hors de lui, peut avoir du prix devant Dieu, c'est une volonté bonne, une volonté qui ne se borne pas à accomplir « légalement » le devoir

dans un but intéressé, mais qui fait le bien pour l'amour du bien même; tout le reste n'a de valeur qu'en tant que moyen pour susciter ou soutenir une telle volonté, et l'on ne doit pas espérer de parvenir jamais ni par aucun procédé à capter la faveur du juge divin.

IV. Appréciation des idées religieuses de Kant. Il ne peut être question ici de faire la critique, même interne, du système de Kant; voici seulement quelques points à relever au sujet de sa valeur religieuse. Suivant le courant général de son époque, en réaction contre l'orthodoxie intellectualiste du dix-septième siècle, Kant met l'accent de la religion non sur le dogme mais sur la morale ou, pour mieux dire, il la confond presque absolument avec cette dernière; mais, au lieu de se contenter, comme on le faisait habituellement alors, d'une morale terre-à-terre et tout imprégnée d'eudémonisme, il proclame le devoir absolu pour l'homme de tendre à la sainteté parfaite et il arrive, à la lumière de ce haut idéal, à constater la corruption profonde du cœur humain, le besoin pour chaque individu d'une régénération radicale. Cependant, il ne sait pas reconnaître ce que réclament de telles prémisses, et croit trouver dans une simple idée abstraite un sauveur suffisant sans recourir à la personne historique de Jésus. Il rétablit dans ses droits la liberté humaine trop effacée dans la dogmatique des réformateurs, mais va si loin en sa réaction qu'il ôte à Dieu toute part effective dans l'œuvre du salut; bien plus, à force d'insister sur l'autonomie de la raison morale et par une crainte exagérée de tout mysticisme, il en vient à stériliser absolument la croyance en Dieu et à porter un coup mortel au principe même de la piété; il se laisse entraîner sur cette voie jusqu'à déclarer que l'homme vraiment moral doit s'abstenir de prier. Contrairement à l'idée très répandue alors que ce qui ne se comprend pas ne peut être vrai, Kant démontre que la raison même la plus haute doit admettre l'existence de beaucoup de choses qui la dépassent, et il proclame expressément comme légitime le procédé de la foi, c'est-à-dire d'une conviction qui n'est point sans motif moral, il est vrai, mais dont l'objet dépasse toute démonstration théorique comme toute explication rationnelle. C'est là un point capital, qui conduit Kant à déclarer les vérités d'ordre suprême à la portée non des savants seuls, mais de tout homme droit de cœur, et qui fait en somme du criticisme le système philosophique dont la méthode est la plus favorable à l'existence de la religion. Il faut relever enfin combien Kant parle de la Bible avec plus de respect que ne le faisait l'incrédulité du temps et quelle haute (bien que provisoire) valeur il lui accorde; d'autre part, on doit reconnaître que le système d'interprétation morale auquel il veut la soumettre est le plus détestable principe d'exégèse qui se puisse imaginer. — Il y avait dans le système de Kant trop de hardiesses pour que les orthodoxes n'en fussent pas effarouchés, mais aussi trop de profondeur pour satisfaire les théologiens du plat bon sens. Des deux côtés, Kant se vit donc attaqué; par les uns comme athée, par les autres comme rénovateur d'une scolastique démodée. Mais, bientôt ravisés, les deux camps revinrent à lui avec plus de fa-

veur : les orthodoxes charmés d'entendre le grand philosophe proclamer les bornes de la raison, et les néologues heureux de le voir comme eux effacer le dogme derrière la morale. D'ailleurs, en caractérisant lui-même sa position théologique comme un rationalisme pur, également éloigné du naturalisme qui déclare toute révélation impossible, et du supranaturalisme qui tient l'élément révélé pour le côté fondamental de la religion, Kant offrait un égal point d'appui aux deux tendances opposées de la théologie du temps. Le point d'accord qu'il indiquait ainsi ne tarda pas à être généralement adopté : on s'unit pour déclarer que l'Evangile était rationnel et moral dans son essence, et toute la controverse se porta désormais sur la question de savoir s'il fallait ou non voir en lui le produit d'une révélation positive. Le supranaturalisme rationaliste, aussi bien que le rationalisme naturaliste, plonge ainsi ses racines dans la philosophie kantienne; toutefois, c'est bien dans le second de ces deux camps qu'il faut aller chercher les théologiens le plus vraiment fidèles à la pensée du philosophe criticiste. Nul ne le fut plus que J. H. Tieftrunk. J. Fried. Röhr aussi travailla beaucoup à l'établissement, à la diffusion et à la défense d'une théologie kantienne. Jul. Aug. L. Wegscheider fut le principal dogmaticien de cette école ; H. Eberh. Gottlob Paulus son exégète ; Christoph. Fried. Ammon, son moraliste ; ce dernier, du reste, assez peu stable dans ses tendances, passa plus tard à d'autres idées. — Les *Œuvres complètes* de Kant ont été éditées par Hartenstein, en 8 vol. in-8°, 2e éd., Leipzig, 1867-69 ; par Rosenkranz et Schubert, en 12 vol. in-8°, Leipzig, 1840-42; par Kirchmann, en 9 vol. in-12, Berlin, 1868-77. MM. Tissot et Barni en ont traduit en français la plus grande partie. — Sans compter les histoires allemandes de la philosophie moderne de Erdmann, Kuno Fischer, Ueberweg, etc., et le XIe vol. de l'édition de Rosenkranz et Schubert, qui contient sur Kant deux études, l'une biographique, l'autre philosophique, on possède en français plusieurs ouvrages où se trouve exposée la philosophie kantienne; par exemple : Willm, *Hist. de la philos. allem. de Kant à Hégel*, Paris, 1846-49, et Nolen, *La critique de Kant et la métaphys. de Leibniz*, Paris, 1875. Sur ses idées religieuses, voyez en particulier : Colani, *Exposé critiq. de la philos. de la relig. de Kant*, Strasbourg, 1845 ; Pünjer, *Die Religionslehre Kant's*, Iéna, 1874 ; Ph. Bridel, *La philos. de la relig. de Kant*, Lausanne, 1876 ; G. Frank, *Geschichte der protest. Theol.*, Leipzig, 1875, 3e vol. PH. BRIDEL.

KAPFF (Sixte-Charles) [1805-1879], né à Güglingen, dans le Wurtemberg où il débuta dans le ministère pastoral comme vicaire de son père. Intimement lié avec Guillaume Hofacker et pasteur, pendant dix ans, de la communauté de Kornthal, Kapff subit l'influence du piétisme souabe, tout en sachant se préserver de ses exagérations. D'un tempérament essentiellement conservateur en religion comme en politique, il fut nommé, pendant la période orageuse de la révolution de 1848, membre de l'Assemblée constituante et, en récompense de son attitude énergique, membre du consistoire supérieur et prélat de Stuttgard en 1850. Il dirigea, en cette qualité, les

destinées de l'Eglise évangélique du Wurtemberg durant près de trente ans. Orateur populaire, plein de zèle pour la cure d'âmes et les œuvres de la mission intérieure, animé d'une piété saine, forte, à la fois pratique et intime, bien que non exempte d'une certaine étroitesse, le prélat Kapff a su se concilier l'estime et la sympathie des nombreux chrétiens de tous pays avec lesquels il s'est trouvé en relation. On a de lui des recueils de sermons, de prières, de méditations pour la communion et divers écrits de circonstances.

KAPHTOR. Voyez *Caphtor*.

KATERKAMP (Jean-Théodore-Hermann) [1764-1834], doyen de la cathédrale et professeur de la faculté de théologie de l'académie de Munster. Il avait fait, en qualité de précepteur de François-Othon et de Clément-Auguste, barons de Droste-Vischering, avec ses deux élèves un voyage de deux ans en Allemagne, en Suisse et en Italie qui contribua beaucoup à donner à son esprit la largeur et l'élévation qui le distinguent. Lié avec Lavater, qui produisit sur lui une vive impression, et avec la princesse de Galitzin, dans la maison de laquelle il passa quelques années heureuses et instructives, il apprit à connaître, outre les biens du monde, les trésors de sagesse et de force morale que renferme l'Evangile. C'est à partir de 1809 que Katerkamp fut appelé à professer l'histoire de l'Eglise, la patristique et le droit ecclésiastique à l'académie de Munster. Nous citerons parmi ses écrits : 1° *Instruction pour l'examen de soi-même pour les prêtres réguliers*, trad. du *Miroir du clergé*, Munst., 1816, 2 vol.; 3e éd., 1844; 2° *De la primauté de l'apôtre Pierre et de ses successeurs*, 1820; 3° *Histoire de la religion jusqu'à la fondation de l'Eglise*, 1819; *Histoire de l'Eglise* (jusqu'en l'année 1153), 1823-34, 5 vol., avec une traduction hollandaise de J. G. Wennekendonk, à Utrecht; 4° *Traits remarquables de la vie de la princesse Amélie Galitzin*, 1828; 5° trois *Discours synodaux*, en latin, 1829-1834.

KECKERMANN (Barthélemy), érudit célèbre, né à Dantzig en 1573, mort en 1609. Il professa l'hébreu à l'université de Heidelberg et la philosophie au gymnase de Dantzig. Ses nombreux ouvrages, publiés en 1614 à Genève sous le titre de *Opera omnia*, embrassent presque tout le domaine de la philosophie et celui de la théologie : *Systema ethices*, *politicæ œconomicæ*, *physicæ*, *astronomiæ*, *geographiæ*, *opticæ*, *philosophiæ*, *theologiæ*, *rhetorica ecclesiastica*. Keckermann est grand partisan d'Aristote qu'il défend contre les accusations de Ramus. Pour éviter le retour de la scolastique, il demande que l'on distingue nettement la philosophie et la théologie, dont la source et la méthode, sinon l'objet, sont différents. Quant à la morale, elle est inséparable de la philosophie. Elle n'a rien à démêler avec la théologie, qui ne s'enquiert pas des bonnes mœurs, mais de l'exercice de la piété et qui n'a pas en vue le bien terrestre, mais le bien éternel.

KEIL (Charles-Auguste-Gottlieb) [1754-1818], disciple d'Ernesti, professa l'exégèse et l'herméneutique à l'université de Leipzig. Ses écrits se distinguent par la précision, la sûreté des informations et une certaine brièveté magistrale. Par ses convictions, Keil apparte-

nait au rationalisme modéré. Ses principaux ouvrages sont : 1° *Catalogue systématique des livres théologiques dont la connaissance est généralement nécessaire et utile*, Leipz., 1783 ; 2° *De l'interprétation historique de l'Ecriture sainte et de sa nécessité*, 1798 ; 3° *Manuel d'herméneutique du N. T., d'après les principes de l'interprétation grammaticale et historique*, 1810 ; 4° *Opuscula academica ad N. T. interpretationem grammatico-historicam et theologiæ christianæ origines pertinentia*, 1821, 2 vol.

KEIM (Charles-Théodore), l'un des représentants les plus éminents de la théologie critique contemporaine, est né à Stuttgard en 1825, mort à Giessen en 1878. Après de brillantes études au séminaire de Maulbronn et à l'université de Tubingue, où il subit l'influence de Baur, il exerça d'abord les fonctions de pasteur à Esslingen, et publia, en 1862, un volume de *Sermons* qui attestent son talent oratoire et la chaleur bienfaisante de son sentiment religieux. En même temps il fit preuve dans son *Histoire de la Réformation souabe jusqu'à la diète d'Augsbourg* (1855) et dans ses trois monographies sur l'*Histoire de la Réformation à Ulm* (1851), *à Esslingen* (1860) et sur la *Vie d'Ambroise Blarer* (1860) de recherches historiques solides, de connaissances étendues et variées et d'un talent d'exposition hors ligne. Nommé professeur d'exégèse du Nouveau Testament à Zurich en 1860, Keim porta, à partir de ce moment, son attention exclusive sur le christianisme primitif, dont il ne tarda pas à devenir l'un des historiens les plus distingués. Son travail sur *les Edits de tolérance et la conversion de Constantin* (1862) annonça un maître de la critique tant historique que psychologique. Le résultat de ses recherches sur les origines du christianisme, qu'il avait d'abord esquissé dans son substantiel opuscule *Le Christ historique* (Zurich, 1865, 3e éd., 1866), il le développa, dans un ouvrage en trois volumes intitulé *Histoire de Jésus de Nazara dans ses rapports avec la vie de son peuple* (Zurich, 1869-1872), et en donna un résumé à l'usage des laïques cultivés qui s'intéressent aux questions religieuses, sous le titre d'*Histoire de Jésus, d'après les résultats de la science actuelle* (Zurich, 1873 ; 2e éd., 1875). Nommé professeur à Giessen en 1873, Keim publia encore une monographie sur *Celse* (1873), pleine de science et d'aperçus ingénieux, et des *Recherches historiques sur le christianisme primitif* (1878), contenant sept dissertations sur les origines des Evangiles, la conférence de Jérusalem, la mort de Polycarpe, la persécution des chrétiens sous Néron, les origines du monachisme, etc. — Comme historien des origines chrétiennes, Keim se distingue par son sens religieux profond, sa critique pénétrante et le don merveilleux qu'il a d'animer, de ressusciter pour ainsi dire à nos yeux le passé dont il s'occupe ; son style n'est pas exempt pourtant d'une certaine lourdeur et d'une certaine recherche. Sa *Vie de Jésus* marque une phase nouvelle dans les travaux historiques qui ont pour objet le premier siècle de notre ère. L'auteur examine avec une rare impartialité, une sagacité et un tact critique remarquables les principales difficultés que soulève le grave problème de l'apparition du christianisme dans le monde.

Indépendant au milieu des partis, profitant des recherches de l'école de Tubingue sans en accepter les résultats, n'obéissant à d'autre logique qu'à la logique interne des faits, examinant à nouveau toutes les questions si nombreuses et si délicates que se pose la critique évangélique, Keim reproche aux disciples de Baur la manière cavalière dont ils traitent souvent les textes et la témérité avec laquelle ils remplacent les explications reçues par des hypothèses hasardées, plus difficiles à admettre que les faits dont elles doivent tenir lieu. Mais son principal mérite, c'est d'avoir tout mis en œuvre pour ne rien laisser perdre des éléments religieux qui forment le noyau des récits évangéliques, alors que la critique historique se voit obligée de sacrifier ce qui ne tient qu'à l'enveloppe. Keim ne manifeste aucun parti pris à l'égard des miracles. Il n'élève contre eux aucune objection philosophique. La résurrection de Jésus-Christ, à ses yeux, est aussi bien attestée que n'importe quel autre fait d'histoire; et s'il n'en est pas de même pour un grand nombre d'autres miracles, Keim retient pourtant tous ceux qui ont pour objet des guérisons. C'est d'après saint Matthieu, qu'il considère comme le plus ancien et le plus fidèle de nos évangiles, que Keim a essayé de reconstruire l'histoire de Jésus, en accentuant le développement de l'idée et du caractère messianique du Sauveur. Sous le crayon de notre historien, la personne de Jésus, tout en conservant sa haute valeur religieuse et morale, revêt un type judaïque très prononcé, avec des vues particularistes et des espérances chiliastes assez grossières. Sans s'interdire d'utiliser les traits fournis par Marc et par Luc, et en étant très disposé à admettre un double fond traditionnel sur lequel auraient travaillé nos évangélistes, l'un se composant surtout de discours et l'autre de récits, Keim témoigne une défiance exagérée à l'égard des parties historiques du quatrième évangile, et établit avec une grande abondance de preuves la fausseté de la légende qui fait séjourner l'apôtre Jean (confondu par Irénée avec le presbytre Jean) à Ephèse. En somme, et malgré ses défauts ou ses lacunes, l'ouvrage de Keim est l'un des plus complets, des plus consciencieux et des plus originaux qui aient été écrits sur la vie de Jésus. F. Lichtenberger.

KEITH (George), fameux quaker et controversiste écossais, naquit, au dix-septième siècle, d'une famille obscure. Après avoir argumenté contre les épiscopaux en faveur des presbytériens, il inclina un moment vers le catholicisme, mais il se rattacha définitivement à la secte des quakers. Il visita l'Allemagne et les colonies anglaises de l'Amérique; mais ses opinions très singulières et dépassant de beaucoup celles de George Fox le firent repousser de partout. Sur la fin de sa vie Keith rentra dans l'Eglise anglicane et publia, pour prouver son orthodoxie, un ouvrage en réponse à l'*Apologie* de Barclay.

KEMPIS. Voyez *Thomas A Kempis*.

KÉNIENS (Qéinîm ou Qénîm ou Qînîm; Κιναῖοι). D'après Gen. XV, 19, les Kéniens étaient une tribu chananéenne, tandis que d'après 1 Sam. XV, 4, elle vivait du temps de Saül, parmi les Amalé-

cites, était amie des Israélites et faisait partie des races arabes. Le beau-frère de Moïse, qui se rendit si utile aux Juifs pendant leur voyage à travers le désert, est déjà cité comme Kénien; quelques-uns de ses descendants s'établirent comme nomades dans le nord de la Palestine (Juges IV, 11 ; V, 24). D'autres Kéniens, au contraire, semblent avoir habité les villes du sud de la Palestine (1 Sam. XXX, 29) où ils vécurent en bonne intelligence avec les Israélites. L'hypothèse de Hengstenberg qui établit une distinction entre les Kéniens chananéens et les autres n'a pas de raison d'être. Il se pouvait faire, en effet, qu'une partie des Kéniens, immigrés en Palestine, fussent rattachés aux Chananéens (Nombres XXIV, 21), tandis que d'autres s'accordassent avec les Israélites et fussent traités amicalement par eux. — Sources : Murray, *Comm. de Kinacis*, 1718; Kerzig, *Bibl. hist. Abhandlung von den Kenitern*, 1798.

KENNICOTT (Benjamin), célèbre hébraïsant anglais, naquit en 1718 dans le Devonshire. Il fit ses études à Oxford et avant même d'avoir pris ses grades il publia deux dissertations qui firent grand bruit, l'une sur l'*Arbre de vie dans le Paradis* ; l'autre sur les *Sacrifices de Caïn et d'Abel*. La réputation qu'il se fit par ces écrits lui fit obtenir promptement une chaire de professeur au collège d'Exeter. En 1767 il fut nommé conservateur de la bibliothèque de Radcliffe. En 1770 il eut le titre de chanoine de l'église du Christ à Oxford. Kennicott est surtout connu par ses travaux sur le texte hébreu de l'Ancien Testament ; il chercha à le rétablir dans sa pureté primitive et exposa ses vues dans un ouvrage intitulé : *The state of the hebrew text of the Old Testament considered*. Il mourut à Oxford d'une maladie de langueur, le 18 septembre 1783. — Voir la *Biographie de Kennicott* par le docteur Paulus dans ses *Memorabilia* n° 1, p. 191-198, et l'ouvrage de Eichhorn : *Einleitung in das Alte Testament*, II.

KENOSIS. Voyez *Christologie*.

KERCKHOVEN (Jean van den), savant théologien calviniste connu sous le nom de *Polyander*, naquit à Metz en 1568, et mourut à Leyde en 1646. Après avoir étudié à Heidelberg sous Tossanus et Du Jon, il suivit à Genève les leçons de Th. de Bèze, de De la Faye et de De Chandieu. Il était depuis vingt ans pasteur à Dordrecht, lorsque Gomar, fatigué des luttes qu'il avait entreprises contre Arminius et Vorstius, quitta la place de professeur de théologie qu'il occupait à Leyde, pour se retirer à Middelbourg, puis à Saumur, où il se brouilla avec Du Plessy-Mornay. On lui donna pour successeur Polyander, qui vécut quelque temps en bonne harmonie avec son collègue Episcopius, partisan de l'arminianisme. Au synode de Dordrecht, Polyander siégea à côté de Gomar, fut chargé de réfuter la doctrine des arminiens, accusés d'hérésie, et fit partie de la commission chargée de dresser les canons et de publier les actes de l'assemblée. Il assuma ainsi une part de responsabilité dans les violences qui furent le résultat du synode, et fit une œuvre bien préférable en travaillant à la révision de la Bible hollandaise. — Voir Gérard Brandt, *Hist. abrégée de la réfor-*

mat. des Pays-Bas, La Haye, 1726, in-12, et *La France prot.*, VI, 119, en y substituant le nom de Gomar à celui d'Arminius.

KÉRÉTHIENS ET PÉLÉTHIENS (Hakeréthîm wehapeléthîm), peut-être un pluriel (Gesenius, *Lehrgbæude*, 525) ou une forme adjective en î (Ewald, *Kritische Grammatik*), gardes du corps du roi David (2 Sam. XV, 18 ; XX, 7 ; 1 Rois I, 38). Les deux mots furent envisagés comme appellatifs de kârad, *tuer* et de pâlad, *fuir, courir*; les Kéréthiens et les Péléthiens (Créthi et Pléthi) seraient donc les exécuteurs des hautes œuvres et les courriers du roi. Il est certain, en effet, d'après 1 Rois II, 25, que les gardes du corps des souverains d'Israël étaient chargés d'exécutions capitales et faisaient en même temps l'office de courriers. Les exégètes modernes toutefois (Lakemaker, *Observationes philolog.*, II, 11; Ewald, *Israelit. Geschichte*, I, 292; Bertheau, *Israelit. Geschichte*, 197) ont considéré les deux mots comme des noms ethnographiques et les appliquent tous deux aux Philistins parmi lesquels David avait l'habitude de choisir les hommes de sa garde ; d'après cette hypothèse, les Kéréthiens seraient les Philistins du sud, et les Pélétiens ceux du nord. Nous préférons cette autre hypothèse, d'après laquelle le premier mot désignerait le nom général du peuple et le second le nom particulier, les Philistins étant en effet des Crétois de par leur origine. — Voyez les articles *Caphthor* et *Philistins*.

KERITH. Voyez *Carith*.

KETTELER (Guillaume-Emmanuel, baron de), évêque de Mayence et le représentant le plus autorisé en Allemagne du parti ultramontain dans la deuxième moitié du dix-neuvième siècle, appartient à une famille noble dont une branche se fixa dans les provinces Baltiques, embrassa la Réforme et compta parmi ses membres le dernier grand-maître des chevaliers Porte-Glaives et premier duc de Courlande, Gérard de Ketteler (1569-1587), dont l'autre, établie en Westphalie, demeura fidèle à l'Eglise romaine. Le jeune Emmanuel, qui naquit à Munster le 25 décembre 1811, reçut sa première éducation à Brigue en Valais, au collège des jésuites, suivit plus tard des cours de droit aux universités de Göttingue, Berlin, Munich, Heidelberg, et se mit pendant quelque temps au service de Prusse comme référendaire de sa ville natale. Les événements de Cologne exercèrent sur son ame ardente une action décisive et le déterminèrent à entrer dans le clergé pour défendre les libertés de l'Eglise catholique contre un Etat persécuteur (1838). La prêtrise lui fut conférée en 1844, après qu'il eut brillamment accompli le cycle de ses études théologiques à Munich et à Munster, et il se prépara pendant quelques années dans la retraite soit comme chapelain de Bochum, soit comme curé du petit village de Hopsten, à sa vocation d'évêque tribun et à sa carrière militante. Les événements de 1848 ouvrirent à son ambition les plus vastes et séduisantes perspectives ; envoyé par le district westphalien de Langerich à l'Assemblée de Francfort il y devint, par la promptitude et la justesse de son coup d'œil comme par son énergique éloquence, le chef admiré de la fraction ultramontaine, tra-

vailla à la complète indépendance de l'Eglise vis-à-vis de l'Etat en attendant qu'il pût rétablir sa suprématie, et obtint des démocrates doctrinaires, dans les Droits fondamentaux, la suppression du placet, de l'appel comme d'abus et des autres sauvegardes maintenues par les jurisconsultes philosophes du dix-huitième siècle. Le meurtre du prince Lichtnowsky lui fournit un thème fertile pour célébrer les bienfaits de Rome et exhorter les peuples à l'obéissance vis-à-vis des calamités déchaînées par la Révolution. La réaction de 1850 servit mieux encore M. de Ketteler, pour sa fortune personnelle comme pour la réalisation de ses desseins hiérarchiques. Nommé en 1849, à Berlin, prévôt de l'église Sainte-Hedwige, il réussit l'année suivante à s'emparer du siège épiscopal de Mayence, en vertu d'un décret arbitraire de Pie IX et malgré le vote régulier des chanoines qui avaient élu un théologien libéral, le professeur Léopold Schmidt de Giessen. Le prélat imposé foudroya, dès sa première pastorale, les adeptes de Ronge et obtint contre eux l'appui du cabinet de Darmstadt sur lequel il exerça, dès le début, un ascendant souverain. Nous avons esquissé dans l'article *Concordat* la portée de la convention du 23 août 1854, imposée au ministre Dalwigk, et ses funestes conséquences pour le grand duché de Hesse. Hanté par le souvenir des grands évêques du moyen âge, monseigneur de Ketteler regarda l'Allemagne entière comme son diocèse et poursuivit aux conférences épiscopales de Wurzbourg (1851-1853) l'œuvre si heureusement commencée à Francfort. Les troubles ecclésiastiques qui agitèrent depuis cette époque le grand-duché de Baden le comptèrent parmi leurs principaux instigateurs, mais tournèrent à sa confusion finale ; le rejet du concordat de 1859 par les Chambres ouvrit pour toute l'Allemagne une ère nouvelle et la fermeté du grand-duc l'empêcha, après la mort de monseigneur de Vicari, d'atteindre l'objet de ses convoitises : le siège archiépiscopal de Fribourg en Brisgau. En même temps que grâce à la faiblesse de son souverain temporel il jouissait d'une influence politique prépondérante, monseigneur de Ketteler saisissait avec empressement toutes les occasions pour témoigner de son dévouement au saint-siège et de sa haine contre l'hérésie. Lors du jubilé de saint Boniface, qui fut célébré à Mayence pendant une semaine entière avec une pompe extraordinaire (5-13 juin 1855), il se comporta hautement comme l'apôtre d'une nouvelle croisade contre le protestantisme. La Ville éternelle le vit dans ses murs pendant l'hiver de 1854-55 pour la proclamation du dogme de l'Immaculée-Conception ; en 1867, lors des solennités pour le centenaire des apôtres Pierre et Paul. Les préparatifs pour le dogme de l'infaillibilité pontificale mirent à une rude épreuve sa dextérité diplomatique. Après s'y être montré favorable dans sa brochure *Le Concile œcuménique et sa signification pour notre époque* » (Mayence, 1869), il se prononça, lors de la conférence de Fulda (sept. 1869), avec la presque totalité de ses collègues pour la négative, mit tout en œuvre au sein de la vénérable assemblée par un nouvel écrit (18 avril 1870), comme par des discours (23 mai, 23 juin), pour obtenir un ajournement et

profita même de son ancienne faveur auprès de Pie IX pour le supplier à genoux, quoiqu'inutilement, d'obtempérer à ses prières (15 juillet) mais, en même temps, il ne cessa pas d'entretenir les meilleurs rapports avec les jésuites, proclama en toute circonstance son aversion pour Döllinger et l'Ecole de Munich et justifia par ses manœuvres occultes, comme par ses déclarations ambiguës, les soupçons de ses collègues franchement anti-infaillibilistes. En effet, pour ménager la transition, il quitta Rome avant le vote final, publia dans son diocèse, moins de deux mois après son retour (20 août 1870), les décrets du Vatican dont il n'avait jamais, dit-il, contesté la vérité et qu'il n'avait combattus que pour des motifs d'opportunisme et racheta, par l'acharnement avec lequel il lutta contre les vieux catholiques, les velléités d'indépendance dont il avait pu se rendre coupable pendant la durée du concile. Sadowa, tout en déjouant les prévisions de monseigneur de Ketteler, l'avait laissé en possession de tous ses avantages et ne l'avait pas arrêté un seul instant dans son œuvre de restauration ultramontaine ; avec l'érection d'un Empire germanique, sous un Hohenzollern, s'imposait la nécessité d'un duel sans trêve ni merci. Envoyé au premier Reichstag par la circonscription badoise de Tauberbischofsheim (1871), l'évêque de Mayence réclama dès le début la complète indépendance de l'Eglise catholique vis-à-vis des institutions nouvelles et protesta contre toutes les lois qui entreprirent de la ramener sous le droit commun, mais il rencontra au sein d'un parlement national moins d'écho que dans des conférences épiscopales ou des meetings cléricaux et donna, dès la première année, sa démission en faveur d'un de ses aides de camp, le chanoine Moufang. Il n'en travailla qu'avec plus d'ardeur à l'organisation de l'Eglise militante, trouva de précieux auxiliaires dans la presse et les casinos ultramontains qui se multiplièrent sur le modèle de Mayence, rendit périodiques les assemblées de Fulda pour que chacun de ses collègues de l'épiscopat reçût de lui le mot d'ordre, interdit dans son diocèse, comme anti-patriotique, la célébration de l'anniversaire de Sedan et ne recula devant aucune fatigue pour entretenir dans toute l'Allemagne une agitation permanente et miner sourdement, en attendant qu'il les attaquât à ciel ouvert, les bases du nouvel empire. La sainteté du but le rendit indifférent sur le choix des ouvriers. Les conservateurs protestants avaient été pour lui les bienvenus lorsqu'en Hesse ils avaient accepté tacitement la convention de 1855, ou qu'à Berlin ils faisaient cause commune contre M. de Bismarck avec les députés du centre, mais il n'avait éprouvé aucun scrupule à encourager les socialistes dans leur propagande ou à fomenter une redoutable jacquerie dans les campagnes de Bavière. Le même prélat, qui n'eut jamais pour la bourgeoisie libérale que des paroles de haine et de mépris, trouva dans son cœur des trésors de paternelle indulgence pour l'agitateur Lassalle. « Le Rhin est un fleuve catholique » se serait-il écrié un jour, où avait ressuscité devant son esprit la domination des princes-évêques ; mais cette parole superbe n'empêcha pas son crédit sur la cour de Darmstadt de s'écrouler avec l'avènement de M. Hoffmann,

et l'adoption par les Chambres de lois ecclésiastiques toutes semblables à celles de M. Falk (inutile protestation du 24 septembre 1874). La mort surprit l'infatigable lutteur au retour d'un voyage à Rome où il s'était rendu pour organiser le jubilé de l'épiscopat de Pie IX et s'entendre avec les évêques prussiens destitués pour la prochaine campagne. Il expira le 13 juillet 1877, au couvent de Burghausen, dans la haute Bavière, et fut enseveli en grande pompe le 18 du même mois dans la cathédrale de Mayence. Monseigneur de Ketteler est dans la sphère politique le prélat le plus éminent qu'ait possédé l'Eglise germanique dans la deuxième moitié du dix-neuvième siècle. L'étendue et la sûreté de son regard, son habileté à gouverner les hommes, son indomptable fermeté que rehaussaient encore son art de saisir les occasions, et sa prudence dans le choix des moyens, son aisance à manier la parole et la plume, son absolu désintéressement en faisaient de plein droit le chef des ultramontains et l'adversaire le plus redouté de M. de Bismarck. Nous n'insisterons pas sur ses écrits, une quarantaine de brochures, dons plusieurs consacrées à la défense des jésuites auxquels il avait élevé dans sa résidence une magnifique demeure (1868); inspirés par les circonstances, ils n'ont jamais voulu qu'exercer une action immédiate sans prétendre à une valeur durable. *Liberté, Autorité et Eglise*, 7e éd., Mayence, 1862; *La question ouvrière et le Christianisme*, 3e éd., 1864; *Les véritables fondements de la Paix religieuse*, 3e éd., 1868; *L'Allemagne après la guerre de* 1866, 7e éd., 1867. — Sources: *Lettres sur le Concile*, 1870; Friederich, *Journal*, 1871. E. Strœhlin.

KILIAN. La gloire de Boniface et l'intérêt de l'Eglise romaine ont relégué dans l'ombre les vies humbles et dévouées des missionnaires irlandais et bretons, dont les naïfs biographes ont plus inventé les miracles que raconté la vie. D'un autre côté le désir de retrouver une chaîne non interrompue de témoins contre l'erreur de Rome, dans le cours des âges, a conduit quelques historiens protestants à exagérer leur caractère évangélique. En tout cas l'histoire des missions culdéennes en Europe du cinquième au huitième siècle est encore à écrire. Nous ne possédons que bien peu de renseignements positifs sur Kilian, l'apôtre de Würzbourg. La chronique le montre gagné à la mission à la lecture du passage des évangiles (Luc IX, 23) où le Seigneur invite à tout quitter ceux qui veulent le suivre, se plongeant dans les pratiques ascétiques et se retirant du monde dans la solitude du cloître. Quelques années plus tard il se rend à la cour de Dagobert avec douze de ses compagnons et reçoit du grand roi franc la mission de convertir la Thuringe encore païenne, où l'on voyait des nobles décapiter eux-mêmes des parents malades pour qu'ils pussent entrer en héros dans le paradis d'Odin. La Thuringe, après avoir fait sous les Hermundures, partie du grand royaume de ce nom, était tombée à la suite des invasions avares au pouvoir des rois francs. Ceux-ci, pour lutter contre la barbarie germaine, confièrent la défense du territoire de Würzbourg à une nouvelle famille ducale, à laquelle appartenait Gozbert. Le christianisme

avait déjà pénétré dans cette contrée, si nous en croyons l'histoire presque légendaire de la sainte duchesse Bilihilde (Potthast, *Vita Kiliani*), mais les usages païens avaient conservé de nombreux adhérents. Kilian eut à lutter contre les plus grands obstacles et la légende romaine le fait voyager à Rome pour obtenir la sanction et l'appui du pape, démarche peu vraisemblable, si l'on songe à l'esprit d'indépendance des Eglises bretonnes et à leur génie d'initiative. Toujours est-il que Gozbert parut touché de la prédication de Kilian et se montra disposé à embrasser la foi chrétienne. Mais il avait pour femme la veuve de son frère et, d'après les idées régnantes dans l'église franque, qui interdisait les mariages entre parents, en étendant la parenté jusqu'aux rapports tout spirituels établis entre le parrain et la marraine, Kilian voulut faire rompre ce mariage. Il est vraisemblable que, comme Corbinian à Freisingen, il trouvait des analogies entre cette alliance et celle que Jean-Baptiste censurait avec tant d'énergie chez Hérode, oubliant que celui-ci avait épousé la femme de son frère vivant, ce qui n'était pas le cas pour Gozbert. Le duc semblait disposé à se rendre aux exhortations du missionnaire, mais il dut en 687 accompagner Pépin d'Héristal dans la campagne qui se termina par la bataille de Testry, et sa femme Geilane, mettant à profit son absence, fit assassiner Kilian et prétendit au retour du duc que le missionnaire était parti en voyage. Sa folie subite et celle de son complice révélèrent la vérité. D'autres historiens prétendent que c'est par ordre de Gozbert lui-même que Kilian succomba le 8 juillet 689. Son martyre retarda en apparence d'un siècle l'évangélisation de la Thuringe, mais la maison ducale resta attachée aux prêtres bretons et nous voyons Hédan II faire à Willibrod d'Utrecht de riches donations de terres dans les environs de Gotha. Le peuple resta fidèle au souvenir de Kilian ; pour déraciner le souvenir importun d'une activité missionnaire trop indépendante de Rome, Boniface dut avoir recours aux édits de Charles Martel. — Sources : Canisii, *Lect. Antiq.*, III, 1, 180 ; *Acta SS.*, Juli 11, 612 ; Gropp, *Lebensbesch. des heil. Kil.*, etc., Würzb., 1732, in 4° ; J. Rion, *Leben u. Tod K.*, Aschaf., 1834 ; Rettberg, *K. G. Deutschl.*, II, 303 ; Piper, *Zeug. der Wahrh.*, II, 410 ss. A. Paumier.

KIMCHI (David), d'une célèbre famille de rabbins de Narbonne (vers 1230) est regardé à juste titre comme le plus célèbre des grammairiens juifs. Unissant à l'étude de la grammaire hébraïque celle de la philosophie, il prit parti pour Maimonidès qui était alors suspect aux rabbins orthodoxes. Ses ouvrages ont servi de point de départ et de guide à tous les savants postérieurs, et principalement aux chrétiens qui lui ont emprunté presque exclusivement les données scientifiques de sa grammaire et de son dictionnaire. Kimchi est en effet le premier savant juif qui ait su allier à une méthode scientifique rigoureuse une style très pur et transparent. On possède de lui une excellente grammaire (*Sepher Miclol*) et un dictionnaire (*Sepher haschoraschim*, c'est-à-dire *Livre des racines*) qui a eu un grand nombre d'éditions. Une des plus célèbres est celle de Venise

avec des notes du savant Elias Lévita ; la plus moderne est celle de MM. Riesenthal et Hebrecht (Berlin, 1847). Son *Commentaire sur les Psaumes* est peut-être le plus important de tous ceux qui existent et dénote une rare connaissance des choses et un sentiment poétique des plus délicats.

KING (William), controversiste et théologien anglais, né à Antrim en Irlande le 1er mai 1650, vit dans sa jeunesse les intrigues de Jacques II amener dans son pays natal la guerre civile et religieuse. Fidèle au protestantisme, il engagea une polémique violente avec l'évêque Manby, qui avait passé au catholicisme (*Answer to the considerations which obliged P. Manby to embrace the catholic religion*, 1687). Récompensé en 1688 par le doyenné de Saint-Patrick pour sa fidélité à la cause de la révolution, il se vit enfermer dans la tour de Dublin pendant la courte campagne de Jacques II en Irlande. Il fut nommé évêque de Derry en 1691 après avoir publié son traité sur l'état des protestants en Irlande ; mais, dans la nouvelle controverse soulevée par cet écrit, il eut le dessous pour ne pas avoir voulu reconnaître qu'il avait abandonné le dogme de l'obéissance passive après l'avoir professé comme tous les prélats anglicans. Chacun de ses ouvrages lui valut un avancement nouveau dans l'Eglise et il devint archevêque de Dublin en 1702 après avoir publié son traité *De origine mali*. Dans ce livre, qui fut aussi édité en anglais, King présente un essai de théodicée fondé sur l'optimisme. Il attaque l'idée que Dieu a créé le monde uniquement pour manifester sa grandeur, puisque le Dieu qui a le souverain bonheur, n'a pas besoin de nos louanges. Bayle, qui soutenait l'existence de deux principes, le refuta tandis que Leibnitz, qui cite son traité avec éloge, s'assimile plusieurs de ses idées. King mourut à Dublin en 1728. — Sources : *Biographia Britannica* ; Chaufepié, *Nouveau Dictionnaire* ; Chalmers, *Biographical Dictionary*.

KINGSLEY (Charles), pasteur de l'Eglise anglicane et littérateur distingué, naquit en 1819 dans le Devonshire, à Holne où son père était vicaire. Mais M. Kingsley ayant été nommé en 1831 recteur de Clovelly (dans le Devonshire aussi), c'est là que son fils Charles passa ses meilleures années de jeunesse. C'est là que se développèrent les premiers germes de cet intense amour de la nature qui se manifeste dans tous ses écrits. En 1836 son père fut appelé à Chelsea et Kingsley devint alors élève du *King's College* de Londres. Il y resta deux ans et alla ensuite à Cambridge au *Magdalene's College*. Il se destinait au barreau, mais la rencontre qu'il fit à cette époque de miss Grenfell, qui plus tard devint sa femme, eut une influence déterminante sur sa vie et décida de sa vocation. Il traversait une crise douloureuse, ses convictions religieuses avaient été fortement ébranlées ; ce fut sa correspondance avec miss Grenfell qui contribua pour une bonne part à le ramener à une foi vivante et personnelle. Il étudia la théologie, et en 1842 fut ordonné diacre et nommé vicaire d'Eversley dans le Hampshire, paroisse dont il devint recteur deux ans plus tard, quelques mois après son mariage. Kingsley, par sa parole et par ses

écrits a exercé une immense influence. Appelé en 1860 à une chaire d'histoire moderne à l'université de Cambridge, il eut le prince de Galles comme élève et comme auditeur, et les étudiants se pressaient en masse à ses cours. Il avait été nommé, un an auparavant, chapelain de la reine, puis chanoine de Chester et enfin, en 1873, chanoine de Westminster, mais à Eversley comme à Cambridge, à Londres comme à Chester, sa riche éloquence, sa parole ardente et persuasive attirait les foules. Kingsley est bien connu comme fondateur de ce que ses adversaires ont appelé, non sans dérision, le « christianisme musculaire. » Convaincu de l'action qu'exerce, sur l'âme et sur l'intelligence, la saine vigueur, l'énergie corporelle, il s'est montré le promoteur infatigable de toutes les réformes sanitaires et de toutes les améliorations sociales. Lors de l'agitation chartiste en 1848, il joua, avec le célèbre théologien Maurice, un rôle des plus importants. Ils fondèrent tous deux un journal, *le Socialiste chrétien*, où Kingsley dépensa ses forces et son talent à défendre la cause des ignorants et des déshérités, tout en combattant chez eux l'esprit de révolte et l'emploi de la force. Personne peut-être n'a réuni au même degré que lui l'amour du passé pour la tradition et l'enthousiasme pour le progrès et les idées nouvelles. En religion comme en politique, comme dans le domaine social il a trouvé moyen d'allier un attachement même excessif aux coutumes, aux mœurs des siècles écoulés à une acceptation loyale et empressée des conquêtes de l'esprit moderne. De là, il faut bien le dire, les étonnantes contradictions qu'on peut sans cesse relever chez lui et dont il n'a jamais eu conscience. On le range, et non sans raison, parmi les théologiens de la Broad Church, ce qui ne l'a pas empêché de prendre fait et cause pour l'usage obligatoire du Symbole d'Athanase dans l'Eglise, et d'autre part nous le voyons apprécier certaines pratiques ritualistes et même s'y conformer jusqu'au moment où la loi les interdira. Il ne faudrait donc pas demander à Kingsley un système logique et précis. Sa nature exubérante a débordé tous les cadres. Chez lui, l'imagination et le cœur dominent et se retrouvent dans ses ouvrages scientifiques et dans ses sermons aussi bien que dans ses romans et dans ses poésies. L'amour de Dieu envers sa créature et envers la création, l'amour des hommes entre eux : telle est, pour Kingsley, la solution lumineuse de tous les problèmes, et devant cette éblouissante clarté disparaissent à son regard les objections et les difficultés qui arrêtent le penseur. Quand il mourut, à Eversley, le 21 janvier 1875, ce fut un deuil national. L'écrivain avait été souvent et vivement attaqué; l'homme n'avait pas d'ennemis et tous les partis rendirent justice à l'élévation de ses sentiments, à la pureté et à la noblesse de sa vie. L'épitaphe qu'on mit sur sa tombe résume excellemment l'histoire de sa trop courte existence : *Amavimus*, *Amamus*, *Amabimus*, et on inscrivit au-dessus ces paroles qui avaient été le fondement même de sa foi : « Dieu est amour. » — Kingsley a énormément écrit. Ses romans : *Yeast*, *Alton Locke*, *Hypatia*, *Westward Ho*, *Two Years ago*, *Hereward the Wake* sont bien connus. Il a fait paraître huit ou dix

volumes de sermons parmi lesquels nous citerons comme les plus remarquables, les *Westminster Sermons*. Enfin, entre ses écrits divers, nous indiquerons : *Alexandria and her Schools*, conférences provoquées par les études qu'il avait faites pour son roman d'*Hypatia*; *The Roman and the Teuton*, d'après ses cours à l'université de Cambridge ; *Pros. Idylls Glaucus*, *The Water Babies* et ses *Poëms*. — Sources : *Charles Kingsley, His letters and Memoirs of his life* edited by his wife, London; *Anglican Church Portraits*, by J. G. Rogers, et de nombreux articles de revues.

KIR [Kir]. — 1° Nom d'un district du royaume d'Assyrie dans lequel furent conduits les habitants de Damas vaincus par Piglath Pilesar (Es. XXII, 6 ; 2 Rois XVI, 9 ; Amos I, 5 ; IX, 1). On le place au confluent du Cyrus et de l'Araxes qui se jette dans la mer Caspienne (Michaëlis, *Spicil.*, II, 121). D'autres le confondent avec Κουρήνα, ville de la Médie méridionale, près du fleuve Mardus (Ptolém., 6, 2 ; Bochart, *Phal.*, 4, 32) ou avec la ville de Καρίνη, également en Médie. — 2° Nom d'une ville très forte dans le pays de Moab (Es. XV, 1, que l'on doit chercher dans le *Karax* ou *Kerex* des géographes arabes (Abulfeda, *Tab. Syr.*, 89) et des historiens des croisades, à douze milles d'Ar Moab sur un rocher escarpé (Es. XVI, 11; Jér. XLVIII, 31, 36 ; 2 Rois III, 25 ; 2 Mach. XII, 17 ; cf. Burckhardt, *Reisen*, II, 641).

KIRCHER (Athanase), polygraphe allemand, né le 2 mai 1602 à Geyssen près de Fulda dans l'electorat de Hesse, entra en 1618 en qualité de novice de la société de Jésus au collège de Paderborn et poursuivit, après la suppression de cet établissement, ses études dans ceux de Cologne et de Munster; dans son ardeur de savoir, il prétendit embrasser toutes les branches des connaissances humaines depuis les belles-lettres jusqu'aux mathématiques supérieures. A partir de son ordination sa vie errante et agitée ressemble à celle des érudits du seizième siècle. Nous le rencontrons tour à tour à Coblentz en qualité de maître de grec, à Mayence où la lecture fortuite d'un ouvrage sur l'obélisque de Sixte-Quint suffit pour l'engager à corps perdu dans les études hiéroglyphiques, à Wurzbourg où il enseigne pendant quelques années la philosophie et les mathématiques, mais dont il s'éloigne à l'arrivée des Suédois (1631), à Avignon où il se livre dans la retraite aux recherches les plus étendues et les plus variées. Kircher se disposait, en 1635, à se rendre à Vienne où il était appelé comme professeur de mathématiques lorsqu'une tempête le jeta dans la rade de Civita-Vecchia. L'accueil distingué dont il fut l'objet de la part du cardinal Barberini l'engagea à se fixer dans la Ville éternelle où il enseigna au Collège romain sa branche favorite et fut gratifié, pour le reste de ses jours, d'une opulente pension. La mort l'enleva à ses patients travaux le 28 novembre 1680. Kircher a joui de son vivant d'une vaste réputation scientifique et a été célébré par ses confrères comme une des lumières de son ordre ; aujourd'hui nous sommes surtout sensibles à son défaut complet de méthode et ses réels mérites courent le risque d'être ensevelis sous les fatras de ses erreurs. Si l'un des premiers il créa un cabinet de physique et

d'histoire naturelle et réunit dans ce but des collections importantes, il perdit son temps à inventer des machines aussi compliquées que peu pratiques au moyen desquelles il se flattait de trancher toutes les difficultés relatives à la sphère et au calendrier, à remplacer les instruments de géométrie alors existants, à résoudre les problèmes posés par la médecine, voire même la cabale et l'astrologie. S'il émit à propos du magnétisme des théories ingénieuses et combattit l'alchimie avec autant de bon sens que de verve caustique, il n'en crut pas moins aux monstres et aux sorciers, et consigna dévotement, dans ses traités d'histoire naturelle, les fables les plus grossières. S'il ramena enfin l'attention sur la langue copte et si nous lui sommes redevables d'une grammaire et d'un dictionnaire auxquels Champollion donna de justes éloges, il se laissa séduire dans son explication des hiéroglyphes par les plus téméraires hypothèses et se fit fort d'établir l'identité de leur contenu avec les renseignements qui nous sont fournis sur la religion égyptienne par les auteurs gréco-romains. Sur la fin de sa vie Kircher s'occupa d'un projet d'écriture universelle en vue duquel il travailla sur cinq langues (latin, italien, français, espagnol, allemand) et dans lequel tous les mots qui exprimaient une notion identique étaient inscrits sous un seul et même numéro. Parmi les très nombreux ouvrages de l'actif et laborieux jésuite nous ne citerons que les suivants : *Magnes sive de arte magnetica opus tripartitum*, Rome, 1642; *Ars magna lucis et umbræ in mundo*, Rome, 1645-46, in-f°; *Mundus subterraneus*, Amsterdam, 1665-78; 2 vol. in-f°; *Prodromus Coptus in quo tum linguæ captæ origo, ætas, vicissitudo, inclinatio tum hieroglyphiæ litteraturæ instauratio novo methodo exhibentur*, Rome, 1636, in-4°; *Lingua egyptiaca instituta*, Rome, 1643; *Oedipus egyptiacus, hoc est universalis doctrinæ hieroglyphicæ instauratio*, Rome, 1652-1655, 3 vol. in-f°; *Polygraphia seu artificium linguarum quo cum omnibus mundi populis poterit quis respondere*, Rome, 1665-1678, in-f°. — Sources : *Vita Kircheri*, un fragment autobiographique inséré dans le *Fasciculus Epistolarum Kircheri* publié par Langenmantel, Augsbourg, 1684, in-4°; Bayle, *Dictionnaire;* de Baker, *Ecrivains de la Société de Jésus.* E. Strœhlin.

KIRCHER (Henri), missionnaire et controversiste allemand, né à Neuss dans le diocèse de Cologne le 23 août 1608, entra à vingt et un ans chez les jésuites. Il enseignait depuis plusieurs années la philosophie et les belles-lettres dans les maisons de son ordre lorsque s'empara de lui un ardent désir de prêcher l'Evangile aux païens. Il se rendit dans ce but en Espagne (1648) où il espérait être reçu dans la mission des Indes, mais sa qualité d'étranger suffit pour l'en faire exclure. Tour à tour professeur de rhétorique à Saint-Sébastien, prédicateur à Cologne où il usait de préférence de la langue française, recteur du collège de Saint-Goar, il continua néanmoins à nourrir ses anciens projets dans le secret de son cœur et partit, en 1660, pour le Danemarck afin de travailler au rétablissement de la foi catholique. Les fatigues et les souffrances qu'il y endura, après l'avoir forcé en 1673 à quitter son poste, amenèrent, le 29 janvier 1676, sa mort à Cologne

où il avait pris sa retraite. Henri Kircher s'est fait connaître comme écrivain par un recueil de sermons et quelques ouvrages polémiques, *Luscinia Concionum*, Cologne, 1647, in-12; *Pretiosum a vili seu exterminatio doctrinæ lutheranæ contra Ursinium sectarium*, 1665, in-8°; *L'Etoile Polaire conduisant au salut*, ouvrage anonyme de controverse religieuse réimprimé en 1736. — Sources : Hartzheim, *Bibliotheca Coloniensis*. E. Strœhlin.

KISON [Kischon; Κισών], fleuve de la Palestine, qui formait la limite entre la tribu de Zabulon et celle d'Issachar et traversait la plaine d'Esdrélon pour se jeter dans le golfe de Ptolémaïs (Juges IV, 7; V, 21; 1 Rois 18, 40; Ps. LXXXIII, 10). Profond en hiver, parfaitement guéable en été, le Kison prend sa source, d'après le témoignage unanime des voyageurs anciens et modernes, dans les flancs occidentaux du Thabor. Toutefois, il reçoit ses affluents les plus considérables des monts de Gelboé et du Carmel. Ses bords sont très fertiles. Ils furent le théâtre de la victoire de Barak sur Sissera et du massacre des prêtres de Baal ordonné par Elie. Le Kison porte aujourd'hui le nom de El-Mukatta. — Voyez Pococke, *Morgenland*, II, 80; Robinson, *Palæstina*, III, 472 ss.; Ritter, *Erdkunde*, XVI, 1, 689 ss.

KLEE (Henri), théologien catholique, né à Munstermaifeld, près de Coblence en 1800, mort l'an 1841, professa la philosophie et la théologie d'abord au séminaire épiscopal de Mayence, puis à l'université de Bonn. Il y défendit les vieilles méthodes scolastiques contre les tendances novatrices de Hermès (voyez cet article) et de ses disciples. La lutte ecclésiastique que le gouvernement prussien engagea dans les provinces rhénanes, décida Klee en 1839 à suivre l'appel que lui adressa l'université de Munich où la chaire de Mœhler était devenue vacante. Il ne l'occupa que pendant deux ans. Nous avons de Klee, outre sa thèse de docteur, *De chiliasmo primorum sæculorum*, 1825 : 1° un solide travail sur *La confession*, May., 1827; 2° *Commentaire sur l'Evangile de saint Jean*, May., 1829; 3° *Commentaire sur l'Epître de saint Paul aux Romains*, May., 1830; 4° *Système de dogmatique catholique*, Bonn, 1831; 5° *Encyclopédie de la théologie*, May., 1832; 6° *Explication de l'Epître aux Hébreux*, May., 1833; 7° *Le mariage*, May., 1833; 8° *Dogmatique catholique*, May., 1834-35, 3 vol.; 3e éd., 1844; 9° *Histoire des dogmes*, May., 1835-37, 2 vol.; 10° *Morale catholique*, publiée par Himioben, May., 1843.

KLEUKER (Jean-Frédéric), théologien et orientaliste protestant, né à Osterode en 1749, mort en 1827, professa à l'université de Kiel. Lié avec Herder, Hamann, Jacobi, les comtes de Stolberg et d'autres écrivains éminents du dix-huitième siècle, Kleuker sut unir un esprit net et pénétrant, des connaissances solides dans le domaine de l'antiquité et des études orientales à une piété ardente et à une humble soumission aux vérités de l'Evangile. Il a laissé un très grand nombre d'écrits sur les sujets les plus variés, parmi lesquels nous citerons : 1° *Nouvel examen et explication des preuves en faveur du christianisme*, Riga, 1787-1794, 3 vol., traité apologétique dans lequel l'auteur fait

reposer la divinité du christianisme sur la vérité de l'histoire évangélique; 2° *Examen détaillé des preuves de l'authenticité des documents écrits du christianisme*, Hamb., 1797-1800, 5 vol.; 3° *Sur les apocryphes du Nouveau Testament*, 1798; 4° *Sur l'origine et le but des lettres apostoliques*, 1799; 5° *Esquisse d'une encyclopédie théologique*, 1800-1801, 2 vol. Voyez Ratjen, *Kleuker u. Briefe seiner Freunde*, Gœtt., 1842.

KLING (Chrétien-Frédéric) [1800-1861], théologien wurtembergeois, étudia à Tubingue et à Berlin où il subit l'influence de Schleiermacher et de Neander. Il professa de 1832 à 1849 à Marbourg et à Bonn, et termina sa carrière comme pasteur à Marbach sur les bords du Neckar. Kling écrivit pour diverses revues théologiques une série d'articles d'une valeur scientifique de premier ordre. Son ouvrage principal est un *Commentaire sur les Epîtres aux Corinthiens*, qui fait partie du *Bibelwerk* de J.-P. Lange, Elberf., 1861. — Voyez l'article dans la *Real-Encykl.* de Herzog, XIX, 704 ss.

KLOPSTOCK (Frédéric-Gottlieb), le célèbre auteur de la *Messiade*, est né à Quedlinbourg, en Saxe, le 2 juillet de 1724, l'aîné de quatorze enfants. Son père, commissaire du gouvernement et avocat, était un homme de beaucoup de sens, doué de besoins religieux profonds. Le sérieux qui régnait dans la maison paternelle n'excluait pas la gaieté, et les exercices du corps y étaient en aussi grand honneur que la discipline de l'esprit. Le jeune Klopstock perfectionna ses études classiques au gymnase de Schulpforta où il se distingua par son zèle et par ses dispositions poétiques; il écrivit quelques fragments d'un poème sur Henri l'Oiseleur qu'il nous dit « avoir composés en quelque sorte en songe. » C'était la lecture d'Homère et son enthousiasme pour les héros de l'ancienne Germanie qui lui avaient inspiré ce sujet. Des réflexions ultérieures et surtout la lecture du chef-d'œuvre de Milton modifièrent le cours de ses idées et il conçut le projet de la *Messiade* dont il composa en prose les trois premiers chants pendant son séjour à Schulpforta. — Klopstock se rendit à Iéna pour étudier la théologie: il s'y sentit dépaysé au milieu de professeurs dont le savoir pédantesque l'ennuyait et de condisciples dont les mœurs grossières le choquaient vivement. Il poursuivit, dans ses promenades solitaires aux bords de la Saale, la composition des premiers chants de la *Messiade*, plein d'hésitations d'ailleurs et de doutes sur son génie poétique. Il échangea bientôt le séjour de Iéna contre celui de Leipzig où il passa le temps le plus heureux de sa vie. Entouré d'un cercle d'amis et de poètes, ses camarades et bientôt ses admirateurs, il s'adonna à toute la verve de son inspiration et but à longs traits les jouissances enivrantes que lui procuraient l'amitié et le commerce des muses. Sur les instances de Bodmer, il publia, dans les *Bremische Beitræge*, la revue littéraire la plus considérable de l'époque, ses premières poésies lyriques et les trois premiers chants de la *Messiade* en vers hexamétriques. Après avoir passé une année à Langensalza en qualité de précepteur, souffrant d'un amour malheureux pour la sœur d'un de ses amis qu'il a maintes fois célébrée sous le nom de Fanny, Klopstok se décida à se rendre à l'invitation de Bodmer qui possédait

une belle campagne sur les bords du lac de Zurich. Le poète y reçut l'accueil le plus enthousiaste et ne se déroba qu'avec peine à l'enivrement des ovations sans fin dont il était l'objet, pour suivre l'appel que lui adressa le roi de Danemark Frédéric V, qui offrit au poète une pension de quatre cents thalers, afin de lui procurer les loisirs nécessaires à l'achèvement de la *Messiade*. Klopstock vécut choyé et admiré à la cour de Copenhague, épousa Marguerite Mœller, plus connue sous le nom de Méta, une jeune fille très lettrée dont il avait fait la connaissance à Hambourg, mais qu'il eut la douleur de perdre après quatre ans de bonheur sans nuage. Attiré vers les consolations de la religion, le poète composa, dans les années qui suivirent ce deuil, ses principaux cantiques et ses odes religieuses dont il disait avec raison que c'était l'œuvre la plus difficile à accomplir, puisqu'il fallait qu'elle fût à la fois digne de Dieu et comprise de tous les lecteurs indistinctement, y compris les hommes du peuple. A la mort de Frédéric V, Klopstock quitta le Danemark pour aller s'établir à Hambourg. Il y mourut en 1803, après avoir achevé la *Messiade* et publié un recueil complet de ses poésies lyriques. — Rien n'égale l'enthousiasme avec lequel les contemporains de Klopstock accueillirent ses œuvres. On le comblait de louanges; on l'assimilait aux apôtres et aux prophètes; on l'appelait l'instrument choisi de Dieu pour rapprocher les hommes du ciel. Et, en effet, l'un des premiers, Klopstock releva la littérature allemande de son abaissement et du mépris dans lequel elle était tombée; il affranchit la poésie de l'imitation servile des modèles français et anglais, donna à la langue allemande la force et la richesse, aux vers la dignité et la correction qui leur manquaient. L'un des premiers aussi, il a réveillé le sentiment patriotique allemand, unissant un amour profond pour la liberté, pour la nature, pour tout ce qui est noble et élevé, qui forme le trait distinctif du caractère germanique, à une admiration raisonnée pour l'antiquité classique. Mais à ces deux éléments de génie poétique de Klopstock vint s'en joindre un troisième, pour les fondre ensemble et les épurer, l'élément chrétien, le sentiment religieux. Klopstock sent que la foi a faibli chez un grand nombre, qu'une partie des hommes de sa génération est près de l'abjurer. Il accourt pour prévenir un divorce fatal, pour réconcilier son siècle avec la religion, il la lui présente dans la pure lumière de la poésie. — Si Klopstock est, sans contredit, l'un des plus grands poètes religieux de l'Allemagne, il est juste d'ajouter qu'il partage les défauts de sa nation. Son sentiment, son imagination, l'emportent loin du monde réel, loin de lui-même; il ne se possède plus, il ne se guide plus: trop souvent son enthousiasme tourne en pathos. A force de lutter pour faire exprimer à la langue l'inexprimable, pour décrire l'indescriptible, pour saisir l'insaisissable, il devient obscur et enflé; à force d'accumuler les images, il devient prolixe et redondant: ce ne sont plus qu'orages, tonnerres, éclairs, rayons, avalanches, cataractes de rochers et de larmes. Oui, Klopstock est le chantre du cœur humain aspirant après l'idéal, mais il se perd souvent dans le

vague ; il habite la région des brouillards et des nuages. Il n'a pas le sens de l'individuel. L'art de la plastique lui est étranger. Sa poésie est toute musicale : ce ne sont qu'accords, harmonies, sonates. — Ces remarques s'appliquent tout particulièrement à la *Messiade*, ce chef-d'œuvre inspiré par le *Paradis perdu* de Milton et par le *Messie* de Hændel, qui est le fruit de vingt-cinq ans de travail « plus loué que lu », et qui eut, du vivant de son auteur, plusieurs éditions et des traductions en latin, en anglais, en français, en italien, en hollandais et en suédois. La *Messiade* est assez improprement appelée une épopée, car l'élément principal qui constitue l'épopée manque absolument : l'action. Nous l'appellerions plutôt une hymne épique. Les causes de son succès tiennent moins au mérite de l'œuvre que dans l'à-propos de son apparition. A la clôture d'un siècle d'orthodoxie sèche et au seuil d'un siècle incrédule, elle présente une sorte de transfiguration poétique du dogme luthérien du dix-septième siècle, un acheminement vers le christianisme humanitaire du dix-huitième, un symbole grandiose de l'esprit de tolérance, de réconciliation, d'amour, qui est à la base du christianisme, une expression vivante du sentiment religieux tel qu'il s'est manifesté, malgré d'inévitables intermittences, en Allemagne, à travers tous les âges, une amplification poétique du dogme de la grâce et de la miséricorde divines. Le sujet de la *Messiade* est le plus grand, le plus beau qu'un poète puisse trouver, car il embrasse l'acte le plus éclatant de l'amour divin, la rédemption de l'humanité par le Fils de Dieu qui se sacrifie lui-même pour elle, glorifiant et sacrifiant ainsi la douleur. Klopstock a compris tout ce qu'il y a de saisissant, de tragique, dans ce sacrifice de l'Homme-Dieu mourant pour les péchés de l'homme. Son cœur tressaille, palpite, s'humilie, s'abîme devant la grandeur de ce sacrifice, et ses lèvres débordent en chants d'actions de grâces et en hymnes de louanges. Mais c'est par la perfection et par la suavité des détails, plus que par l'effet de l'ensemble, que brille la *Messiade*, sans réussir à racheter les défauts qui sont peut-être plus sensibles encore que les qualités. L'absence de l'action cause un ennui que l'on cherche vainement à surmonter. On se fatigue de ces discours et de ces chants qui se succèdent en une série ininterrompue ; on se lasse de cette succession de dialogues amoureux et de monologues extatiques, de ces *alleluia* et de ces imprécations entremêlés d'élégies et d'idylles. Ce sont mille et mille variations sur le même sujet, de sorte que la monotonie devient inévitable. S'il n'y a point d'action dans la *Messiade*, il n'y a pas non plus de portraits. Ni le lieu de la scène, ni les acteurs ne sont peints en couleurs distinctes. Ce ne sont pas là des êtres vivants, mais des pensées, des sentiments personnifiés. Soit que le poète nous transporte dans le ciel, soit qu'il nous mène en enfer, soit même qu'il se borne à nous conduire dans quelque vallon ou sur quelque cime de la Palestine, tous les contours s'effacent et s'évanouissent. La figure du Christ elle-même manque de fermeté et de précision : le poète est resté à mille lieues du divin original que nous ont transmis les évangiles.

Veut-il peindre sa puissance, son autorité, Klopstock tombe dans l'emphase, dans la déclamation pure ; il lui prête une fausse majesté. Veut-il décrire sa tendresse, sa condescendance, il lui donne une sorte de douceur fade et amollissante. Il a évidemment cherché à mettre en relief la nature humaine du Christ, négligée par l'orthodoxie, mais sans y réussir. Les portraits des disciples du Sauveur ne sont pas plus heureux, et le mélange des personnages historiques avec les personnages fictifs achève de produire un effet bizarre. Les pharisiens ne sont pas ces questionneurs rusés, insinuants, corrects, tels que les Evangiles nous les dépeignent, mais plutôt des fanfarons du crime, des scélérats consommés, des démons sous forme humaine. Les partisans de Jésus, tels que Nicodème, Joseph d'Arimathie et d'autres sont déjà des chrétiens très décidés, voire même des martyrs. La femme de Pilate, Portia, parle de Jésus comme si elle avait vécu au dix-huitième siècle ; Pilate, lui-même, est le type du libre penseur. L'action manque si complètement que là même où elle s'imposait à l'auteur, il semble la fuir. Ainsi, la trahison de Judas est racontée en quelques vers ; le reniement de Pierre se passe tout à l'arrière-plan ; le récit de la crucifixion se traîne péniblement, et nous oublions ce qui se passe au milieu du chant des armées célestes qui entourent la croix. Nous n'apprenons pas à connaître les différents personnages par leurs actions, mais par leurs discours, quelquefois même par ceux de leurs anges gardiens seulement. Si l'on enlevait les discours de la *Messiade*, il resterait à peine un vingtième de ce poème. Relevons encore un trait caractéristique. Tandis que pour tout ce qui concerne la personne du Christ et son sacrifice expiatoire, le poète s'en tient aux idées traditionnelles, l'esprit moderne fait invasion par l'eschatologie et pénètre à travers les étroites barrières entre lesquelles le dogme de l'Eglise avait enfermé la vie future. Ainsi, les bienheureux s'élèvent d'étoiles en étoiles, c'est-à-dire de degrés en degrés ; de nobles âmes qui ont persévéré dans le doute reçoivent leur pardon ; il n'est pas jusqu'à un petit chien qui, grâce à la tendre sollicitude de Klopstock, ne reçoive l'immortalité, tandis que le châtiment, conformément aux principes de ce siècle de la tolérance, frappe surtout les hypocrites, les persécuteurs, les méchants rois et les conquérants. — Nous regardons les *Odes* de Klopstock comme la plus achevée de ses œuvres et, parmi les *Odes*, celles qui ont un caractère religieux. Nous ne voudrions pourtant pas, comme on l'a fait, les comparer aux Psaumes. Elles manquent de vigueur et de simplicité ; l'abus du raisonnemsnt et de la déclamation les rendent impropres à servir à l'édification du peuple chrétien dans le culte public ; mais l'on ne saurait y méconnaître le souffle d'une piété délicate et profonde. L'infinie distance qui nous sépare de Dieu et nous pénètre pour lui d'un saint respect est exprimée dans des vers d'une admirable grandeur. On n'a qu'à lire, pour s'en convaincre, les odes intitulées : *A Dieu*, *Au Sauveur*, *A celui qui est présent partout*. Ailleurs, c'est l'aspiration vers la vie éternelle, la soif d'être affranchi des liens terrestres, des imperfections, des barrières qui

nous enserrent de toute part ici-bas, l'ardent désir de voir s'élargir nos horizons, de déposer nos chaînes, de respirer une atmosphère divine, de nous mêler à l'alleluia des cieux, de contempler Dieu face à face. « J'ai rencontré des passages, dit Claudius, à la lecture desquels le vertige m'a pris ; il m'a semblé que c'était comme un aigle qui voulait voler vers le ciel. » « Si la poésie avait ses saints, dit à son tour Mme de Staël, Klopstock devrait être compté comme l'un des premiers. » Deux idées pourtant semblent absentes des poésies religieuses du chantre du Messie. C'est d'abord celle du péché que Klopstock ne paraît pas avoir connu dans sa navrante et tragique réalité et dans ses funestes conséquences, avec tout l'abîme de misères dans lequel il nous plonge ; c'est ensuite l'idée de l'Eglise, de la communion des saints, avec la céleste fraternité qu'elle engendre et les douces obligations qu'elle nous impose. Klopstock reste toujours le poète solitaire et subjectif ; il lui manque le sentiment des réalités humaines et chrétiennes. — Les *Œuvres complètes* de Klopstock ont été réunies par Gœschen, Leipz., 1798-1817, 12 vol. in-8°, et par Spindler et Back, Leipz., 1840, 18 vol. in-8°. La *Messiade* a été plusieurs fois traduite en français, notamment par J. d'Horrer, 1825, par E. de Liebhaber, 1828, et par Mme A. de Carlowitz, 1840. Les *Odes choisies* ont été traduites par Dietz, Paris, 1861. — Voyez Cramer, *Klopstock, er u. über ihn*, Leipz., 1774, 3 vol. ; Klamer-Schmidt, *Kl. u. seine Freunde*, Halberst., 1810 ; *Auswahl aus Kl. nachgelassenem Briefwechsel*, publié par Clodius, Leipz., 1821, 2 vol. ; H. Dœring, *Kl. Leben*, Weimar, 1825 ; Mœrikofer, *Kl. in Zürich im Jahre* 1750-51, Zur., 1851 ; Werner, *Etude sur la Messiade de Kl.*, Strasb., 1869, et les Histoires de la littérature allemande au dix-huitième siècle, en particulier celle de Lœbell, *Die Entwicklung der deutschen Poesie von Klopstock's erstem Auftreten bis zu Gœthe's Tode*, Brunsw., 1856, 2 vol., de Gelzer, *Die neuere deutsche National-literatur nach ihren ethischen u. religiösen Gesichtspunkten*, 3e éd., Leipz., 1858, 2 vol., et surtout le remarquable ouvrage de Hettner, *Literaturgeschichte des* 18 *ten Jahrh.*, 3e éd., Brunsw., 1875, vol. III. F. Lichtenberger.

KNAPP (George-Christian) [1753-1825], théologien protestant. Son père était professeur de théologie à Halle et directeur des établissements fondés par Franke. Il professa lui-même à cette université à partir de 1775 avec un grand succès et remplaça, depuis 1785, son père dans la direction des institutions sus-nommées, occupé plus spécialement de celle de l'orphelinat, de l'école latine, de l'œuvre biblique et missionnaire. D'une santé délicate, d'un naturel timide, tolérant et bienveillant, Knapp continua à faire aimer et respecter à Halle les traditions du piétisme, en dépit de l'influence croissante que ses collègues rationalistes, les Semler, les Gesenius, les Wegscheider exerçaient sur les étudiants. Parmi ses écrits nous citerons : Les *Psaumes*, traduits et commentés, Halle, 1778 ; 3e éd., 1789. ; 2° *Novum Testamentum græce recognovit atque indignoris lectionum varietatis et argumentorum notitiam subjunxit* G. Ch. K., 1797, in-4° ; 4e éd., 1829, 2 vol. in-8° ; 3° *Scripta varii argumenti maxim. partem exegetica atque*

historica, 1805, 2 vol. in-8°; 2e éd., 1823; 4° *Leçons sur la dogmatique chrétienne*, publiées après sa mort par son gendre Thilo, 1836, 2 vol.; 5° *Dogmatique biblique*, publiée par Guerike, 1840.

KNAPP (Albert) [1798-1864], célèbre poète religieux, né à Alpirsbach, dans la Forêt-Noire, fit ses études théologiques à Tubingue, fut nommé pasteur à Kirchheim sur les bords de la Teck, dans l'Alb souabe, puis à Stuttgard, la capitale du Wurtemberg, où il déploya une activité riche et bénie depuis l'année 1836 jusqu'à sa mort. En 1833, Knapp eut l'idée de publier, sous le nom de *Christoterpe*, un almanach littéraire et religieux auquel collaborèrent les chrétiens les plus éminents du Wurtemberg, et qui, durant vingt-ans, jouit d'un grand et légitime succès. Knapp lui-même y inséra une série de biographies dont la touche vigoureuse et animée fut fort remarquée. Les plus célèbres sont celles de *Hofacker* (1852; 3e éd., 1859), de *C. A. Dann* (1847), de *Hedinger* (1836), de *Steinhofer* (1837), de *Jérémie Flatt* (1852), etc., ainsi que ses propres *Souvenirs d'enfance* (1849). Mais le plus grand mérite de Knapp, c'est sur le terrain de l'hymnologie chrétienne qu'il faut le chercher. Il publia successivement un recueil de chants (*Evangel. Liederschatz für Kirche u. Haus*, Stuttg., 1837, 2 vol.; 3e éd., 1866), collationnés avec le plus grand soin et empruntés aux diverses époques de la littérature allemande : vrai trésor hymnologique pour l'Eglise et pour le foyer domestique ; puis, un *Livre de cantiques évangéliques* (Stuttg., 1855) qui peut être considéré comme un vrai chef-d'œuvre, tant les choix sont heureux et tant l'auteur sait garder une juste mesure dans les corrections de style qu'il fait subir aux vieux auteurs, se gardant bien de moderniser les cantiques empruntés au seizième et au dix-septième siècle, mais déplorant aussi la passion des archaïsmes qui traite les anciens textes, inintelligibles aux chrétiens de nos jours, avec le culte superstitieux que les catholiques vouent aux reliques de leurs saints. Enfin, Knapp publia plusieurs volumes de poésies profanes et sacrées (*Herbstblüthen*, Stuttg., 1859; *Christl. Gedichte*, 1862) de sa propre composition. Un sentiment vif de la grandeur et des magnificences de la nature s'y allie à une piété du meilleur aloi. En matière théologique, notre auteur s'en tient à la foi biblique, sans rien y ajouter, sans rien en retrancher. Fermement attaché au dogme chrétien, il ne croit pas pourtant qu'il faille en introduire dans le chant les formules sèches et techniques. Sa poésie religieuse est pleine de vie, de chaleur; la forme parfois pourrait être plus soignée, plus achevée. S'emparant de l'adage de saint Paul : « Toutes choses sont à nous, et nous sommes à Christ et Christ est à Dieu, » Knapp aborde les sujets les plus différents en les faisant tourner à la gloire de Dieu et en leur imprimant le sceau chrétien. C'est ainsi que nous trouvons chez lui, à côté de cantiques proprement dits, des poésies sur Gœthe, sur Schiller, sur Bach, sur Hændel, sur Mozart, sur Beethoven, sur les héros de l'antiquité classique et de l'époque des Hohenstaufen. Mais son vrai talent se révèle dans les poésies spirituelles; elles nous frappent autant par leur simplicité nerveuse que par le souffle in-

comparable de vie religieuse qui les anime. C'est bien là le vrai chant d'église, tout à la fois classique et populaire, poétique et chrétien, que nous envions à l'Allemagne et auquel malheureusement nous n'avons rien à comparer dans notre langue française.— Voyez J. Knapp, *Lebensbild von A. Knapp. Eigene Aufzeichnungen fortgesetzt u. beendet von seinem Sohne*, Stuttg., 1867 ; Notter, *Allgem. Zeitung*, 1864, n°s 219 et 220 ; l'article de Tholuck dans la *Real-Encycl.* de Herzog, XIX, 706 ss. F. Lichtenberger.

KNIPSTRO (Jean et non Knisptrow), en latin Knipstrovius, né à Sandow (Vieille Marche), le 1er mai 1497, entra dans l'ordre des franciscains, où il se distingua par son talent et sa piété, aussi l'électeur de Brandebourg l'envoya-t-il faire des études à l'université de Francfort sur l'Oder. Le 20 janvier 1518, eut lieu la disputation de Tetzel contre les quatre-vingt-quinze thèses de Luther. Les thèses de Tetzel, qui étaient l'œuvre de Wimpina, furent reçues avec approbation par la nombreuse assemblée, dans laquelle se trouvaient plus de trois cents moines. Mais le jeune étudiant, qui avait, avec ses compagnons, examiné à fond les thèses de Luther et qui en avait reconnu la vérité, se leva pour les défendre et réduisit Tetzel au silence. Pour le préserver de la contagion, on envoya Knipstro dans un couvent de la Poméranie. Il n'y étudia que plus assidûment les écrits de Luther et les livres saints et finit par gagner tout le couvent aux idées nouvelles et par prêcher l'Evangile avec autant de succès dans la ville que dans le couvent. Obligé de s'enfuir, il se rendit à Stettin, où il se maria en 1523 ; puis à Stargard et enfin à Stralsund, où il devint prédicateur auxiliaire, mais avec un si maigre salaire, qu'il fut obligé de travailler de ses mains pour vivre. Après quatre ans cependant, il devint pasteur à Saint-Nicolas et surintendant de Stralsund. Appelé à Greifswald pour y introduire la réforme, il y sut allier l'énergie à la douceur. En 1534 les deux ducs de Poméranie l'appelèrent au synode de Treptow où il rencontra Buchenhagen et l'année suivante il fut nommé surintendant général de la principauté poméranienne de Wolgast, et résida alternativement à Greifswald, où il devint professeur et docteur en théologie, et à Wolgast, où il mourut le 4 octobre 1556. Ses écrits traitent surtout de questions d'organisation ; c'est à lui que l'on attribue le *sixième point*, qui a été ajouté au petit catéchisme de Luther.

KNOBEL (Charles-Auguste) [1807-1863], célèbre exégète et archéologue, professa avec un grand succès à l'université de Breslau et à celle de Giessen. Ses commentaires sur l'Ancien Testament se distinguent par un jugement sobre et sain, une connaissance étendue de l'ancien Orient au point de vue ethnographique, topographique et historique. Par sa tendance théologique, Knobel se rattache au rationalisme. Voici la liste de ses principaux ouvrages : 1° *Jeremias chaldaizans*, 1831 ; 2° *De Marci evangelii origine*, 1831 ; 3° *De carminis Job. argumento, fine ac dispositione*, 1835 ; 4° *Commentaire sur le livre de Koheleth* (l'Ecclésiaste), 1836 ; 5° *Le prophétisme chez les Hébreux*, Bresl., 1837, 2. vol. ; 6° *Commentaire sur le prophète Esaïe*, 1843 ; 3e éd., 1861,

qui lui attira une vive polémique avec la professeur Ewald ; 7° *Tableau ethnographique de la Genèse*, 1850 ; 8° *Commentaire sur la Genèse*, 1852 ; 2e éd., 1860 ; 9° sur *l'Exode et le Lévitique*, 1857 ; 10° sur *les Nombres, le Deutéronome et le livre de Josué*, 1861.

KNOX John) naquit à Gifford, village du comté de Haddington (Ecosse), en 1505. Sa famille, qui appartenait à la classe moyenne, lui donna une éducation libérale. Il étudia la philosophie et la théologie à l'université de Glasgow, où il fut l'élève du célèbre John Mair ou Major. Fatigué de bonne heure de la méthode scolastique, il se tourna vers les écrits d'Augustin et de Jérôme, puis vers la Bible. Il aborda avec ces dispositions l'enseignement de la philosophie dont il fut chargé à l'université de Saint-André. Mais ce ne fut qu'en 1542 qu'il se prononça ouvertement pour la Réforme. Poursuivi comme hérétique, il se réfugia dans le sud de l'Ecosse et se mit à prêcher ouvertement l'Evangile. A la suite du meurtre du cardinal Beaton, dans lequel il n'avait pourtant pas trempé, Knox s'enferma, avec d'autres chefs du parti protestant, dans le château de Saint-André, où ils furent assiégés par Léon Strozzi, qui commandait les forces catholiques pour Marie de Guise, reine régente d'Ecosse et mère de Marie Stuart. Ils devaient, d'après les conditions de la capitulation, être libres de se rendre dans telle contrée de l'Europe qu'ils choisiraient, mais, au mépris de la foi jurée, on les envoya aux galères. Knox composa, pendant cette dure captivité, son traité sur la prière. Il recouvra sa liberté en 1549, au moment où le Parlement consentait au mariage de la jeune princesse Marie avec le dauphin de France, qui fut François II. Il passa alors en Angleterre, où il fut appelé à prêcher à Berwick et dans les comtés voisins de l'Ecosse. On montre encore les chaires d'où il fit entendre de puissants appels au peuple. L'évêque de Durham le dénonça à Londres ; mais Cranmer le défendit et lui fit même offrir un siège épiscopal, que ses principes ecclésiastiques lui interdirent d'accepter. L'avènement de Marie le força à passer en France, d'où il se rendit à Genève. Il s'y remit à l'étude auprès de Calvin, mais un appel des protestants réfugiés à Francfort vint bientôt l'arracher à ses études. La communauté dont il devint alors le pasteur ne le conserva pas longtemps. En 1555, il retournait à Edimbourg afin d'y rallier les amis de la Réformation, dispersés par les mesures répressives de la régente. L'année suivante, il contribua à l'établissement du premier Covenant, cet engagement solennel par lequel les chefs du mouvement se lièrent à la cause de la Réformation. Le réveil de la persécution le chassa de nouveau vers Genève, où il fut le pasteur d'une communauté composée d'exilés anglais et écossais. Ce furent les deux seules années paisibles de sa vie ; il put s'y livrer à l'étude et au travail, et jouit de l'amitié de Calvin et de Théodore de Bèze. C'est à cette époque que fut publiée la forme de culte, dite de Genève, qui a été adoptée par l'Eglise d'Ecosse, et qui diffère peu de celle en usage dans les Eglises réformées de France. Pendant son absence, Knox fut condamné à la peine du feu et brûlé en effigie à la Croix d'Edimbourg. Sur le conseil de Calvin et sur les

instances de ses amis, il voulut rentrer dans sa patrie. Arrivé à Dieppe, il reçut un message qui le dissuadait de s'embarquer. Il resta donc en France quelque temps, prêchant dans la langue du pays qu'il connaissait suffisamment; il exerça le ministère pastoral à Dieppe même, avec Delaporte pour collègue, et leurs travaux amenèrent la fondation d'une Eglise florissante. Ses regards se tournaient néanmoins vers l'Ecosse, et il publia divers écrits à l'adresse de ses compatriotes. Le signal qu'il attendait lui fut enfin donné, et, le 2 mai 1559, il remettait le pied sur cette terre écossaise qu'il ne devait plus quitter. L'heure était solennelle. L'Angleterre, qui sortait de la réaction catholique du règne de Marie, était le point de mire de la papauté et des puissances catholiques du continent, dont les intrigues et les entreprises devaient aboutir finalement au désastre de l'Armada en 1588. C'est sur l'Ecosse que se portait en ce moment l'effort principal de la coalition; car de ce côté l'Angleterre semblait vulnérable. Si les Guises avaient pu retenir l'Ecosse dans le giron romain, elle eût été comme une tête de pont fortifiée, par où l'armée papale eût passé pour aller frapper au cœur la cause de la Réformation. Marie Stuart arriva de France le 21 août 1561, pour prendre possession du trône de ses ancêtres. Jeune, belle, douée d'une grâce qui fascinait tous ceux qui l'approchaient, elle commença son règne au sein de la faveur universelle. Les protestants eux-mêmes se laissaient aller à espérer. Mais, sous des dehors enchanteurs, elle cachait une volonté inflexible et sa vive intelligence était au service de Rome; elle avait dans le sang le fanatisme des Guises, fortifié par l'éloignement qu'inspirait à sa nature amie du plaisir les mœurs austères de la nouvelle religion. Ce fut l'énergie et la sagesse de Knox qui écartèrent les dangers que faisait courir à la cause de la réforme en Ecosse l'avènement de cette reine qui avait à sa disposition, non seulement toutes les fascinations de la grâce et de la beauté, mais encore les conseils, l'or et, au besoin, les armes de la France. Les douze années qui s'écoulèrent du retour de Knox (1559) à sa mort furent la période capitale de sa vie. Elle furent remplies de travaux de toute espèce, prédications incessantes, organisation des Eglises, établissement et développement des écoles et des universités, composition d'écrits religieux, luttes ardentes et vigilantes contre les intrigues de la cour, correspondance active avec les amis de la Réforme au dehors et au dedans. Il est impossible de résumer ici l'activité si multiple de ces années, pendant lesquelles le réformateur sembla mener de front plusieurs existences distinctes. Ne pouvant pas se fixer à Edimbourg dès son retour de France, il visita le pays, et sa présence suffit à décider les habitants d'un grand nombre de villes à se prononcer pour le protestantisme, qui fut reconnu par le Parlement en 1560. Revenu à Edimbourg, où il exerça les fonctions du ministère, Knox continua à être l'âme du presbytérianisme écossais. Marie Stuart essaya vainement d'exercer sur lui cette puissance de fascination qu'elle possédait à un si haut degré. Dans ses entrevues avec elle, il savait allier le respect du sujet à la franchise qui sied à un ministre de Dieu, et

plus d'une fois il exhorta à la conversion la jeune et frivole souveraine, au milieu même de ses courtisans. On a accusé d'insolence le réformateur, et l'on a représenté ses entrevues avec Marie Stuart comme ayant un caractère quasi-inquisitorial. Il suffit, pour faire justice de ces allégations, de se rappeler que ces entrevues n'eurent lieu que sur la demande de la reine et ne se répétèrent qu'autant qu'elle le désira. Quel que soit l'intérêt mélancolique qui s'attache à la destinée tragique de Marie, victime plus encore d'une nature passionnée et d'une mauvaise éducation que de la haine jalouse de sa cousine Elisabeth, l'histoire impartiale doit reconnaître que c'est la cause de la vérité et de la liberté qui triompha par la défaite de Marie Stuart et de son parti. Pendant les troubles qui marquèrent le règne de Marie et l'enfance de Jacques VI, Knox n'eut d'autre préoccupation que l'extension de la foi évangélique dans le pays. Les événements politiques n'attirèrent son attention que dans la mesure où ils affectaient les intérêts de la Réformation. S'il ne comprit pas plus que ses contemporains la nécessité de séparer la politique de la religion, il demeura chrétien incorruptible dans la part qu'il prit à la politique de son pays. La santé de Knox qui, comme celle de son ami Calvin, avait toujours été chancelante, acheva de s'user dans ces luttes et dans ces travaux incessants qui remplirent sa vie. La nouvelle du massacre de la Saint-Barthélemy fut pour lui un coup terrible. Il dénonça du haut de la chaire la vengance de Dieu contre le roi de France, meurtrier de son peuple. Malgré une légère attaque d'apoplexie, il continua à prêcher aussi longtemps qu'il put monter en chaire. Une semaine avant sa mort, son collègue, les anciens et les diacres de son Eglise vinrent dans sa chambre recevoir ses derniers conseils. « Le jour approche, leur dit-il, et il est venu, après lequel j'ai fréquemment et véhémentement soupiré, le jour où je serai déchargé de mes grands labeurs et de mes innombrables tristesses, et où je serai avec Christ. Et maintenant Dieu, que j'ai servi en esprit dans l'Evangile de son Fils, m'est témoin que je n'ai rien enseigné d'autre que la vraie et solide doctrine de l'Evangile du Fils de Dieu et que j'ai eu pour unique objet d'instruire les ignorants, d'affermir les fidèles, de consoler les affligés et les timides par les promesses de la grâce et de combattre l'orgueil et la révolte en leur dénonçant les jugements de Dieu. Je sais qu'on s'est souvent plaint de ma trop grande sévérité ; mais Dieu connaît que mon cœur a toujours été pur de haine à l'égard de ceux que j'ai été obligé de menacer des jugements divins. » Le 24 novembre 1572 fut son dernier jour ici-bas. Il se fit lire la prière sacerdotale et mourut paisiblement, en adressant aux amis qui entouraient son lit des paroles de foi et d'espérance. — Les écrits de Knox ont peu de valeur littéraire. Le meilleur est son *Histoire de la Réformation en Ecosse*, publiée longtemps après sa mort (Londres, 1644, in-f°; Edimbourg, 1732). Elle a été rééditée par David Laing (Edimb., 1846, 2 vol.). « C'est, nous écrit le docteur John Ker, d'Edimbourg, dans des notes auxquelles nous avons fait de nombreux emprunts, c'est un livre pittoresque, écrit

avec une vigueur et une fraîcheur remarquables, rempli de pensées et d'expressions incisives, de vivacité et de saillies, qui nous révèlent en quelque mesure le secret de la puissance que posséda sa parole sur le peuple. » Ses traités pratiques, qui sont moins lus, sont inspirés par un sentiment religieux plein de ferveur. Pour ce qui est de ses pamphlets polémiques, leur tâche est finie depuis longtemps et ils n'intéressent plus que les archéologues. La grande œuvre que Knox a laissée derrière lui c'est le pays et l'Eglise qu'il aima tant et auxquels il consacra sa vie entière. Il trouva le peuple écossais fier de l'indépendance nationale que lui avait conquise son grand héros Wallace, mais ignorant, grossier, en proie à la rapacité de ses nobles et dupe de prêtres immoraux. Il fit passer en lui une nouvelle vie, et lui inculqua cet amour de l'indépendance qui a pu défier toutes les tyrannies. L'Eglise qu'il a réformée a eu une existence singulièrement agitée, et finalement l'esprit d'indépendance qu'il lui inspira a brisé le moule d'une uniformité extérieure. Mais chacune des fractions du protestantisme écossais se réclame de lui et a la prétention de représenter son esprit mieux que ne le font les autres. La force des choses amènera chez toutes cette liberté chrétienne qu'il poursuivit, et alors pourra venir aussi cette unité qui fit partie de son idéal. C'est de Knox également que les Eglises ont appris cette importante leçon qu'elles doivent puiser leur force, après Dieu, dans le peuple chrétien, sous peine de périr Ce fut en effet sur la conscience nationale que s'appuya le réformateur pour tenir tête à une noblesse égoïste et à une royauté hostile. Avec la clairvoyance d'un homme d'Etat, il jeta les bases d'un large système d'éducation qui devait donner à tous la faculté de lire la Bible et permettre aux fils des paysans et des ouvriers de s'élever, degrés après degrés, jusqu'à l'instruction universitaire. Si le réformateur écossais fut inférieur à bien des égards à Luther et à Calvin, il emprunta à tous deux quelques-unes de leurs plus grandes qualités, et son œuvre égala la leur, si on les juge par l'influence qu'elles ont exercée dans le monde. Eminent par son énergie et son courage, sa pénétration et sa sagacité, il mérite surtout l'admiration par l'intensité et la ferveur de sa foi. Le régent Morton fit de lui le plus bel éloge lors de ses funérailles : « Ici repose, s'écria-t-il, celui qui ne redouta jamais la face d'un homme. » — Les matériaux pour l'histoire de Knox et de son temps ont été en partie indiqués à l'article *Ecosse*. L'ouvrage capital sur le sujet est celui du docteur Mac-Crie. Le caractère du réformateur a été l'objet d'études plus récentes de la part des historiens Carlyle et Froude.

MATTH. LELIÈVRE.

KNUTZEN (Matthias), philosophe sceptique, né à Oldensworth, dans le duché de Holstein, vers 1640. Après avoir étudié la philosophie et la théologie à Kœnigsberg, il prêcha publiquement l'athéisme à Iéna où il se rendit en 1674. Il donna le précis de son système dans une lettre datée de Rome, et que La Croze a insérée en latin et en français, dans ses *Entretiens sur divers sujets d'histoire, de littérature, de religion et de critique*, 1683. Dans cette lettre, Knutzen nie l'existence

de Dieu, l'immortalité de l'âme, l'autorité de l'Ecriture sainte, et n'admet que l'autorité de la conscience. De là vient qu'il donna le nom de *consciencieux* (*conscientarii*) aux partisans de la secte qu'il se vantait d'avoir fondée et qu'il porte au nombre de 700, tant bourgeois qu'étudiants. Une enquête établit l'erreur de cette assertion; mais l'université d'Iéna crut de son devoir de publier un *Mémoire* pour justifier sa réputation. Hartnack (*Hist. eccles.*, p. 2289) a cru pouvoir résumer la doctrine de Knutzen dans les six propositions suivantes : 1° *Non esse Deum neque Diabolum ;* 2° *magistratum nihil æstimandum, templa contemnenda, sacerdotes rejiciendos;* 3° *loco magistratus et loco sacerdotum esse scientiam et rationem cum conscientia conjunctam, quæ doceat honeste vivere, neminem lædere et suum cuique tribuere;* 4° *conjugium a scortatione nihil differre ;* 5° *unicam esse vitam : post hanc nec præmium nec pœnam dari* ; 6° *scripturam sacram secum ipsam pugnare.* A partir de l'année 1674, on n'a plus aucun renseignement sur Knutzen : on ignore entièrement quelle a été sa fin. On a de lui : 1° *Epistola amici ad amicum*, dont nous avons parlé plus haut, et qui a paru séparément à Rome, en 1674 ; 2° *Conversation entre un hôtelier latin* (catholique romain) *et trois hôtes d'une religion différente*, Altona, 1674 ; 3° *Conversation entre un aumônier de régiment* (De Brunner) *et un écrivain latin*, 1673 ; 4° *Schediasma de lachrymis Christi*, 1674. — Voyez Musæus, *Ablehnung der ausgesprengten abscheulichen Verlæumdung, ob wære in der Universitæt Iena eine neue Sekte der sogenannten Gewissener entstanden*, Iéna, 1674, 2e éd., 1675; Adelung, *Gesch. der menschl. Narrheit.*, VI, 207 ss.; Bayle, *Dictionnaire;* ainsi qu'un article dans la *Neue Monatsschrift* de Berlin (avril et août 1801), et un autre de H. Rossel, dans les *Studien u. Kritiken*, 1844, H. 4.

KŒNIGSBERG. Voyez *Universités allemandes.*

KŒPFEL. Voyez *Capiton.*

KOLLENBUSCH (Samuel) [1724-1803], théologien mystique célèbre, né à Wichlinghausen, près Barmen, d'une famille pieuse de négociants, étudia la médecine à Duisbourg et à Strasbourg, se passionna pour les ouvrages des mystiques et des alchimistes, et, retenu par une constitution très délicate, se fixa à Barmen où il s'occupa surtout de propager par ses paroles et par ses écrits ses convictions chrétiennes. L'influence de Tersteegen, de Bengel, de Jacob Bœhme, est très visible dans les ouvrages de Kollenbusch dont quelques-uns seulement ont été imprimés (*Erklærung biblischer Wahrheiten*, Elberf., 1807 ss., 9 cahiers; *Goldene Æpfel in silbernen Schalen*, publié à Barmen, 1854; des articles dans la revue de Hasenkamp, *Wahrheit zur Gottseligkeit*, Brême, 1827 ss.). Ses disciples les plus connus sont Menken et les frères Hasenkamp. — Voyez *Mittheilungen aus dem Leben u. Wirken des sel. S. Kollenbusch*, Barmen, 1853 ; Krug, *Die Lehre des Dr. Kollenbusch, nebst verwandten Richtungen*, Elberf., 1846 ; du même, *Krit. Gesch. der prot.-relig. Schwærmerei u. Sektirerei im. Grossh. Berg*, Elberf., 1851 ; Gœbel, *Gesch. des christl. Lebens in der rhein.-westph.*

evang. Kirche, 1849, I, et son article dans la *Real-Encykl.* de Herzog, VIII, 19 ss.

KORTHOLT (Christian), théologien luthérien, né à Borg, dans le Holstein, en 1632, mort à Kiel en 1694, professa d'abord la langue grecque à Rostock, où il fut reçu docteur (1656), puis la philosophie et les antiquités ecclésiastiques à Kiel (1666). Il a laissé une *Historia ecclesiæ Novi Testamenti* qui a été publiée après sa mort (Lips., 1697), et un certain nombre de monographies historiques fort estimées, parmi lesquelles nous citerons : *De persecutionibus ecclesiæ primitivæ, veterumque martyrum cruciatibus*, Jen., 1660 ; Kiel, 1689 ; trad. allem., Kiel, 1698 ; *De Nestorianismo*, Rost., 1662 ; *Paganus obtrectator, sive de calumniis gentilium in veteres christianos libri* III, Kiel, 1698 ; Lübeck, 1703. Ses traités : *De canone s. scripturæ*, Rost., 1665 ; *Disquisitiones Anti-Baronianæ*, Kiel, 1700, 1708, etc., ont un caractère polémique. Au déisme naissant, Korthold opposa son pamphlet *De tribus impostoribus magnis* (Cherbury, Hobbes et Spinosa); enfin son *Tractatus theologico-historico-philologicus de variis s. scripturæ editionibus, in quo de textu divinarum litterarum originario, diversis ejus translationibus et celebrioribus operibus biblicis agitur*, Kiel, 1668 ; 2e éd., 1686; et son *Prodromus ingenui theologiæ cultoris academicus, seu de adparatu ad studium sacrosanctæ theologiæ*, Francf., 1704, sont des manuels à l'usage des étudiants. — Voyez Lindemann, dans les *Memoria theologorum nostra ætate clarissimorum* de Pipping, Leipz., 1705, p. 571 ss., où se trouve le catalogue complet des ouvrages de Kortholt ; Nicéron, *Mémoires*, tome XXXI ; Bayle, *Diction.;* Schrœckh, *Kirchengesch.*, I, 173.

KOSMAS ou Cosme, marchand d'Alexandrie, qui vivait du cinquième au sixième siècle. Il fut surnommé *Indicopleustes*, à cause du voyage qu'il entreprit dans les Indes. Il quitta plus tard le commerce pour embrasser l'état monastique, et composa plusieurs ouvrages, dont le seul qui soit parvenu jusqu'à nous est intitulé *Topographie chrétienne*, où il établit le système le plus bizarre sur la figure de la terre : il lui donne la forme d'une cage dont le ciel formerait le toit. On y trouve néanmoins quelques descriptions géographiques assez exactes, notamment celle de l'île de Ceylan. Montfaucon en a donné une édition (Paris, 1707, in-4o). — Voyez Cellier, *Hist. des aut. sacr. et ecclés.*, XVI, 347 ss.; Richard et Giraud, *Diction. histor.*, *ad vocem Cosmas*, où l'on trouve une analyse détaillée de la *Topographie chrétienne*.

KRAFFT (Jean-Chrétien-Gottlieb-Louis), né à Duisbourg en 1784, mort à Erlangen en 1845, l'un des promoteurs du réveil religieux dans la Bavière. Après avoir terminé ses études à Duisbourg et exercé les fonctions de précepteur dans la famille de Neufville, à Francfort, il fut nommé pasteur de la communauté réformée de Weeze, près de Clèves, et, en 1817, il passa, dans cette même qualité, à celle d'Erlangen ; il professa à l'université de cette ville à partir de 1818. Doué d'une grande énergie de volonté, fermement attaché aux vérités révélées dans la Bible qu'il acceptait avec une foi simple et humble, Krafft exerça une influence considérable sur le protestantisme bava-

rois, moins par la profondeur ou l'originalité de ses vues théologiques, que par le sérieux d'une vie consacrée sans partage à Dieu et à l'avancement de son règne avec un calme et une fidélité scrupuleuse que rien ne pouvait troubler. Théologien biblique, il était l'adversaire de la spéculation et poussait ses élèves vers l'activité pratique, leur donnant l'exemple par la part considérable qu'il prenait à l'œuvre des Sociétés bibliques, de la mission extérieure et intérieure. Outre un volume de *Sermons*, Erl., 1828, 1832, 1845, nous avons de Krafft une *Chronologie et Harmonie des quatre Evangiles*, Erl., 1848, et une étude *De servo et libero arbitrio*, Nuremb., 1818.

KRANTZ (Albert), homme d'Eglise et historien célèbre, né à Hambourg, mort en 1517, professa la philosophie et le droit à l'université de Rostock avec un grand succès. Il y joignit bientôt aussi la théologie et conquit le grade de docteur en 1490. Mais l'amour qu'il portait à sa ville natale, le décida à accepter les fonctions de chanoine et de doyen de l'église cathédrale de Hambourg, visitant les églises, prêchant, enseignant, et trouvant encore le temps de s'occuper des affaires du syndicat de la ville et de remplir plusieurs missions diplomatiques. Il ne réussit pas pourtant à relever le clergé de l'état d'ignorance et de corruption dans lequel il était tombé et à le persuader de mettre la main à l'œuvre si nécessaire de la réforme des abus de l'Eglise. Aussi lorsque, peu avant sa mort, il entendit parler de la courageuse attitude de Luther à Wittemberg et qu'il lut ses quatre-vingt-quinze thèses, il s'écria avec une mélancolique sympathie : « *Vera quidem dicis, bone frater, sed nihil efficies. Vade igitur in cellam tuam et dic Miserere mei Deus!* » — Krantz déploya, comme écrivain, un zèle infatigable à réunir les matériaux d'une histoire des Etats et des Eglises du nord de l'Europe. On trouvera un catalogue complet de ses ouvrages chez Moller, *Cimbria literata*, I, 315 ss.; III, 376 ss. Parmi ceux qui ont été publiés, nous citerons : 1° *Wandalia*, Lub., 1600; 2° *Saxonia, libri XIII*, Leipz., 1563; 3° *Chronicon Regnorum aquilonarium*, Strasb., 1545; 4° *Metropolis*, ou histoire des évêchés de la Saxe et des bords du Rhin. — Voyez Wilkens, *Lebensbeschreibung von A. Krantz*, Hamb., 1722; Sagittarius, *Introd. ad histor. eccles.*, c. 20, § 116-118; Fabricius, *Memor. Hamburg.*, II, p. 787 ss.

KRAUSE (Charles-Christian-Frédéric), né à Eisenberg (duché d'Altenburg), en 1781, enseigna la philosophie à Iéna, Berlin et Gœttingue, sans parvenir à être nommé professeur, et mourut à Munich en 1832. Penseur indépendant, il polémisa contre tous les philosophes contemporains, rejetant le théisme de Jacobi et de Bouterweck aussi bien que le panthéisme de Schelling et de Hegel. Il professa pour sa part un pan-en-théisme, en vertu duquel tout est en Dieu sans être Dieu, car celui-ci est l'être sans devenir, la substance sans subjectivité, l'indifférence absolue, à laquelle l'esprit et la nature sont coordonnés. Il n'est pas aisé de marquer ce qui distingue cette métaphysique de celle du panthéisme. Une terminologie bizarre et un style confus rendent difficile l'étude des écrits de Krause ; ils embrassent l'universalité des connaissances humaines. Les plus intéressants sont:

Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft, 1829; *Vorlesungen über das System der Philosophie*, 1828; *System der Sittenlehre*, 1810; *Absolute Religionsphilosophie*, 2 vol., 1834 et 1843, publiée par un disciple, H. C. de Leonhardi. Cette doctrine fut exposée sous une forme plus simple, à Paris et à Bruxelles, par H. Ahrens (*Cours de philosophie*, 1834; *Cours de droit naturel*, 1838) et G. Tiberghien (*Essai sur la génération des connaissances humaines*, 1844). Un autre disciple, H. S. Lindemann, a publié une *Uebersichtliche Darstellung des Lebens u. der Wissenschaftslehre Krauses*, 1839. Krause a trouvé un chaleureux apologiste en M. le docteur P. Hohlfeld, *Die Krause'sche Philosophie in ihrer Bedeutung für das Geistesleben der Gegenwart*, 1879.

KRAUSE (Henri), publiciste religieux, né dans une famille de paysans à Weissensee, à une lieue de Berlin, le 2 juin 1816, mort dans le même village le 8 juin 1868, étudia de 1834 à 1839 la théologie à l'université de la capitale, où il se sentit surtout attiré par les leçons de Twesten et de Neander. Il passa même, sous l'influence de ce dernier, par une période de mysticisme et songea un instant à devenir membre d'une communauté séparée, mais de sérieuses études exégétiques entreprises d'après les commentaires de Calvin, ainsi que de fortes et persévérantes méditations personnelles sur les sujets qui devaient l'occuper pendant toute sa vie : essence de l'Eglise et de la religion, rapport de l'Ecriture et de la tradition, de l'Eglise et de l'Etat, le ramenèrent à l'Union en même temps qu'elles le détachèrent graduellement mais à tout jamais de l'orthodoxie confessionnelle. Le 2 juin 1853, il subit victorieusement son examen de licence, publia sur la « Véracité » une dissertation morale qui obtint le suffrage de Nitzsch, et se préparait à s'inscrire comme privat-docent à l'université de Berlin, lorsqu'il en fut empêché par l'opposition de la faculté de théologie guidée par son ancien maître Twesten. A en juger d'après les plans de sermons qui nous ont été conservés de lui et quoique de 1845 à 1854 il soit souvent monté dans les chaires de Berlin et des environs, il manquait, malgré l'originalité et la vigueur de sa pensée, des qualités de l'orateur populaire, et d'ailleurs avec ses opinions hétérodoxes il aurait difficilement trouvé une cure sous le régime du patronat. Sa véritable carrière fut celle du journalisme, où il débuta, en 1851, dans la rédaction du *Protestant*, une feuille créée pour la défense de l'Union et à laquelle, depuis la fondation de la *Gazette protestante pour l'Allemagne* (1er janvier 1852), il consacra le meilleur de ses forces. Sa biographie, à dater de ce jour, se confondit avec les destinées de cette feuille qui représente encore aujourd'hui la gauche modérée et compta parmi ses collaborateurs Sydow, Jonas, Zittel, Karl Hase, Karl Schwarz. Tous ont reconnu à l'envi la supériorité de talent et de caractère déployée par Krause dans cette tâche ardue, son désintéressement, sa fidélité aux principes, l'élévation de sa polémique, toujours dirigée contre les idées et jamais contre les personnes, la richesse de ses connaissances, la vigueur de son argumentation; ils n'ont pas même craint pour l'ironie, la verve et la précision du langage, de le comparer à Lessing. Pendant les sombres

années qui s'ouvrirent en Prusse pour l'Eglise protestante depuis la réaction de 1850, Krause fut continuellement sur la brèche et défendit la liberté des convictions individuelles contre le despotisme de l'Oberkirchenrath et le système de compression patronné par Hengstenberg, Leo et Stahl. Son idéal fut celui du véritable libéralisme et il ne cessa de réclamer le régime représentatif, une distinction toujours plus complète entre le spirituel et le temporel, une plus grande autonomie des paroisses, une plus large participation des laïques aux affaires de l'Eglise. D'autre part, l'ardeur de la lutte ne l'entraîna jamais à rechercher l'alliance des négateurs, et dans le même temps où il réfutait les sophismes de Stahl, il affirmait contre l'extrême gauche la personnalité de Dieu, la liberté humaine, la survivance de l'individu après la mort. En toute circonstance grave nous retrouvons à son poste ce vaillant soldat du protestantisme, tout devoué à la cause pour laquelle il donnait sa vie et convaincu de sa victoire finale : en 1848, lors du Kirchenbund confessionnel de Wittemberg ; en 1850, lorsque la société Gustave-Adolphe exclut de son sein le docteur Rupp ; en 1853, lors du Kirchentag de Berlin, où Stahl remporta une complète victoire sur la tendance modérée représentée par Nitzsch et Bethmann-Hollweg ; la même année (10 septembre) au pied de la Wartbourg, lorsque le parti libéral se réveilla de sa trop longue torpeur dans la sphère pratique ; en 1863, lors du premier Protestantenverein à Eisenach ; en temps et hors de temps, lors des incessantes controverses soulevées par l'article 15 de la Constitution et l'indépendance qu'il octroyait à l'Eglise, toujours promise, toujours ajournée par la crainte de la Révolution. Krause, qui écrivit de nombreux articles dans la *Gazette protestante* et tint à Berlin, dans la salle de l'Union, de nombreuses conférences sur les sujets qui lui étaient familiers : signification religieuse du Christ historique, le Christ de l'Evangile et l'Ecriture, la foi qui sauve, l'indépendance de l'Eglise, fut trop absorbé par son labeur quotidien pour concentrer ses forces sur une œuvre scientifique d'une valeur durable. Lui-même, dans une lettre adressée à l'université de Zurich qui, à l'occasion du centenaire de Calvin (27 mai 1864), lui avait conféré le doctorat en théologie, écrivait : « Vous m'avez reçu dans l'association des hommes qui marquent dans la science, nullement à cause de mes travaux, mais pour reconnaître mon amour de l'indépendance et mon sens de la vérité. » Son ami Spæth a recueilli après sa mort ses articles les plus remarquables : *Les Jésuites* (1852) ; *Le véritable combat contre le catholicisme* (1853) ; *Notre position vis-à-vis de l'orthodoxie* (1854) ; *Le christianisme et les sciences naturelles* (1864) ; *Savoir et croire* (1865). Krause entra en 1862 dans la seconde Chambre prussienne comme représentant de Magdebourg, réclama inutilement un synode général pour l'Eglise évangélique, se distingua par sa compétence dans la commission de l'enseignement et vota lors du conflit militaire pour la proposition de Vincke ; mais ses mandataires le trouvèrent trop conservateur pour qu'il obtînt leurs voix lors des élections suivantes. Il prit congé d'eux par une lettre qui fournit de l'élévation de son

patriotisme le plus noble témoignage. — Sources : Hermann Spæth, *Matériaux protestants, morceaux choisis et biographie*, Berlin, 1873.

E. Strœhlin.

KRUDENER (Barbe-Juliane de Wietinghoff, baronne de), célèbre mystique du commencement de ce siècle. Née à Riga en 1764, fille d'un conseiller d'Etat russe, élevée à Paris au sein d'une société brillante, distinguée par son esprit et par sa beauté, elle fut mariée dès l'âge de quatorze ans au baron de Krüdener, ambassadeur de Russie à Berlin, qui avait vingt-deux ans de plus qu'elle. Disciple de J.-J. Rousseau, celui-ci dirigea l'éducation de sa femme selon les théories de l'auteur de la *Nouvelle Héloïse*, développant ses penchants romanesques, ce qui ne lui réussit que trop. Elle l'accompagna à Venise et à Copenhague, « obsédée d'une vague et profonde inquiétude pour l'idéal de tendresse qu'elle poursuivait », et qui s'était incarné dans la personne d'un jeune secrétaire d'ambassade, dont elle avait fait la connaissance en Pologne. Mme de Krüdener, depuis 1792, vécut à Paris, séparée de son mari, cherchant à s'étourdir dans le tourbillon du monde. En relation avec Chateaubriand, Mme de Staël, Bernardin de Saint-Pierre, universellement choyée et fêtée dans les salons du Consulat dont elle était l'un des plus brillants ornements, elle publia en 1803 son roman *Valérie*, qui est une sorte d'autobiographie poétique où l'auteur raconte l'histoire de ses sentiments avec un mélange d'affectation et de sincérité qui exclut le rapprochement avec *Werther* auquel *Valérie* a été souvent comparée. La mort subite d'un de ses adorateurs (1805) amena la conversion de Mme de Krüdener, mais sa piété eut le même caractère de sentimentalisme et d'exaltation qui était le trait fondamental de sa nature. Expansive, exubérante, avide de merveilleux et de chimères, elle rechercha Jung-Stilling à Carlsruhe (1808), Oberlin au Ban de la Roche, les frères moraves à Herrenhut, les inspirés dans le Wurtemberg. Croyant avoir reçu de Dieu la mission de régénérer la société chrétienne, elle parcourut l'Allemagne, l'Alsace et la Suisse, prêchant en plein air, visitant les prisonniers, répandant d'abondantes aumônes et cherchant à allumer dans les âmes « l'amour parfait et pur de Jésus, » tel qu'il lui était apparu dans les écrits quiétistes de Mme de Guyon. De concert avec Empaytaz, le chef des « mômiers », Mme de Krüdener présida au réveil religieux de Genève. En 1814, elle eut de fréquentes relations avec les princes alliés qui venaient d'entrer dans Paris ; elle exerça surtout un grand ascendant sur l'empereur Alexandre dont l'imagination romanesque et inquiète était facile à séduire, et lui prédit, assure-t-on, le retour de Napoléon de l'île d'Elbe suivi de sa chute définitive. Elle eut indirectement une grande part dans la formation de la sainte alliance : l'épithète *sainte* paraît en tous les cas provenir d'elle. Après la conclusion de la paix, Mme de Krüdener retourna en Allemagne et en Suisse pour y recommencer son apostolat, pendant les terribles années de famine de 1816 et de 1817. Abandonnée des grands, qui redoutaient l'influence de ses théories sociales, traquée et expulsée par la police, mais avidement recherchée par les malheureux qu'elle nourrissait de sa parole et de sa bourse,

inépuisables l'une et l'autre, elle prêchait avec un enthousiasme que rien ne lassait l'avènement du règne de Dieu sur les débris des Eglises existantes, se vantait de posséder le don des miracles et de la prophétie et désarmait par les prodiges de son dévouement à toutes les nobles causes de l'humanité, ceux mêmes qu'exaspérait « l'ardeur de personnalité » dont sa conversion à l'Evangile n'avait pu la guérir. En 1824, Mme de Krüdener se rendit à Saint-Pétersbourg, se livrant à une propagande active en faveur de la délivrance des Grecs. Elle ne retrouva plus les faveurs du czar, qui la pria poliment de quitter la capitale. Elle se retira en Crimée, afin d'y fonder une maison de refuge pour les pécheurs et les criminels; elle y mourut la même année. — Voyez Ch. Eynard, *Vie de Mme de K.*, Paris, 1849, 2 vol.; Sternberg, *Leben der Frau von K.*, Leipz., 1856; Sainte-Beuve, *Portraits de femmes* et *Derniers portraits;* de Goltz, *Genève religieuse;* A. Bost, *Mémoires*, I; P. Lacroix, *Mme de K., ses lettres et ses ouvrages inédits*, dans la *Revue contemporaine* du 15 septembre 1859.

KRUG (Guillaume-Traugott), né en 1770 à Radis, près de Wittemberg, eut en 1805 l'honneur de succéder à Kant dans sa chaire de Kœnigsberg, puis enseigna la philosophie à Leipzig jusqu'à sa mort (1842). Son système, qu'il appelait synthétisme transcendental, ramenait le criticisme de Kant aux notions habituelles du sens commun; mais il rachetait le manque de profondeur par une grande richesse d'aperçus intéressants. Ecrivain d'une fécondité extraordinaire, il intervenait dans tous les débats philosophiques, religieux, politiques ou sociaux, par des brochures ou des volumes qui exprimaient, dans un style limpide, les sentiments de sa nature honnête et libérale. Ses principaux écrits furent : *Briefe über die Perfectibilitæt der geoffenbarten Religion*, 1795; *Philosoph. Gutachten über Rationalismus u Supranat.*, 1827; *Fundamental Philosophie*, 1803, 3e éd., 1827; *Allgemeines Handwörterbuch der philos. Wissenschaften*, 5 vol., 2e éd., 1832; *Meine Lebensreise von Urceus*, 1825; c'est une autobiographie.

KRUMMACHER (Frédéric-Adolphe), né à Tecklembourg, en Westphalie, en 1767, mort à Brême en 1845, célèbre comme savant, comme poète et comme prédicateur. Il fit ses études théologiques sous Knapp à Halle, exerça les fonctions de précepteur dans la famille du sénateur Meyer de Brême, celles de recteur des gymnases de Hamm et de Mœrs, et fut nommé en 1800 professeur à la faculté de théologie de Duisbourg. C'est là qu'il publia, en 1801, le premier volume de ses poésies sous le titre de *Hymne à l'amour*, et, en 1805, ses *Paraboles*, sa production la plus célèbre, qui eurent huit éditions (la dernière en 1848) et furent traduites dans plusieurs langues (trad. franç. de l'abbé Bautain, 1821 et 1860, et de M. Taillac, 1838). Son ouvrage *De l'esprit et de la forme des Evangiles*, Leipz., 1805, le fit connaître en même temps comme théologien. En 1806, Krummacher échangea sa chaire de professeur contre celle de pasteur à Kettwig, sur les bords riants de la Ruhr. Plusieurs de ses meilleurs écrits poétiques, si populaires en Allemagne (*Die Kinderwelt*, 1809; *Das Festbüchlein, eine Schrift für's Volk; Der Sonntag*, 1809; 5e éd., 1828; *Das Christfest*, 1810; 4e éd.,

1846; *Das Neujahrsfest*, 1818; 2e éd., 1833; *Apologen u. Paramythien*, 1809; *Der Bibelkatechismus*, 1810; 12e éd., 1843, datent de cette époque. En 1812, Krummacher fut nommé surintendant général et prédicateur de la cour du duc d'Anhalt à Bernbourg, où il publia de nouveaux ouvrages littéraires, parmi lesquels nous relèverons surtout une étude sur *L'école populaire chrétienne dans ses rapports avec l'Eglise* (1823; 2e éd., 1825), et une traduction de l'*Institution* de Calvin (Elberf., 1822). Egalement éloigné du mysticisme et du rationalisme, Krummacher s'appliquait à répandre l'Evangile dans sa divine simplicité par sa parole et par ses écrits animés d'une chaleur bienfaisante et d'un souffle à la fois religieux et poétique. En 1824, il accepta la place de premier pasteur de l'église Saint-Anschaire à Brême et exerça dans cette ville, par sa prédication éloquente et sa cure d'âmes, l'influence la plus heureuse pendant un espace de vingt ans. Les écrits de Krummacher, surtout ceux qu'il adressa au peuple et à l'enfance, jouissent encore aujourd'hui d'une juste renommée en Allemagne. Peu d'auteurs ont su rendre d'une manière plus aimable et plus attrayante le rapport du christianisme et de la nature. — Voyez Moller, *F. A. Krummacher u. seine Freunde. Briefe u. Lebensnachrichten*, Brême, 1849, 2 vol. — Son fils, Frédéric-Guillaume Krummacher, prédicateur de la cour à Potsdam et l'une des notabilités du parti piétiste prussien, conseiller du roi Frédéric-Guillaume IV dont il flattait les goûts romantiques et les penchants absolutistes, publia un grand nombre d'ouvrages d'édification débordant d'effusions lyriques dans un style très imagé. Parmi eux, nous relevons : *Elie le Thesbite*, Elberf., 1851, 3 vol.; *Elisée*, 1844, 3 vol.; *Enseignements ecclésiastiques*, 1846, 2 vol.; *La cloche du sabbat*, Berlin, 1851, 2 vol.

KRUMMACHER (Godefroy-Daniel), frère du précédent, né à Tecklembourg en 1774, mort à Elberfeld en 1837, exerça les fonctions de pasteur de l'Eglise réformée d'Elberfeld et devint le chef du mouvement piétiste qui se produisit dans cette contrée vers 1818. Ses sermons se distinguent par une grande puissance de convictions, par la richesse des expériences chrétiennes et par une exégèse biblique très arbitraire. Professant la doctrine de la prédestination calviniste sous sa forme la plus rigoureuse et enclin aux extravagances les plus regrettables de l'esprit sectaire, Krummacher se montra adversaire décidé de l'Union et de l'agende introduite en Prusse par les ordres du roi Frédéric-Guillaume III. On a de lui une série de recueils de sermons sous des titres divers : *Le passage des Israélites à travers le désert*, Elberf., 1834; 3e éd., 1850-51; *Sermons sur la réformation*, 1817; *La lutte et la victoire de Jacob*, 1829; *Sermonnaire domestique*, 1835; *Manne quotidienne*, 1834; 4e éd., 1851, etc., etc. — La vie de G.-D. Krummacher a été écrite par son neveu, en tête de *La bonne nouvelle*, Elberf., 1838.

KUHNŒL (Christian), théologien et philologue distingué, né à Leipzig en 1768, mort à Giessen en 1841, professa à l'université de cette dernière ville la poésie et l'éloquence classiques, ainsi que

l'exégèse de l'Ancien et du Nouveau Testament. Bien qu'appartenant à l'école rationaliste, Kühnœl, dans ses commentaires, s'attache surtout au sens littéral et s'interdit les hypothèses hasardées. Nous citerons parmi ses ouvrages théologiques : 1° *Prophéties messianiques*, Leipz., 1792; 2° *Hoseæ oracula hebr. et lat. perpetua annotatione illustrata*, 1792; 3° *Observationes ad Novum Testamentum, ex libris apocryphis Veteris Testamenti*, 1794; 4° *Pericopæ evangelicæ*, 1796, 2 vol.; 5° *Les Psaumes traduits en vers et accompagnés de remarques*, 1799; 6° *Commentarius in libros Novi Testamenti historicos*, 1807-18, 4 vol.; 4e éd., 1837; 7° *Commentarius in epistolam ad Hebræos*, 1831; 8° une revue exégético-théologique publiée de 1794 à 1798 sous le titre de *Commentationes theologicæ*.

KURSCHNER. Voyez *Pellican*.

KUTHÉENS. Voyez *Samarie*.

KYRIE ELEISON, prière de supplication empruntée à Ps. LI, 2; Ps. CXXIII, 3; Matth. IX, 27; XV, 22; XX, 30; Marc X, 47, etc., etc. L'usage de cette prière liturgique dans l'Eglise d'Orient est très ancien. Les *Constitutions apostoliques* (VIII, 6) ordonnent qu'après chaque demande de la litanie récitée par le diacre, les laïques, et surtout les enfants, répondent par les mots de κύριε ἐλέησον. Encore aujourd'hui, ces mots sont chantés dans les églises orientales par le chœur en grec et répétées un nombre infini de fois par les laïques dans leur langue nationale. On ignore l'époque à laquelle ce répons fut introduit dans l'Eglise d'Occident; le concile de Bazas, tenu en 529, montre qu'il était déjà connu en Italie d'où il fut reçu en France. On y ajouta les mots de *Christe eleison*. Le *Kyrie eleison*, dans l'Eglise catholique, se dit neuf fois à la messe, après l'Introït, en l'honneur des trois personnes de la trinité. Selon le rit ambrosien, on dit trois fois le *Kyrie eleison* après le *Gloria in excelsis*, trois fois après l'Evangile et trois fois après la communion. Le pape Sergius, dans son testament (910), ordonna que cent *Kyrie* et cent *Christe eleison* fussent chantés chaque jour pour le repos de son âme dans l'église à laquelle il légua ses biens. Le peuple, pendant la durée des pèlerinages, chantait également cent *Kyrie*, cent *Christe*, puis de nouveau cent *Kyrie*. A partir du douzième siècle et surtout vers la fin du moyen âge, nous trouvons des agrandissements du *Kyrie* dans le chant populaire des divers pays, et surtout en Allemagne, où les fidèles ne pouvaient se contenter de ce monotone répons, mais demandèrent à exprimer leurs sentiments religieux dans des paroles plus variées. Plusieurs des plus beaux chants d'église, soit en latin, soit en allemand, sont nés de cette coutume (de là aussi l'expression de *Leisen* qui, primitivement, désignait le seul refrain de ces chants et bientôt fut étendu aux chants eux-mêmes). Luther, et, d'après son exemple, la plupart des Eglises luthériennes, ont conservé l'usage du *Kyrie eleison*, chanté par trois fois, après la confession des péchés. L'Eglise réformée l'a sagement aboli, parce qu'il risque de devenir, comme toutes les formes liturgiques stéréotypées, un *opus operatum*, une formule répétée machinalement et vide de sens. Ce cri spontané de la détresse de l'âme,

dans la Bible, est devenu pour le peuple chrétien une monotone cantilène qu'il entonne sur un signe du prêtre ou sur un signal de l'orgue.

L

LABADIE (Jean de), mystique du dix-septième siècle, né le 13 février 1610 à Bourg en Guyenne, d'une ancienne famille qui appartenait à la noblesse de robe, fit ses études chez les jésuites et trouva auprès d'eux pour ses besoins spirituels une si complète satisfaction qu'il n'hésita pas à s'inscrire dans un de leurs noviciats. Ses brillantes aptitudes de prédicateur et de catéchiste lui acquirent dans sa province une précoce renommée, mais il se détacha de ses premiers maîtres lorsqu'une méditation intense de la Bible et de quelques Pères, de saint Bernard entre autres et de saint Augustin l'eut convaincu du relâchement de leur morale et de leurs erreurs dogmatiques. Depuis sa rupture avec la Société, Labadie ne cessa de mener une vie errante, moins encore à cause de l'intolérance de ses contemporains que de sa propre humeur inquiète et chimérique. Il se fit d'abord recevoir chez les Pères de l'Oratoire dont il appréciait la solide érudition et la saine doctrine, puis chez les jansénistes qui l'attiraient par leur austérité, entra depuis 1643 en relations personnelles avec Saint-Cyran, et fonda, en 1644, dans son canonicat d'Amiens, pour la lecture de la Bible et des exercices communs de piété des *ecclesiolæ* semblables à celles auxquelles trente années plus tard Spener imprima un si fécond développement. La sainte cène y fut également distribuée sous les deux espèces et leur fréquence assez considérable pour attirer l'attention de Mazarin qui renvoya prêcher en Guyenne l'indiscret novateur (1646). Les idées de Labadie sur la grâce et son ardente piété l'avaient disposé favorablement pour le calvinisme; les dégoûts dont l'accablèrent les jésuites le décidèrent, en 1650, à demander son admission dans l'Eglise réformée, où il fut reçu par le pasteur Garrissolles de Montauban. Il ne devait point y trouver le repos : nous le rencontrons successivement à Montauban (1650), Orange (1657), Genève (1659), toujours censurant la mollesse et l'indifférence de ses coreligionnaires, toujours organisant des conventicules d'élus au sein de la masse dégénérée, toujours insistant sur l'application de la discipline et rêvant un retour aux mœurs de l'Eglise primitive. Les écrits mystiques, qui se multipliaient sous sa plume, lui gagnèrent des lecteurs sympathiques dans les Pays-Bas, les Shürmann par exemple, et quelques autres riches et pieuses familles d'Utrecht. En 1666 et à leur instigation il fut nommé pasteur

wallon de Middlebourg et y jouit d'abord d'un grand crédit à cause de son zèle pour la cure d'âmes et de son éloquence, mais il se brouilla bientôt avec le synode général pour avoir accusé de rationalisme son collègue Wollzogen (*de interprete scripturæ*) et réclamé son exclusion comme indigne. Après sa déposition il groupa autour de lui une *ecclesiola* de purs dans la petite ville de Veere, puis à Amsterdam (1668), mais le magistrat ne tarda pas à interdire des réunions qu'il tenait pour dangereuses. Le pasteur schismatique comptait des disciples en Allemagne, Spanheim entre autres et Spener, avec lesquels pendant leur séjour commun à Genève il avait entretenu un commerce intime; l'abbesse d'Herford, la comtesse palatine Elisabeth, lui offrit une large hospitalité (1670) sous le prétexte qu'il avait fondé une sorte d'association monastique, mais la Chambre impériale ne se piqua pas d'un plus extrême support que la tolérante Hollande vis-à-vis de soi-disants quakers et anabaptistes et rendit en 1671 un décret d'expulsion malgré les efforts de Maurice d'Orange et de Frédéric-Guillaume de Brandebourg, le Grand-Electeur. Les bannis reprirent encore une fois la route de l'exil et plantèrent momentanément leur tente dans la ville libre d'Altona (1672). Labadie y mourut le 13 février 1674 après avoir protesté encore une fois dans son testament du bon droit de sa secte et de la correction de son orthodoxie. Après lui, la direction passa entre les mains d'Anne-Marie de Shürmann qui profita d'une guerre entre la Suède et le Danemark pour ramener son petit troupeau au château de Waltha-Thelinga, près de Wiewert, dans la Frise occidentale. Il prospéra, malgré le mauvais vouloir du synode frison, et recruta, de 1675 à 1690, de nombreux adeptes en Hollande et sur les bords du Rhin. Les invitations que les labadistes reçurent du gouvernement pour fonder des colonies à Surinam (1689) et à la Nouvelle-Bohême sur l'Hudson, près de New-York, et auxquelles ils eurent l'imprudence d'accéder, n'aboutirent pas à d'heureux résultats. La métropole de Wiewert elle-même tomba dans une période de langueur et vit ses membres se disperser aux quatre coins de l'horizon après avoir perdu avec Conrad Bosmann leur dernier conducteur spirituel (1732). Les labadistes se sont efforcés, dans plusieurs ouvrages, d'établir leur parfaite orthodoxie doctrinale : le fondateur lui-même, dans son *Ecrit sur la Prophétie* (1668); son *Manuel de Piété* (1669), sa *Protestation de bonne foi, de pure et saine doctrine réformée et de générale orthodoxie* (1670), sa *Brième déclaration de nos sentiments touchant l'Eglise en général et en particulier* (Herford, 1670) qu'il fit signer à ses collègues dans la direction de la communauté ; Mlle de Shürmann dans son *Apologie* ou *Eucheria* (1678). Leur attachement pour les livres symboliques éclate en toute circonstance : ils prétendent seulement débarrasser l'Eglise réformée de ses éléments impurs et la transformer en une association de régénérés. Ces derniers seuls ont le droit de recevoir le baptême et de participer à la cène. Leur amour pour les institutions de l'Eglise primitive alla jusqu'à leur copie servile. Les labadistes pratiquèrent la communauté des biens, prirent leurs repas ensemble (trois tables : directoire,

membres de la maison, étrangers). tinrent les portes de leurs demeures constamment ouvertes pour indiquer qu'ils ne formaient qu'une seule famille, et adoptèrent un vêtement d'une extrême simplicité qui, aujourd'hui encore en Hollande, a conservé leur nom. D'autre part, ils se distinguèrent par leur bonne conduite, leurs mœurs paisibles, leur régularité à s'acquitter des impôts, leur habileté industrielle (forges, manufactures de drap et de savon). Leur constitution, malgré son caractère fortement aristocratique, admit l'éligibilité des femmes pour le comité directeur et recommanda aux simples membres comme vertu cardinale l'obéissance. Par lassitude pour l'esprit dogmatique de leur époque, ils s'en tinrent aux confessions de foi existantes et n'exigèrent de leurs adeptes qu'un sincère amour pour le Christ, leur Seigneur et Sauveur. Le culte divin que présidait un frère doué pour la parole, se distingua par son extrême simplicité, et les femmes furent libres de coudre et de tricoter pendant sa célébration. Le baptême n'étant pas obligatoire perdit de sa fréquence et la cène devint toujours plus rare à cause de la haute idée qu'on s'en faisait et par crainte de sa propre indignité. Les labadistes qui disparurent en tant que secte organisée dans la première moitié du dix-huitième siècle n'en ont pas moins exercé une réelle influence sur la régénération de l'Eglise et peuvent à bon droit être regardés comme les précurseurs de Spener et de Zinzendorf; entre la colonie de Wiewert et les communautés moraves les analogies se présentent jusque pour des détails secondaires. — Sources : Pauli et Hund, *Antilabadistes*, Hamm, 1671; Schotel, *A.-M. de Shürmann*, Bois-le-Duc, 1852; Göbel, *Histoire de la Vie chrétienne dans la province rhénane et l'Eglise évangélique de Westphalie*, Coblentz, 1852.

E. Strœhlin.

LA BALUE (Jean) naquit en 1421 à Angles, près de Montmorillon, dans le Poitou, et mourut à Ancône en 1491. Il entra dans les ordres et fut protégé par Juvénal des Ursins, évêque de Poitiers, qui l'employa auprès de sa personne. A la mort de cet évêque, dont il avait su capter la confiance, il devint grand vicaire de l'évêque d'Angers. Il fit alors un voyage à Rome; c'est à son retour qu'il sut, par l'entremise de Jean de Melun, se faire présenter au roi Louis XI, auprès duquel il s'insinua au point de devenir son conseiller intime. En pleine faveur auprès du roi, La Balue fut mis en possession des charges les plus importantes, il devint conseiller au parlement, aumônier, intendant des finances, secrétaire d'Etat, évêque d'Evreux et plus tard d'Angers. Dans toutes ces situations, La Balue se montra âpre au gain, occupé du soin de sa fortune plus que des intérêts de la religion et de l'Etat. Chaque faveur nouvelle lui devenait un moyen de malversation, de simonie et de concussion. Ses bienfaiteurs devinrent victimes de sa perfidie, et ceux qui avaient été les instruments de son élévation furent les premiers à en souffrir. La Balue ayant fait abolir la Pragmatique sanction pour plaire à la cour de Rome, en obtint, pour ce service, le chapeau de cardinal. Il avait une influence considérable auprès de Louis XI, aussi le voyait-on

s'immiscer dans tous les domaines ; affaires d'Eglise, affaires d'Etat, jusqu'aux choses de guerre, tout lui passait par les mains. On le voyait passer des revues et présider aux exercices des hommes d'armes. Tous les bienfaits dont le roi l'avait comblé n'empêchèrent pas La Balue de conspirer contre lui et de se liguer avec ses ennemis, notamment avec le duc de Bourgogne, Charles le Téméraire. Mais ses intrigues avant été enfin découvertes par quelques-unes de ses lettres qu'on parvint à saisir, le roi le fit arrêter et voulut lui faire son procès. Rome s'y opposa en exprimant cette hautaine prétention « qu'un cardinal ne pouvait être jugé qu'en plein consistoire. » Louis XI ne voulant pas laisser impuni l'homme qui l'avait si odieusement trompé, le fit enfermer au château de Loches dans une cage étroite et l'y retint pendant onze ans, Comines dit quatorze. Quoi qu'il en soit, La Balue ayant été rendu à la liberté en 1480, se rendit à Rome où le pape Sixte IV lui accorda des honneurs et des biens et poussa l'audace jusqu'à le nommer légat en France où il ne put se maintenir, comme on peut le comprendre. Il retourna en Italie et y devint évêque d'Albano et plus tard de Palestrina. Cet homme, dont l'esprit plein de ruse et d'artifice se complut dans l'intrigue, avait autant d'audace que de méchanceté ; de mœurs corrompues, il fut traître, perfide et ingrat pendant toute sa vie. A. Maulvault.

LABAN [Làbàn], fils de Bathuel et parent d'Abraham (Gen. XXIV, 15. 29), possédait de nombreux troupeaux en Mésopotamie. Sa sœur Rébecca avait épousé Isaac (Gen. XXIV, 50 ss.) et lui-même donna ses deux filles Lia et Rachel en mariage à Jacob (Gen. XXIX). Toutefois un conflit s'étant élevé entre son gendre et lui (Gen. XXXI, 1 ss.), Jacob quitta Laban sans le prévenir, avec sa famille et ses troupeaux, en emportant même les dieux lares de son beau-père (Gen. XXXI, 30). Poursuivi et atteint sur les montagnes de Galaad, Jacob ne restitua pas son vol, mais quitta pacifiquement Laban après avoir conclu une alliance avec lui (Gen. XXXI, 43 ss.).

LA BAUME (Pierre de), quatre-vingt-douzième et dernier évêque de Genève, appartenait à l'illustre maison des comtes de Montreuil et possédait en outre les charges et bénéfices de protonotaire apostolique, abbé de Saint-Claude, prieur d'Arbois, chanoine et comte de Lyon, ministre de Charles-Quint. Déjà coadjuteur depuis 1521, il occupa, à partir du 11 avril 1523, en son propre nom, le siège de Genève comme successeur de Jean de Savoie. D'un caractère naturellement bon et d'un esprit ouvert à la culture, mais faible, inconstant, léger, ami du luxe, des plaisirs et de la joyeuse chère, P. de la Baume laissa le duc de Savoie porter sur les franchises de son antique cité une main téméraire et hâta par sa versatilité l'avènement de la Réforme. Ce fut d'abord l'ascendant du patriote Besançon Hugues qui l'emporta dans ses conseils, mais à la première menace de son suzerain, il souffrit sans prestation de serment l'installation d'un nouveau vidomne et partit peu après pour Pignerol en Piémont, laissant la direction des affaires à un gentilhomme savoyard, le marquis de Saint-Sorlin. Le duc Charles III profita de son absence pour

se débarrasser traîtreusement d'un de ses plus courageux adversaire, le juge Amé Lévrier, mais l'échafaud de Bonne souleva parmi les bourgeois une si vive indignation qu'il jugea prudent d'interrompre son séjour dans une aussi turbulente cité. Sa vengeance consista dans la confiscation des terres que les Génevois possédaient dans son duché, ainsi que dans le refus d'ouïr les plaintes de Fribourg et de Berne dans un conseil uniquement composé de ses partisans, les Mameluz, le conseil dit des Hallebardes. L'éclipse de l'influence huguenote ne fut que passagère ; le peuple, qui demeurait invinciblement attaché à l'alliance avec la Suisse, réhabilita dans tous leurs droits les patriotes fugitifs sur la proposition de Jean Bandière (22 décembre 1523) et conclut, le 20 février 1526, pour vingt-cinq ans, un nouveau traité de combourgeoisie avec Berne et Fribourg, qui fut ratifié à l'unanimité en conseil général (25 février), malgré toutes les intrigues des émissaires ducaux et grâce à la persévérante habileté de Besançon Hugues. Des moins brillants pendant ces longs démêlés fut le rôle de P. de la Baume, qui sympathisait dans son for intérieur avec les défenseurs des antiques franchises, mais redoutait de se compromettre trop gravement auprès du duc à cause de ses bénéfices, qui envoyait à la diète de Lucens un délégué en compagnie de celui de Charles III, le sire de Lullin, pour protester contre le renouvellement de l'alliance et remettait dans le même temps à Besançon Hugues, pour la diète de Berne, des lettres rédigées en sens tout opposé. Cette dernière assemblée ayant donné gain de cause aux huguenots, le peuple profita immédiatement de sa victoire pour abattre les armoiries ducales qui ornaient la porte du château de l'Isle (15 avril 1527) et abolir la juridiction du vidomne. Le 13 juillet, par représailles, les troupes savoyardes s'avancèrent jusqu'aux portes de la ville, à Lancy, et menacèrent d'enlever l'évêque le jour où il se rendrait pour ouïr la messe à Notre-Dame de Grâce. Celui-ci, dans son effroi, se jeta dans les bras des huguenots et présida le 15 juillet un conseil général où il anéantit toutes les protestations contre l'alliance, se démit en faveur des syndics du droit qu'il avait de connaître les choses civiles et demanda enfin à être reçu bourgeois de Genève, dont il lui fut délivré des « lettres respectueuses » ; après quoi il se retira dans son abbaye d'Arbois pour y demeurer à l'abri de toute nouvelle embûche. La diète de Berne, malgré sa secrète intercession, frappa d'amende et de bannissement les principaux Mameluz (29 août 1527). Ceux-ci, loin de se soumettre, s'étant livrés à de nombreux actes de violence, le conseil de Genève condamna à mort quarante-quatre d'entre eux, confisqua leurs biens et déclara leurs descendants inhabiles à exercer aucune charge dans l'Etat (21 février 1528). Charles III, irrité de la trahison de son vassal, s'empara des abbayes de Suze et de Pignerol et ne consentit à les lui rendre que s'il lançait contre ses sujets rebelles une excommunication en due forme. Les Bernois, d'autre part, qui venaient d'adopter la Réforme (15 février 1528) pressaient les Génevois de suivre leur exemple et de secouer toute autorité ecclésiastique : « Si le pape de Rome vous

excommunie, le pape de Berne vous absoudra. » Pierre de la Baume, après un court séjour dans sa capitale, pendant lequel il avait vainement essayé de ressaisir ses droits de juridiction, se retira le 23 août 1528 dans son abbaye de Saint-Claude pour échapper à une prétendue conjuration des huguenots. A partir de cette époque, il changea de rôle et se montra en toute occasion le complaisant serviteur du duc et l'irréconciliable adversaire de la bourgeoisie. Cette dernière se voyait toujours davantage inquiétée dans sa sécurité et ses biens par les déprédations des « Gentilshommes de la Cuiller », une confrérie de nobles savoyards auxquels s'étaient joints les plus ardents parmi les Mameluz. La diète de Payerne, dans un moment de faiblesse, se déchargea du verdict sur un vassal de Charles III, le comte de Gruyère ; mais les Génevois et les cantons suisses le récusèrent d'un commun accord comme juge et refusèrent de se départir de l'alliance. Une nouvelle diète fut convoquée à Payerne pour le 30 novembre 1530. Pierre de la Baume, qui dans l'intervalle avait donné de nouvelles preuves de sa mauvaise foi et avait refusé de reconnaître en remplacement du vidomnat un tribunal composé d'un lieutenant et de quatre auditeurs, s'adressa en désespoir à Charles-Quint, qui, le 8 novembre 1530, enjoignit au conseil et à la communauté impériale de Genève de lui remettre la connaissance des différends qu'ils avaient avec le duc et l'évêque. Ceux-ci se bornèrent à répondre très respectueusement que les ligues suisses étaient déjà saisies de la contestation. L'arrêt définitif qui fut rendu en décembre 1530 confirma l'alliance, mais rétablit le vidomnat ; les frais de guerre furent pris sur les biens de l'évêque. Une armée de Bernois et de Fribourgeois avait déjà auparavant mis ordre aux excursions des « Gentilhommes de la Cuiller. » Charles III, mécontent de cet arrêt, mais redoutant d'engager une guerre sérieuse avec Berne, se retira dans ses Etats du Piémont. Pierre de la Baume revint une dernière fois dans sa capitale le 1er juillet 1531 et fut reçu avec tous les honneurs dus à son rang ; dans un conseil général qui se tint sous sa présidence, il exhorta son peuple à demeurer fidèle à la religion des ancêtres, mais ayant voulu profiter de l'occasion pour évoquer à lui le jugement de quelques chanoines, il rencontra une si vive opposition qu'il prit peur et repartit le 14 juillet 1533 pour Saint-Claude. La Réforme avait désormais à Genève le champ libre. Le 12 août 1535, le conseil interdit dans la ville l'exercice du culte catholique et supprima du même coup l'épiscopat. Pierre de la Baume, qui avait été créé en 1537 cardinal par Paul III et était devenu, en 1541, archevêque de Besançon, mourut dans son prieuré d'Arbois le 4 mai 1544. — Sources : Sordet, *Dictionnaire des Familles génevoises*, manuscrit de la Soc. d'hist. et d'arch. de Genève. E. Strœhlin.

LABAUME-MONTREVEL (Nicolas-Auguste de), marquis de Montrevel, d'une ancienne famille bressane, et le dernier fils de Ferdinand de Labaume, qui avait, étant gouverneur de Besançon, livré la Franche-Comté à Louis XIV. Il naquit en 1646, embrassa de bonne heure l'état militaire, et conquit chacun de ses grades par une action d'éclat ; il

était maréchal de camp en 1688, lieutenant général en 1693 ; enfin après Senef, Namur, Luxembourg, Cassel, il reçut le bâton de maréchal, en janvier 1703. A ce moment l'orage causé par la révolte camisarde, qu'on avait d'abord cachée au roi, éclatait, non sur la tête de Bâville, véritable auteur de l'insurrection, mais sur celle de son beau-frère et son dogue, l'inepte Broglie, gouverneur du Languedoc, qui, ne sachant que se faire battre par une poignée d'insurgés, fut brusquement rappelé. On lui donna pour successeur le brillant maréchal, dont la seule présence semblait devoir faire évanouir l'insurrection. Mais à son incontestable vaillance Montrevel n'unissait pas l'intelligence supérieure qui fait les grands capitaines. Il remplaçait, par une fatuité magnifique et par des galanlanteries hors d'âge et de saison, l'esprit qui lui manquait, et ne réussissait qu'à se donner les airs d'un héros de théâtre. Aussi malgré sa cavalerie et son artillerie, malgré ses troupes régulières et ses milices, formant en tout soixante mille hommes, ne put-il triompher de Roland, lequel n'avait que trois mille insurgés sous ses ordres et n'en voulait pas davantage. Battus par les troupes royales près de Nîmes, à la tour de Bellot et à Pompignan, les camisards s'échappaient constamment du cercle de fer dans lequel le maréchal croyait les avoir enfermés, et les petits combats dans lesquels ils avaient chaque jour l'avantage, excitaient au plus haut point sa fureur. Le jour des Rameaux, des femmes, des enfants et des vieillards s'étaient réunis dans un moulin, aux portes de Nîmes, pour célébrer leur culte. Montrevel l'apprend au dessert, accourt tout échauffé par le vin, cerne le moulin, y fait mettre le feu, et brûle en une seule fois de deux à trois cents victimes humaines : épouvantable barbarie, dont Fléchier n'eut pas honte de faire l'apologie. Un laquais du maréchal avait sauvé une jeune fille ; celle-ci fut aussitôt pendue à un arbre, et son sauveur allait avoir le même sort, sans l'intervention de quelques religieuses. Montrevel lui fit grâce et le chassa. Peu après, il se rua sur vingt-deux paroisses du diocèse de Nîmes, qui n'exécutaient qu'avec mollesse l'ordre de « courir sus aux fanatiques, » enleva tous les suspects, au nombre de plus de quinze cents, jeta les femmes et les vieillards dans les forteresses du Roussillon, et déporta les hommes en Amérique. Il enrégimenta des bandes de pillards et de massacreurs, connus sous le nom de Florentins, lesquels attaquaient les catholiques aussi bien que les protestants, et qu'il fut obligé de combattre plus tard, parce que leurs crimes étaient trop fréquents et audacieux. Puis, satisfait de ses exploits, et à l'exemple de son royal maître, il s'oublia tout l'été à Alais dans les douceurs d'un adultère public et nullement déguisé. Les murmures de l'armée, honteuse de son inaction et du rôle de porteur de billets doux qu'il lui faisait jouer, les plaintes de Bâville qui intriguait contre lui à Versailles, et les menaces de la cour l'obligèrent à reprendre les opérations militaires. En septembre, un grand conseil fut tenu en Languedoc, pour aviser aux mesures à prendre. D'accord avec la bulle papale du 1er mai, exhortant les fidèles à exterminer

la race maudite des hérétiques, les évêques et les généraux se prononçaient pour l'extermination de tous les protestants des Cévennes. Bâville, plus attaché aux formes légales, et se rappelant à propos les deux dévastations du Palatinat (1674 et 1688), obtint que l'on se bornât à la destruction de quatre cent soixante-six villages, hameaux ou bergeries, disséminés dans les hautes Cévennes et habités par dix-huit mille six cent quatre-vingt-neuf protestants. Le 14 du même mois, Montrevel publia l'ordonnance qui indiquait à chacun le lieu où il devait se retirer, sous trois jours, avec ses meubles et ses bestiaux; puis la dévastation commença, ne réservant que les maisons catholiques. Mais elle devait s'étendre sur vingt lieues de pays; et durant les trois mois qu'elle dura, les troupes qui en étaient chargées eurent beaucoup à souffrir, et furent réduites à employer l'incendie pour aller plus vite. On avait cru par là affamer les camisards, on ne fit qu'en accroître le nombre, et le maréchal demanda de nouvelles troupes à Versailles. Il accusait Bâville de son impuissance, l'humiliait et l'insultait, sans que celui-ci s'en émût, assuré qu'il était de triompher de Montrevel. En effet, les victoires remportées par Cavalier aux Devois-de-Martignargues, et par Roland au pont de Salindres, achevèrent le maréchal ; il fut rappelé au mois d'avril 1704, vaincu par les camisards, comme son grand-père Pierre de Labaume, évêque de Genève, avait été chassé par les Génevois. Mais en s'en allant, il fit aux insurgés des adieux dont ils se souvinrent, et infligea à Cavalier la défaite de Nages, qui allait changer la face des affaires. Le maréchal n'en fut pas moins disgracié et ne survécut guère au roi. Cet homme de guerre, qui avait montré tant de bravoure sur les champs de bataille, mourut, dit-on, de frayeur, pour avoir renversé une salière, le 11 octobre 1716. — Voir les *Mém. de St-Simon;* les *Œuvres de Boissy-d'Anglas*, I, 375 ; Le Bas, *Dictionn. encycl. de la France;* Nap. Peyrat, *Hist. des pasteurs du Désert* et *Bullet. de l'hist. du prot.*, III, 185. O. Douen.

LABBE (Philippe), jésuite français du dix-septième siècle, né à Bourges, le 10 juillet 1607, et fils d'un conseiller au présidial, se distingua dès sa jeunesse par son ardeur pour l'étude et entra, le 28 septembre 1623, comme novice dans la compagnie de Jésus. Ses précoces connaissances le désignaient pour la carrière de l'enseignement ; aussi professa-t-il tour à tour et avec succès les belles-lettres, la philosophie et la théologie morale dans la même maison de sa ville natale, dont naguère encore il était un des plus brillants élèves. Cette dernière chaire lui fut conservée en 1643 à Paris ; mais deux ans après il obtint de ses supérieurs de renoncer à une vocation active pour se livrer tout entier au travail du cabinet. Les membres de sa compagnie ont vanté à l'envi le savoir extraordinaire du Père Labbe, et n'ont pas craint de le comparer aux plus doctes bénédictins pour l'étendue et la variété des connaissances comme pour l'abondance de la production : à les en croire, le seul Père Petau, également du même ordre, pourrait rivaliser avec lui sur le terrain de l'histoire. Dans l'opinion de juges plus désintéressés, une forte mémoire et une

patience à toute épreuve l'emportèrent de beaucoup, chez le Père Labbe, sur la hauteur des vues, la perspicacité de l'esprit, le sens critique; il fut moins un penseur original qu'un laborieux compilateur, et Vigneuil-Marville, qui se pique d'avoir été un de ses amis, ne l'en accuse pas moins d'avoir employé plusieurs fois ses confrères à la confection des ouvrages publiés sous son nom. De gigantesques entreprises, dont une seule aurait suffi pour absorber la vie d'un homme, furent souvent mises en train par lui et bientôt abandonnées; son excessive mobilité d'esprit paralysait en effet son incontestable ardeur pour l'étude, et Baillet a dit de lui, avec raison, que s'il savait beaucoup, il était encore plus diligent que savant. Il convient également de restreindre dans une forte mesure les éloges donnés à son aménité et à sa douceur de caractère ; si ses confrères trouvaient dans son commerce un grand charme, les protestants et les jansénistes eurent à se plaindre, à plusieurs reprises, de son humeur acrimonieuse et d'un fanatisme qui ne reculait devant aucune déloyauté si son ordre pouvait en retirer quelque profit. Le Père Labbe mourut à Paris, le 25 mars 1667. La liste de ses ouvrages, qui se trouve au complet dans la Bibliothèque de Sothwell, les Mémoires de Niceron (XXV) et le Dictionnaire de Moreri, atteint le chiffre de soixante-quinze, parmi lesquels s'en trouvent, il est vrai, plusieurs fort médiocres. Nous ne mentionnerons que les principaux, en commençant par ceux qui ont trait à la géographie : 1° *Pharus Galliæ antiquæ ex Cæsare , Hirtio, Strabone, Plinio, Ptolemeo, itinerariis, notitiis.* Moulins, 1644, in-12. Le peu scrupuleux jésuite avait pris les meilleurs éléments de son travail dans la *Description de la Gaule*, de Nicolas Samson, ce qui ne l'empêcha pas de l'accabler des plus amers reproches. Il s'ensuivit entre eux une controverse qu'arrêta le chancelier Séguier, à la demande des confrères eux-mêmes du Père Labbe, pour que ce dernier n'essuyât pas une défaite trop humiliante; 2° *Géographie royale avec le tableau des villes et des provinces du royaume de France*, Paris, 1646-1652, in-8°; 3° *Tableaux méthodiques de la Géographie royale*, 1646-1647, in-f°. Dans le domaine historique, le Père Labbe se livra d'abord à des recherches locales sur sa province, mais les entreprit sur un plan si vaste que l'œuvre d'ensemble à laquelle elles devaient aboutir ne vit jamais le jour. Nous n'en possédons que deux fragments; 4° l'*Histoire du Berry abrégée dans l'éloge panégyrique de la ville de Bourges*, Paris, 1647, in-12; 5° *Catalogue des Archevêchez et Evêchez soumis au Patriarchat, Primatie et Métropole de Bourges*, Paris, 1648, in-4°. Des monographies sur le Berry, le Père Labbe passa à des résumés chronologiques soit de l'histoire de France, soit de l'histoire universelle, sacrée et profane; 6° *Clef d'or de l'histoire de France ou tableau généalogique de la maison royale*; ses adversaires n'y voient qu'un plagiat de l'*Histoire généalogique de la maison de France*, Paris, 1652, in-12; 7° *Histoire des rois de France réduite en forme d'abrégé chronologique*, Paris, 1667, in-12; 8° *Discours historique touchant le mariage d'Ausbert et de Blitilde*, Paris, 1647, un plaidoyer en faveur de ce mariage contesté par la plupart des historiens ; 9° *Chronologiæ discendæ*

nova methodus versibus technicis sexaginta comprehensa, Paris, 1681, in-12 et in-f°.; 10° *Regia epitome historiæ sacræ et profanæ ab orbe condito ad annum Christi*, 1651, *complexa technicos versus* 197, Paris, 1651, in-12 et in-f°. L'année même de sa publication, il réapparut dans une traduction française; 11° *Abrégé royal de l'alliance chronologique de l'histoire sacrée et profane avec le lignage d'outre-mer, les assises de Jérusalem et un recueil historique de proses anciennes*, Paris, 1651, in-4°. Cette même année 1651 furent également donnés par le Père Labbe, comme continuation de l'ouvrage précédent, 12° les *Eloges historiques des rois de France depuis Pharamond jusqu'au roi très catholique Louis XIV*. Le titre de *Regiæ epitome historiæ* figure aussi comme titre d'une autre chronologie générale publiée à Paris en 1653-1654, in-12 et in-f°., et dont nous possédons vraisemblablement la traduction; 13° *Chronologie française ou abrégé chronologique d'histoire sacrée et profane*, Paris, 1666, 5 vol. in-12; un ouvrage qui a joui d'une réelle estime; 14° *Historiæ sacræ prodromus, geographiæ ecclesiasticæ primam delineationem exhibens*, Paris, 1646, in-f°. Parmi les vastes entreprises que laissa inachevées l'inconstant jésuite, il convient de mentionner ici : 15° *Concordia sacræ ac profanæ chronologiæ annorum* 5591 *ab orbe condito ad annum Christi* 1638, in-12. L'ouvrage n'aurait pas embrassé moins de douze volumes s'il était jamais parvenu à son entier achèvement: plus tard, le Père Labbe le divisa en deux parties : *Pars technica, pars historica*, qui s'arrêtent en 1200, 4 vol. in-f°., 1656; séduit enfin par d'autres recherches, il l'abandonna jusqu'au moment où son confrère Briet le reprit dans un 5e volume, lequel atteint l'année 1600 : *l'Alliance chronologique* (ce dernier volume ne parut qu'en 1670, c'est-à-dire après la mort des deux jésuites). Labbe ne se lassa jamais de jeter les prémisses d'œuvres gigantesques pour les abandonner dès le premier stade de leur élaboration; nous indiquerons entre autres : 16° *Nova bibliotheca manuscriptorum librorum in quatuor partes distributa*, l'esquisse d'une véritable encyclopédie qui devait renfermer une foule de pièces inédites concernant l'Ecriture, la théologie, la philologie, l'histoire, la diplomatique; l'histoire seule ne devait pas embrasser moins de cinq volumes, mais les deux premiers seuls virent le jour (1657). La même année aussi furent tracés les linéaments d'une autre construction monumentale, d'un *Athæneum philosophicum* qui prétendait remémorer les destinées de toute la philosophie grecque et romaine. Il n'en fut jamais publié qu'un volume in-4°: 17° *Aristotelis et Platonis græcorum interpretum typis hactenus editorum brevis conspectus*. C'est également au Père Labbe que nous sommes redevables du plan de la collection byzantine du Louvre et de la liste des auteurs destinés à y prendre place: 18° *Historiæ Byzantinæ scriptoribus publicandis Protrepticon*, Paris, 1648, in-f°. Lui-même y édita 19° la *Notitia dignitatum imperii Romani*, Paris, 1651, in-f°, et 20° les *Annales de Glycas*, Paris, 1660, in-f°. Son amitié pour Guy-Patin l'engagea à composer une biographie de Gallien au moyen de passages tirés de ses œuvres: 21° *Cl. Galeni vita, ex propriis operibus collecta*, Paris, 1660, in-8°, et à la compléter par l'opuscule *Cl. Galeni chrono-*

logicum elogium cum Jacobi Mentell. doct. med. epistola, inséré par Fabricius au tome III de la Bibliothèque grecque ; pendant longtemps elle fut la seule notice exacte que nous possédions de l'illustre médecin romain. Un ouvrage du Père Labbe qui rendit pendant quelque temps de réels services, fut : 23° sa *Nova Bibliotheca M. S. S. Librorum sive Specimen antiquarum lectionum* (1653); il tomba toutefois dans l'ombre depuis l'ouvrage similaire, mais beaucoup plus ample et plus précis, dû au Père Montfaucon. Avec Port-Royal, l'ardent jésuite entama une polémique aussi âpre que peu honorable. Dans l'intimité, en effet, il n'hésitait nullement à reconnaître le mérite philologique des doctes solitaires ; en public, au contraire, et pour obéir aux passions de son ordre, il ne cessa de les déchirer dans une série de pamphlets : 24° *Triumphus catholicæ veritatis adversus novatores sive jansenius damnatus a conciliis, pontificibus*, Paris, 1651, in-8° ; 25° *Bibliotheca anti-janseniana*, Paris, 1654, in-4°. La querelle atteignit son apogée avec 25° *L'étymologie de plusieurs mots français contre les abus de la secte des nouveaux hellénistes du Port-Royal*, Paris, 1661, in-12 ; une critique aussi violente que peu justifiée des *Racines grecques de Lancelot*. Les réformés eurent à se plaindre des diffamations du Père Labbe dans son 26° *De scriptoribus ecclesiasticis quos attigit card. Rob. Bellarminus philologica et historica dissertatio*, Paris, 1660, 2 vol. in-8°; une réfutation de son illustre prédécesseur pour laquelle il s'était servi presque exclusivement de documents manuscrits laissés par son collègue Sirmond, tout en se gardant avec soin d'indiquer leur provenance. Nous passerons sous silence diverses productions du Père Labbe ; 27° une *Bibliotheca chronologica sanctorum patrum*, liste de tous les écrivains sacrés jusqu'en 1500, Paris, 1659, in-24 ; 28° une *Traduction nouvelle du Martyrologe romain*, Paris, 1643 ; 29° un *Hagiologium Franco-galliæ*, Paris, 1643, pour arriver enfin à son ouvrage le plus étendu et le plus justement célèbre : 30° *SS. Concilia ad regiam editionem exacta quæ nunc quarta parte prodit auctior Philippi Labbei et Gabrielis Cossartii*, Paris, 1672, 17 tomes en 18 vol. in-f°. Les savants historiens avaient pris pour base de leur travail la precédente édition, dite du Louvre, en 37 vol. (1644), mais en la complétant et en l'enrichissant de notes précieuses ; aussi leur œuvre se distingue-t-elle par sa correction et son ampleur. Le Père Labbe lui-même ne donna que les huit premiers volumes ; les autres furent publiés sur le même plan par les bons offices de son collègue Cossart ; enfin, le dix-huitième et dernier renferme le *De Concilio*, par Dominique Jacobatius. Une réimpression de la collection du Père Labbe parut en 1728, à Venise, sous les auspices de Nicolas Colletti. — Sources : Lelong, *Bibliothèque historique de France* ; Lenglet, *Méthode pour étudier l'histoire* ; Bayle, supplément au *Dictionnaire;* Vigneul-Marville, *Mélanges d'histoire et de littérature.* E. Strœhlin.

LA BEAUMELLE (Laurent Angliviel, dit de), homme de lettres, protestant zélé, critique ingénieux et pénétrant, d'une vivacité toute méridionale, naquit à Valleraugue en 1726. Il publia, dès la fin de 1745, une *Lettre sur les assemblées des Réformés* au Désert, dans le

journal de Neuchâtel. Après un séjour de dix-huit mois en Suisse, il fut appelé comme précepteur à Copenhague, où l'on ne tarda pas à créer pour lui une chaire de littérature française. Il fit paraître, en 1750, un ouvrage dans lequel il réclamait la liberté de conscience pour ses coreligionnaires restés en France, et se rendit ensuite à la cour de Frédéric II, qui s'honorait d'attirer les plus grands écrivains du temps. Pour louer le roi de Prusse de donner à Voltaire une pension de sept mille écus, il avait écrit, peu auparavant, dans un livret qui eut un grand succès, *Mes pensées ou le qu'en dira-t-on* : « Il y a eu de plus grands poètes que Voltaire, il n'y en eut jamais de si bien récompensé. » Cette phrase malencontreuse, qui lui attira la plus redoutable des inimitiés, fut le malheur de sa vie. Outré de voir un jeune homme le traiter d'égal à égal, Voltaire ne recula ni devant le mensonge, ni devant les plus atroces calomnies pour se venger de La Beaumelle, qu'il poursuivit jusqu'au tombeau, après l'avoir contraint à quitter Berlin en 1752. De son côté, La Beaumelle releva les nombreuses erreurs commises par son adversaire dans *Le Siècle de Louis XIV*. Toutefois il ne poussa pas cette critique au delà du premier volume : les deux autres furent annotés par le chevalier de Mainvilliers, ce qui n'empêcha pas Voltaire de dénoncer La Beaumelle à la police du Régent, à l'occasion d'une annotation du troisième volume, dans laquelle le Régent lui-même était attaqué ; si bien qu'en arrivant à Paris, La Beaumelle fut conduit à la Bastille, d'où il ne sortit, au bout de six mois, qu'à la sollicitation de Montesquieu, qui estimait sa *Défense de l'Esprit des lois*. Il publia ensuite des *Lettres*, peu exactes, *de Mme de Maintenon*, que Voltaire l'accusa indignement d'avoir volées à Racine fils, puis des *Mémoires de Mme de Maintenon*, qui lui valurent un nouveau séjour de plus d'un an à la Bastille, et un ordre d'exil en Languedoc. Dix jours avant le suicide de Marc-Antoine Calas, il eut affaire au fameux capitoul de Toulouse, David de Beaudrigue, lequel n'ayant pu obtenir une condamnation contre lui, le fit désarmer en plein jour, comme n'étant pas noble et n'ayant pas le droit de porter l'épée. Malgré cet affront, qui était en même temps une menace, La Beaumelle prit courageusement, et avant Voltaire, la défense des Calas, et réfuta, sous le titre de *La Calomnie confondue* (pièce abrégée et complétée tout à la fois, par Paul Rabaut), l'abominable accusation, répandue contre les protestants, d'égorger leurs enfants pour les empêcher d'embrasser le catholicisme. Il adressa aussi au duc de Saint-Florentin un placet réclamant la mise en liberté des demoiselles Calas, et épousa, en 1764, la sœur du jeune La Vaïsse, si malheureusement engagé dans le procès de ses amis. Le même Voltaire qui déploya contre l'intolérance une si noble ardeur, et dont le véritable triomphe fut la réhabilitation de Calas, ne rougit pas de tenter peu après de faire périr La Beaumelle par le gibet. En 1766, non seulement il remplit le pays de Foix de libelles diffamatoires dirigés contre lui ; mais, profitant de ce que l'exilé avait publié, en 1763, à l'occasion de l'*Emile* de J.-J. Rousseau, un *Préservatif contre le déisme*, sous le

pseudonyme de « Dumont, ministre du saint Evangile, » il le dénonça au gouvernement comme exerçant dans le Midi les fonctions du saint ministère. Or le pasteur Rochette avait été pendu en 1762, et La Beaumelle n'était pas et n'avait jamais été ni pasteur ni ministre. A l'instigation de Voltaire, deux de ses ouvrages furent supprimés en 1768 et 1769 ; cependant il obtint en 1772 l'autorisation de revenir à Paris, et fut même attaché à la bibliothèque du roi, tardive faveur dont il ne jouit guère, étant mort le 17 novembre 1773. — Voir *La France prot.*; A. Coquerel fils, *Jean Calas et sa famille*, Paris, 1869, in-8°; Nicolas, *Notice sur la vie et les écrits de Laurent Angliviel de la Beaumelle*, Paris, 1852, in-8°; Quérard, *La France littér.*; Ch. Nisard, dans l'*Athenæum français*, 1852. O. Douen.

LABOUDERIE (Jean), prédicateur catholique et hébraïsant distingué, né à Chalinarges, en Auvergne, l'an 1776, mort à Paris l'an 1849. Il fut d'abord avocat; plus tard, il entra dans les ordres, et devint successivement vicaire de Notre-Dame à Paris, chanoine honoraire d'Angers et de Saint-Flour, et grand vicaire honoraire d'Avignon. Il était membre de plusieurs sociétés savantes. Labouderie a laissé un grand nombre d'ouvrages, parmi lesquels nous citerons : 1° *Pensées théologiques*, Clerm., 1801 ; 2° *Le Christianisme de Montaigne*, Paris, 1819 ; 3° *Vie des Saints*, 1820 ; 4° *Le Livre de Ruth et la Paraphrase de l'Enfant prodigue*, en hébreu et en patois auvergnat, 1825 ; 5° *Aphorismata opposita aphorismatibus in quatuor articulos declarationi anno* 1682 *editæ*, 1826; 6° *Notice historique sur Zwingle*, 1828.

LABRE (Benoît-Joseph), né en 1748 à Amette, dans l'ancien diocèse de Boulogne-sur-Mer, qui fait aujourd'hui partie de celui d'Arras, mort en odeur de sainteté à Rome, le 16 avril 1783, se distingua dès son enfance par sa piété et la pureté de ses mœurs. Sa santé l'ayant obligé de quitter les Chartreux et ensuite l'abbaye de Sept-Fonts, où il s'était livré à de grandes mortifications, il alla à Rome et y vécut dans la pauvreté, recevant les aumônes sans les demander. Après sa mort, un décret de la congrégation des rites autorisa à lui donner le titre de vénérable. Il a été béatifié en 1861, la rumeur populaire ayant rapporté que des miracles et de nombreuses conversions s'étaient opérés sur son tombeau.

LA BRUYÈRE (Jean de), célèbre écrivain moraliste du dix-septième siècle, naquit à Dourdan vers l'année 1646. On a peu de détails sur sa vie. Son père était secrétaire du roi en 1655. Le jeune La Bruyère acheta une charge de conseiller-trésorier de France à Caen; c'est de là qu'il fut appelé à Paris par Bossuet pour enseigner l'histoire à Louis de Bourbon, petit-fils du grand Condé. Jusqu'à sa mort il resta attaché à la maison du prince qui avait été son élève, avec mille écus de pension. Il mourut subitement en 1696 à l'âge de cinquante ans. C'est au commencement de 1688 que parut la première édition du livre qui l'a rendu illustre, la traduction des *Caractères de Théophraste* avec *les Caractères ou les mœurs de ce siècle*. Le succès du livre fut rapide et éclatant; neuf éditions s'écoulèrent successivement du vivant de l'auteur, c'est-à-dire dans un intervalle de huit années.

Voltaire raconte dans son *Siècle de Louis XIV* qu'avant de faire paraître l'ouvrage, l'auteur le lut au précepteur du duc de Maine, M. de Malézieux, qui lui dit : « Mon ami, il y a là de quoi vous faire bien des lecteurs et bien des ennemis. » La première édition du livre formait un tout petit volume que la faveur grandissante du public encouragea son auteur à doubler et à tripler, d'une édition à l'autre. En comparant attentivement ces éditions, il est aisé de constater que la hardiesse de l'écrivain va croissant avec le volume de son livre. Dans son premier essai, il procède par des maximes générales plutôt que par des portraits, évitant les ressemblances trop marquées avec ses contemporains. Quand il est sûr du succès, il ne se gêne plus ; toutes les classes de la société de son temps, grands seigneurs, bourgeois, magistrats, prédicateurs, femmes galantes ou dévotes, lui passent sous la main. De là une série de seize chapitres qui traitent chacun son sujet particulier et semblent indépendants les uns des autres, mais se relient en réalité les uns aux autres par une pensée commune, celle de peindre les mœurs du siècle. On a beaucoup discuté sur la question de savoir si La Bruyère ne va pas au delà, et si son livre ne contient pas aussi une galerie de portraits satiriques dessinés d'après nature. L'écrivain a protesté contre les *clefs* qu'on a voulu donner de ses caractères et contre l'imputation de les avoir lui-même livrées. « J'ai peint à la vérité, dit-il, d'après nature, mais je n'ai pas toujours songé à peindre celui-ci ou celle-là dans mon livre des *Mœurs*. Je ne me suis point loué au public pour faire des portraits qui ne fussent que vrais et ressemblants, de peur que quelquefois ils ne fussent pas croyables et ne parussent feints et imaginés. Me rendant plus difficile, je suis allé plus loin : j'ai pris un trait d'un côté et un trait d'un autre, et de ces divers traits, qui pouvaient convenir à une même personne, j'en ai fait des peintures vraisemblables. » Mais quoique l'auteur s'en défende, il reste évident, après avoir lu le livre, qu'il a eu souvent en vue telle ou telle personne en particulier ; quelques-uns de ses portraits ont l'aspect d'une épigramme dont les contemporains ont pu mieux que nous sentir la pointe. La Bruyère n'en reste pas moins un des plus grands peintres des mœurs de son siècle. Il doit cette gloire tout d'abord à son rare talent d'observateur, à son style d'une grande richesse et souvent d'une perfection exquise ; il le doit aussi au théâtre sur lequel il s'est trouvé placé et à l'époque qu'il avait à peindre. Le palais de M. le Duc était pour lui une retraite où il pouvait se recueillir, mais du fond de laquelle il voyait la ville et la cour. Témoin désintéressé des passions et des intrigues qui s'y agitaient, il en a retracé le tableau avec une admirable fidélité. Bussy-Rabutin, en envoyant l'ouvrage à un de ses amis, le loue d'être entré plus que Théophraste dans le cœur de l'homme, et il ajoute que « pour lui, qui a le malheur d'une longue expérience du monde, il a trouvé à tous les portraits de l'écrivain des ressemblances peut-être aussi justes que les propres originaux. » De son côté, Saint-Simon l'appelle « un homme illustre par son esprit, par son style et par la connaissance des hommes. »

Toutefois on est obligé de reconnaître que comme moraliste, La Bruyère a plus de justesse que de profondeur, et plus de style que de pensée. Il n'est pas un de ces penseurs profonds qui s'efforcent de suivre jusqu'à leur source première les sentiments humains pour les ramener ensuite les uns aux autres et en dégager les lois fondamentales de la nature humaine. C'est là la gloire de Pascal et même à certains égards celle de La Rochefoucauld. La Bruyère nous décrit plutôt l'aspect extérieur de nos passions, leur marche et leurs effets dans le monde, que le principe intérieur d'où elles procèdent et les inspirations secrètes qui les alimentent, il a peint moins l'homme que les hommes. De là l'absence dans son livre d'une idée centrale, qui se retrouve dans les *Pensées* de Pascal et dans les *Maximes* de La Rochefoucauld. Ces deux derniers auteurs produisent sur nous, à des degrés divers, l'impression de tous les grands écrivains, ils font rêver et penser; La Bruyère se contente de nous intéresser et de nous instruire; son livre est un charmant kaléidoscope qui fait défiler devant nous le cortège varié des mœurs du siècle et des travers de l'humanité de tous les temps. — Les idées religieuses ne sont pas absentes dans ce vaste tableau. La Bruyère, qui n'épargne ni les prédicateurs, ni les dévots, malgré l'influence considérable qu'ils exerçaient au siècle de Louis XIV, laisse percer dans son livre des sentiments religieux sincères et chrétiens. Les deux derniers chapitres, qui ne sont pas les moins importants, sont consacrés à la *Chaire* et aux *Esprits forts;* on y rencontre des pensées vraiment évangéliques. Le premier de ces deux chapitres débute par ces mots : « Le discours chrétien est devenu un spectacle. Cette tristesse évangélique qui en est l'âme ne s'y remarque plus : elle est suppléée par les avantages de la mine, par les inflexions de la voix, par la régularité du geste, par le choix des mots et par les longues énumérations. » Et un peu plus loin : « Jusqu'à ce qu'il revienne un homme qui, avec un style nourri des saintes Ecritures, explique au peuple la parole divine uniment et familièrement, les orateurs et les déclamateurs seront suivis...» C'est dans ce morceau que se trouve cette pensée souvent citée à propos du parallèle entre l'éloquence de la chaire et celle du barreau : « Il est plus aisé de prêcher que de plaider, mais plus difficile de bien prêcher que de bien plaider. » Dans le chapitre sur les *Esprits forts*, notre moraliste attaque vivement l'athéisme, tantôt en maniant contre lui l'arme de l'ironie, tantôt en s'appuyant sur l'observation de la nature et de la destinée humaine. Le début du morceau est plein de finesse : « Les esprits forts savent-ils qu'on les appelle ainsi par ironie? » Certains passages respirent un sentiment sérieux et même tragique de la vie : « Il y a deux mondes : l'un où on séjourne peu et dont l'on doit sortir pour n'y plus rentrer; l'autre où l'on doit bientôt entrer pour n'en jamais sortir. La faveur, l'autorité, les amis, la haute réputation, les grands biens, servent pour le premier monde; le mépris de toutes ces choses sert pour le second. Il s'agit de choisir. » Il avait dit ailleurs : « Il faut rire avant que d'être heureux, de peur de mourir sans avoir

ri. » Les arguments qu'il emploie pour établir la nécessité de la foi en Dieu manquent, il est vrai, d'originalité et de profondeur; ils sont inspirés par les lieux communs de la philosophie cartésienne, tels qu'on les rencontre par exemple dans le *Traité de l'existence de Dieu*, de Fénelon. L'esprit de La Bruyère était peu fait pour la haute philosophie, encore moins pour les austères études de la théologie. Il accepte les dogmes traditionnels de l'Eglise sans les discuter ni les approfondir; il n'invoque même que les plus élémentaires. Rien ici ne rappelle les pages brûlantes de Pascal sur la grandeur et la misère de l'homme, sur les moyens d'arriver à la foi, sur la religion chrétienne. En résumé, l'auteur des *Caractères* est plus moraliste que philosophe, et plus écrivain encore que moraliste. On l'a justement comparé à un de ces patients et habiles lapidaires qui, à défaut du don de créer et de découvrir, ont reçu le pouvoir de tailler avec art et de couvrir de brillantes facettes, non point quelque diamant précieux ou quelque perle rare, mais quelques-uns de ces cailloux longtemps foulés par le pied dédaigneux du passant. Aussi occupe-t-il sa place dans les rangs des grands écrivains de notre littérature qui ont eu l'heureuse fortune d'accroître et de renouveler les ressources du langage français en restant toujours fidèle à notre génie national. — Ouvrages à consulter : *Les Caractères de La Bruyère*, édition Walckenaër; *id.*, édition de M. Ad. Destailleurs; Olivet, *Notice sur La Bruyère;* Suard, *id.;* Victorin Fabre, *Eloge de La Bruyère;* Sainte-Beuve, *Portraits littéraires;* de Sacy, *Variétés littéraires*, t. I; Prévost-Paradol, *Etudes sur les moralistes français;* A. Vinet, *Moralistes des seizième et dix-septième siècles;* Nisard, *Histoire de la littérature française*, t. III. N. Recolin.

LA CHAISE (François de L. C. d'Aix), célèbre jésuite français du dix-septième siècle, confesseur de Louis XIV, issu d'une famille noble du Forez et né lui-même dans cette province, au château d'Aix, le 25 août 1624. Destiné en sa qualité de cadet à entrer dans les ordres, il fit ses études à Roanne, au collège des jésuites, et fut agréé par eux comme novice aussitôt qu'il eut achevé sa rhétorique; au nombre de ses ancêtres du côté paternel figurait un des hommes qui, sous Henri IV, avaient le plus efficacement servi la compagnie, le père Cotton, confesseur du roi. La variété des connaissances que possédait le jeune La Chaise et le charme de son exposition, le désignaient pour l'enseignement : il professa pendant longtemps, avec un brillant succès, la philosophie et la théologie à Lyon, et ne quitta cette ville lorsqu'il fut appelé comme recteur à Grenoble, que pour y revenir peu après, sur la demande de l'archevêque de Villeroy, en qualité de provincial. Son frère, qui était écuyer du prélat, avait conquis les bonnes grâces du maréchal du même nom et ce fut grâce à l'intervention toute-puissante de ce dernier que le père La Chaise succéda, en 1673, à son collègue Ferrier dans les fonctions de confesseur. Louis XIV n'eut jamais à regretter le choix auquel l'avait invité son favori ; homme du monde, modéré par caractère, très fin, très insinuant, beaucoup plus politique que fanatique, le père de La Chaise

sut maintenir son autorité dans les situations les plus délicates et fut pendant trente-six années, en fait, sinon en titre, le véritable ministre des affaires ecclésiastiques de France. Quoique sa place lui conférât sur la feuille des bénéfices un droit de réglementation absolue et que, depuis la mort de l'archevêque de Paris, Harlay de Champvallon (1695), il siégeât seul au conseil de conscience, la rectitude de son jugement ne fut point altérée par des prérogatives aussi considérables et Saint-Simon, dont le témoignage n'est point suspect, dit de lui (*Mémoires*, VI, 235) : « Il était soigneux de bons choix pour l'épiscopat, surtout pour les grandes places, et il y fut heureux tant qu'il y eut l'entier crédit. » Jamais non plus il n'usa de son pouvoir pour la satisfaction de ses vengeances personnelles et Louis XIV, lorsqu'on lui annonça sa mort, cita de lui ce trait plus avantageux pour le prêtre que pour le monarque : « Il était si bon que je le lui reprochais quelquefois et il me répondait : Ce n'est pas moi qui suis bon, mais vous qui êtes dur. » — L'influence du père de La Chaise se fit sentir dans toutes les affaires un peu importantes auxquelles fut mêlée l'Eglise sous le règne de Louis XIV : querelles entre les jansénistes et les jésuites, ou entre Bossuet et Fénelon, affaire de la Régale, déclaration de 1682, révocation de l'édit de Nantes, mariage du roi avec Mme de Maintenon. Vis-à-vis de son voluptueux pénitent, le confesseur se souvint toujours, avec un à-propos qui fait plus d'honneur à son esprit qu'à son caractère, des maximes relâchées de son ordre et ne fut nullement tenté par la grandeur d'une tâche devant laquelle avait reculé Bossuet. Il se gardait de heurter de front les passions et la fête de Pâques, au dire de Saint-Simon, « lui causa plus d'une fois, pendant l'attachement du roi pour Mme de Montespan, des maladies de politique ; un jour entre autres il envoya le père Deschamps à sa place qui, bravement, refusa l'absolution ». La favorite, qui ne se méprit point sur le mobile du père de La Chaise, lui voua une haine d'autant plus ardente que celui-ci parvint à la rendre plus inefficace. « Elle sèche de notre joie », écrivait en 1682 Mme de Maintenon au cardinal de Noailles, « elle meurt de jalousie, tout lui déplaît, tout l'importune. Elle en veut surtout au père de La Chaise qui ne fait que son devoir mais qui le fait mieux que jamais. » En 1684, l'habile jésuite célébra de nuit, dans l'oratoire de Versailles, une messe de mariage où les deux conjoints étaient le roi de France et la veuve de Scarron. Il aurait même eu l'un des premiers l'idée de cette union, s'il faut en croire quelques historiens : mais, dans ce cas, il aurait été mal récompensé de son zèle par l'ingratitude de celle qui lui était redevable d'un si grand bienfait. Mme de Maintenon, lorsqu'elle crut pouvoir se passer de son appui, se plaignit à mainte reprise au cardinal de Noailles de sa trop grande familiarité et de son manque de zèle en faveur des candidats qu'elle tirait de Saint-Sulpice : elle lui pardonna moins encore l'opposition qu'il aurait faite à la déclaration publique du mariage dont il avait été un des rares témoins. Cependant, elle garda toujours les apparences vis-à-vis d'un prêtre qui jouissait d'un si grand crédit auprès de Louis XIV, lui

soumit les constitutions de Saint-Cyr, le chargea de présenter au roi les listes d'admission et le convia à toutes les fêtes un peu éclatantes qui s'y donnèrent, la première représentation d'*Esther* entre autres. Le service de son ordre fut pour lui chose aisée, et il n'eut pour accumuler sur lui les honneurs qu'à profiter des dispositions toutes bienveillantes du monarque. Le système mondain d'éducation patronné par la compagnie plaisait en effet à Louis XIV, et le père de La Chaise professait de son côté la maxime que « les dévots ne sont bons à rien ». Grâce à cette parfaite conformité de vues entre le confesseur et son illustre pénitent, les révérends pères devinrent aumôniers de la flotte, furent chargés d'organiser les missions de Siam, obtinrent des subsides pour l'agrandissement de leur collège de Clermont, dont Louis XIV se déclara le protecteur et qui prit, à partir de ce jour (1678), le nom de collège Louis-le-Grand. En 1682 ses services furent récompensés par l'octroi d'une ravissante maison de campagne, Montlouis, qu'il meubla avec un grand luxe et où il se plaisait à recevoir la meilleure compagnie ; c'est sur l'emplacement de cette propriété qu'a été érigé, en 1804, le cimetière dit du père La Chaise, en souvenir du jésuite auquel elle devait son illustration. — La prudence consommée du père de La Chaise et l'urbanité de manières qui le distinguaient, se montrèrent sous leur jour le plus avantageux dans les nombreuses querelles diplomatiques qui éclatèrent entre le saint-siège et Louis XIV. D'après les documents récemment trouvés au ministère des affaires étrangères, il aurait pendant toute la durée de ses fonctions servi de médiateur entre les deux cours et travaillé avec autant de souplesse que de persévérance au triomphe des intérêts cléricaux tout en ménageant des satisfactions de pure forme à l'orgueil de son souverain. La même modération relative lui dicta sa ligne de conduite dans les affaires jansénistes : il empêcha que la répression du schisme fût poussée jusqu'à la destruction de Port-Royal et il affecta de laisser sur sa table le Nouveau Testament du père Quesnel, malgré le mauvais renom dans lequel ce livre était tenu au Vatican. « Je n'ai plus le temps d'étudier; j'ouvre ce livre et j'y trouve toujours de quoi m'édifier et m'instruire. » Quant aux démêlés quiétistes, s'il dénonça auprès d'Innocent XI Molinos (1687), il s'efforça de concilier avec ses intérêts mondains ses sympathies pour Fénelon. Mme de Maintenon raconte même, dans sa correspondance, avec un certain dépit, que le confesseur n'avait pas craint de faire au roi l'éloge de M. de Cambray après que celui-ci fut tombé en disgrâce. C'est dans ses rapports avec la R. P. R. que le père de La Chaise nous apparaît sous un jour véritablement odieux. Il avait, bien avant la révocation officielle de l'édit de Nantes, travaillé à la conversion des hérétiques. Au début, il est vrai, la corruption lui souriait davantage que la violence. Il obtint, en 1679, de l'assemblée du clergé un emprunt considérable, du roi un subside de deux millions, ainsi que le tiers des économats et des fonds pris sur les revenus des abbayes de Cluny et de Saint-Germain des Prés. Les correspondants qu'il entretenait dans le Midi lui envoyaient sur les succès de la pro-

pagande des relations mensongères qu'il s'empressait de communiquer à Louis XIV. Louvois finit cependant par l'emporter dans le conseil et le père de La Chaise, loin d'user de son crédit en faveur des victimes, applaudit vigoureusement à toutes les atrocités commises contre elles. « On est fort content du père de La Chaise », écrivait en 1683 Mme de Maintenon, il inspire au roi de grandes choses. Bientôt tous ses sujets serviront Dieu en esprit et en vérité. » Elle ajoutait en 1685, l'année de la révocation : « Le roi est fort content d'avoir mis la dernière main au grand ouvrage de la réunion des hérétiques à l'Eglise. Le père de La Chaise a promis qu'il n'en coûterait pas une goutte de sang et M. de Louvois dit la même chose. » Lorsque les infirmités se firent sentir, le confesseur aurait voulu prendre sa retraite, mais Louis XIV, qui répugnait aux visages nouveaux, l'en empêcha. « Parvenu à l'âge de quatre-vingts ans, dit Saint-Simon, il demanda instamment et inutilement sa retraite. Il lui fallut porter le fardeau jusqu'au bout. La décrépitude et les infirmités ne purent l'en délivrer. Sa mémoire s'était éteinte, son jugement affaibli, ses connaissences embrouillées, et Louis XIV se faisait encore apporter ce cadavre pour dépêcher avec lui les affaires accoutumées.» Le rude hiver de 1705 mit fin à ce long martyre (20 janvier). En dehors de la théologie, le père de La Chaise possédait des connaissances assez étendues, surtout en numismatique. Il fut nommé membre honoraire de l'académie des inscriptions et belles-lettres, lorsque celle-ci fut réorganisée en 1701 par Louis XIV, reçut la dédicace d'ouvrages de Vaillant et de Spon, et dota la ville de Lyon d'une bibliothèque, d'un cabinet de médailles, d'un musée d'antiques. — Sources : Saint-Simon, *Mémoires*, *VI;* Mme de Maintenon, *Correspondance*; R. de Chantelauze, *Le Père de La Chaise, confesseur de Louis XIV*. Lettres et documents inédits, Lyon, 1859.

E. Strœhlin.

LA CHARITÉ SUR LOIRE, ancienne place forte rendue célèbre par sa position qui commandait un des principaux passages de la Loire, aujourd'hui chef-lieu de canton du département de la Nièvre, à vingt-trois kilomètres nord-ouest de Nevers. La doctrine réformée s'y répandit dès 1540, ainsi que dans les villes voisines, Gien, Briare, Cosne, Bonny, apportée par les nombreux étrangers qui naviguaient sur le fleuve ou suivaient l'unique chemin royal allant de Paris à Lyon. Toutefois l'Eglise de cette ville ne fut dressée ou organisée qu'en 1560; en 1561, elle avait pour ministre Jean Logery dit La Planche, qui tint, cette année même, la première assemblée protestante à Nevers, et paraît avoir eu pour successeur La Haye, dont la controverse convertit le sieur de Beaumont, tué à Jarnac avec Condé. Dès qu'ils apprirent l'arrivée de ce prince à Orléans, les huguenots de La Charité se mirent en rapport avec lui et se rendirent maîtres de leur ville, dont le commandement fut confié à Amadet de la Porte, seigneur d'Issertieux. Diverses tentatives faites pour la reprendre échouèrent; mais une petite armée commandée par le prieur d'Auvergne et par le seigneur de La Fayette, lieutenant et

gouverneur du Nivernais, réussit à lui imposer une capitulation qui fut violée le jour même. A peine les soldats catholiques étaient-ils entrés dans la ville, qu'ils se livrèrent à toutes sortes de cruautés. La Planche, spécialement désigné dans les conditions de la capitulation, ne dut son salut qu'au sang-froid avec lequel il sauta par dessus la muraille. Le lieutenant-général, arrêté et mis en prison, réussit aussi à prendre la fuite. Un médecin nommé Antoine Vaysse, qui avait trouvé un asile auprès du frère de Théodore de Bèze, bailli de Vézelay, dans sa terre de Chalonné, y fut saisi et rançonné plus tard. Le 3 mars 1563, le capitaine Le Boys de Mérille reprit la ville par escalade; il venait de combattre à Dreux aux côtés de Condé. Bientôt attaqué par les garnisons catholiques des environs, Nevers, Cosne, Auxerre, Gien et Bourges, venues avec six pièces de canon, ce capitaine soutint un siège de huit jours et, bien qu'il n'eût que 67 soldats, força l'ennemi à se retirer après lui avoir tué plus de quatre-vingts hommes. Le Boys ne quitta la ville qu'après la publication de l'édit d'Amboise (19 mars 1563), qui y rétablissait l'exercice de la religion, aussi bien qu'à Villeneuve-le-Roi, Cravant, Avallon et Entrains. Mais en vertu de cet édit, La Charité devait être rendue au roi, et les protestants faisaient difficulté d'en ouvrir les portes au duc de Nevers. Celui-ci s'en saisit par surprise et le pillage s'ensuivit. A la reprise des hostilités (1567), elle retomba au pouvoir des huguenots qui la conservèrent jusqu'à la paix de Longjumeau (1568). Quand la guerre civile eut recommencé, le duc de Deux-Ponts à la tête de ses Allemands reprit la ville (1569) avec la connivence des protestants, et y laissa une garnison afin de s'assurer le passage du fleuve pour son retour. Cette garnison, composée de deux compagnies d'infanterie et de quelque cavalerie, avait pour commandant Marafin de Guerchy, destiné à périr sous le poignard des assassins du 24 août 1572, dans la maison de Coligny. Assiégé par plus de sept mille hommes sous le commandement de Sansac, Guerchy, vaillamment secondé par le pasteur Jean de Léry, déploya une activité et une énergie supérieures, réparant les brèches, creusant un nouveau fossé, élevant un second mur derrière le premier, tuant plus de cinq cents hommes aux catholiques et les forçant à la retraite. Après le désastre de Moncontour, les garnisons protestantes du haut Poitou gagnèrent, par le Berri, Sancerre et La Charité et exercèrent dans les environs une domination ruineuse, surtout pour les monastères, les prieurés, les églises et les presbytères. L'armée catholique allait de nouveau assiéger La Charité, quand Coligny, transportant la guerre du Midi dans le Nord, et vainqueur au combat d'Arnay-le-Duc, apparut tout à coup et fit reculer les troupes royales. La paix de Saint-Germain, dite *boiteuse* ou *malassise* (18 août 1570), accorda aux protestants quatre places de sûreté : La Rochelle, Cognac, Montauban et La Charité, qu'ils devaient conserver deux ans. Pour la première fois, de sérieuses garanties semblaient assurer l'exécution des promesses de la cour. Toutefois, lors de la Saint-Barthélemy, vingt-deux personnes furent massacrées à La Charité

par la compagnie du duc de Nevers, composée d'Italiens. Le ministre Jean de Léry échappa comme par miracle avec son collègue Pierre Mellet, et les capitaines Paquelon, La Fleur et Taby. Ils se réfugièrent à Sancerre, ainsi que d'autres protestants de Bourges, Gien, Orléans, et assistèrent, l'année suivante, à l'épouvantable siège de cette ville, dont Léry a fait l'admirable récit, l'un des plus émouvants de toute l'histoire. A la paix de La Rochelle (1573), les protestants conservèrent les places dont ils étaient en possession. Lors de la trêve de 1575, Angoulême, Niort, Saumur, Bourges et La Charité, furent donnés en gage au duc d'Alençon chef des mécontents, catholiques et protestants confédérés. La paix de Monsieur (1576) mit les mêmes confédérés en possession de huit places de sûreté : Aiguesmortes (Languedoc), Périgueux et Le Mas de Verdun (Guyenne), Nyons et Serres (Dauphiné), Issoire (Auvergne), Seine-la-grand-Tour (Provence), et l'édit de pacification de 1577 substitua Montpellier à Beaucaire et La Réole à Issoire. En septembre 1576, un capitaine huguenot s'était encore emparé de La Charité, qui subit, l'année suivante, un nouveau siège dont le récit a été attribué, peut-être à tort, à Jean de Léry. Tombée au pouvoir de la Ligue, la ville se soumit après la prise de Jargeau, emportée par les troupes du roi de Navarre jointes à celles de Henri III, de sorte que les deux rois furent maîtres de tous les ponts de la Loire excepté ceux d'Orléans et de Nantes. Dans le catalogue des Eglises dressé par les synodes d'Alais (1620), Castres (1626), Charenton (1637), Jean Tabi figure comme ministre de La Charité, où le protestantisme se maintint jusqu'en 1685. — Voir Aymon, *Les syn. nation.;* Crespin, *Le martyrologe;* Jean de la Gessée, Jean de Léry, *Relations du siège de Sancerre en* 1573 ; A. Challe, *Hist. des guerres du Calv. et de la Ligue dans l'Auxerrois, etc.; La France prot.*; H. Martin, *Hist. de France;* Bèze, *Hist. eccl.;* Anquez, *Hist. des assemblées politiques des réf. de France.*

O. Douen.

LA CHATRE (Claude, baron de), maréchal de France, né en 1536, mort le 18 décembre 1614, âgé de soixante-dix-huit ans. Elevé parmi les pages du connétable Anne de Montmorency, il combattait dans les rangs catholiques à la bataille de Dreux (1562), et fit, en 1567, les fonctions de colonel-général de l'infanterie pendant la campagne de Piémont. Nommé gouverneur du Berry vers le milieu de l'année 1569, il attaqua aussitôt plusieurs villes occupées par les protestants. Chateauneuf, Linières, Menetou, Baugy tombèrent en sa possession. De retour à Bourges, il eut à déjouer un complot des calvinistes qui tentèrent de s'emparer de la ville, et leur fit une vingtaine de prisonniers, que les prêtres voulaient mettre à mort comme rebelles. Rien ne l'y put faire consentir, pas même une lettre de Charles IX, auquel il répondit : « Si vous voulez, Sire, que mes prisonniers meurent, la voie de la justice est la plus propre, sans récompenser mes services ni souiller ma réputation d'une tache qui me serait toujours reprochable. » La Châtre ne fut pas toujours aussi généreux. N'ayant pu s'emparer de Sancerre en 1569, il en recommença le siège en 1572,

et le transforma en blocus après plusieurs assauts infructueux. Les habitants ne capitulèrent qu'au bout de dix-huit mois après avoir supporté les horreurs d'une famine dont les détails, rapportés par le pasteur Jean de Léry, font frémir. Le maréchal prit parti pour la Ligue contre Henri III et Henri IV, et ne se soumit, en 1594, avec Bourges et Orléans où il commandait, qu'après avoir obtenu, outre la conservation de son grade et celle de son gouvernement du Berry, une dotation de neuf cent mille francs. Après sa soumission, plutôt que d'accorder un cimetière aux Orléanais protestants, il les obligeait à transporter leurs morts à Jargeau, qui est à cinq lieues d'Orléans. En 1610, il commanda l'armée envoyée au siège de Juliers par la régente Marie de Médicis. Il était très brave, mais médiocre général. On a de lui un grand nombre d'écrits sur les faits de guerre dont il fut le témoin. — Voir Brantôme, *Vies des capitaines fr.*; Jean de Léry, *Relation du siège de Sancerre*; *Bullet. de l'hist. du prot. fr.*, IV, 28; XI, 139; Chenu, *Antiquités de Bourges*; La Thaumassière, *Hist. du Berry*; Raynal, *Hist. du Berry*; Bernot de Charrant, *Abrégé hist. du prieuré... de La Charité*. Bourges, 1709, in-8°. O. Douen.

LACHIS [Lâkisch; Λαχίς, Λάχης, Λάχεισα], ville royale cananéenne (Jos. X, 3; cf. Josèphe, *Antiq.*, 9, 9. 3), dans la plaine de la Judée, que Josué conquit et qu'il rattacha plus tard à la tribu de Juda (Jos. XV, 39). Le roi Roboam la fortifia pour la préserver des attaques des Philistins (2 Chron. XI, 9). Elle fut successivement conquise par Sennachérib (2 Rois XIV, 19 ss; XVIII, 14; Es. XXXVI, 2; XXXVII, 8), et par Nabuchodonosor (Es. XXXIV, 7). Nous la retrouvons après l'exil (Néh. XI, 30). Michée (I, 13) nous dit que c'est de Lachis que l'idolâtrie (le culte de Baal ou le culte israélite des taureaux?) se répandit parmi les rois Juifs à Jérusalem.

LACHMANN (Charles), célèbre philologue, né à Brunswick en 1793, mort à Berlin en 1851, professa à l'université de Kœnigsberg, puis à celle de Berlin (1816), et s'occupa principalement de la revision et de la reconstruction des textes. Parmi les nombreuses éditions d'*Œuvres* anciennes et modernes, nous citerons celles de Lucrèce, de Properce, de Luther, de Lessing, l'*Iliade* d'Homère, le poème des *Niebelungen*, les *Chants* de Walther von der Vogelweide. Dans le domaine des sciences religieuses, Lachmann est surtout connu par son édition stéréotype du Nouveau Testament grec (*N. T. græc. ex. rec. C. Lachmanni*, ed. stereot., Berol., 1831, avec les variantes du *textus receptus* comme appendice; *N. T. gr. et lat. C. L. recensuit Ph. Buttmannus græcæ lectionis auctoritates apposuit*, Berol., 1842; 2e éd., 1850, 2 vol.; cf. *Stud. u. Krit.*, 1830, H. 4, p. 817-845). Abandonnant l'idée de retrouver le texte primitif, en l'absence de témoignages contemporains, Lachmann estime que la critique doit se borner à reconstituer le texte relativement le plus ancien, sans le moins du monde se préoccuper du *textus receptus*. Il espère pouvoir rétablir ainsi le texte qui date de l'époque de Jérôme, en utilisant surtout Irénée, Cyprien, Lucifer et l'Itala, et en négligeant complètement les écrivains byzantins. — Voyez Rettig, *Stud. u. Krit.*, 1832, H. 4, p. 861 ss.; Fritzsche, *De*

conformatione N. T. critica quam C. L. dedit, Giss., 1841 ; Tischendorf, dans la *Allgemeine Zeitung* de Iéna, 1843, avril ; Reuss, *Gesch. der heil. Schriften N. T.*, § 415 et l'article *Texte du Nouveau Testament.*

LACORDAIRE (Jean-Baptiste-Henri). C'est dans le passé, dans un passé déjà lointain puisque deux siècles entièrement écoulés le séparent du présent, que la chaire catholique a eu ses meilleurs orateurs, et a produit, par eux sans doute, mais aussi peut-être grâce à la foi encore vive et sincère de nombreux auditeurs, ses plus incontestables chefs-d'œuvre. On ne saurait, quoiqu'on l'ait tenté, en donnant aux actes ou aux paroles de tel prédicateur en renom un grand retentissement, avoir sérieusement ou entretenir dans le public quelque illusion à cet égard. Au dix-huitième siècle, après Massillon, aucune voix assez forte ou assez autorisée ne s'élève, au nom de l'Eglise, pour répondre de manière à être entendue aux déclamations des philosophes. Lorsque plus tard, après 1830, on voit se succéder dans la chaire de Notre-Dame de Paris, Lacordaire, Ravignan, Félix, Lavigne, Combalot, sans parler de ceux de ces prédicateurs d'Avent ou de Carême dont les succès, et nous allions dire les aventures, les démêlés avec l'Eglise sont d'hier, ce n'est pas toujours un besoin religieux, mais c'est souvent la curiosité, qui rend la foule attentive à leur parole. Ils ne font plus un *sermon* comme Bossuet ou Bourdaloue l'eussent pu faire ; ils font des *conférences*, cherchant dans l'apologétique des triomphes apparents, brillants parfois, mais éphémères. Encore faut-il, pour que l'orateur exerce quelque influence sur l'assemblée, qu'on le croie plus libéral que son Eglise, en lutte avec elle, et, s'il s'agit même de celui qui nous occupe, de tous le plus éloquent, qu'il vienne expliquer sa conversion, qu'il avertisse ses contemporains sans lancer sur eux l'anathème, qu'il se montre prêt, en un mot, à faire à l'esprit du siècle d'indispensables concessions. Bien plus, à cette évidente infériorité due surtout à la différence des temps, vient encore s'ajouter l'infériorité des hommes. Lacordaire, en particulier, n'a-t-il pas un merveilleux talent, le plus rare esprit, un certain caractère ? On le trouve jeune, mêlé soit au journal l'*Avenir*, soit à la Chambre des pairs à propos de la liberté d'enseignement, aux mémorables luttes du siècle. Et cependant, poussé par cette imagination riche et vagabonde que Berryer, non sans une nuance d'inquiétude, lui avait déjà conseillé de surveiller, il consacre son temps le plus précieux, sa force, son activité, au rétablissement au moins inutile en France de l'ordre de Saint-Dominique, et se condamne peut-être de la sorte à n'être, dans son temps et dans son pays, ni le docteur le plus admiré, le plus écouté comme Bossuet, ni même un esprit d'élite, une âme en travail comme Lamennais, mais seulement, sans profonde originalité, l'écho sonore de son Eglise, une voix éloquente. — Fils d'un médecin qui avait fait campagne en Amérique sous Rochambeau, et petit-fils par sa mère d'un greffier au parlement de Bourgogne, il était né, dit l'un de ceux qui ont écrit sa biographie, le 12 mars 1802, à Recey-sur-Ource (Côte-d'Or), « dans la patrie de Bossuet, en vue de la colline où naquit saint Bernard. »

A vingt ans, il quittait Dijon, son droit terminé, pour venir faire son stage à Paris. N'insistons pas sur ces débuts jusqu'à l'entrée au séminaire : il n'y a rien à retenir, pas même, n'en déplaise à ses admirateurs, le succès qu'il put avoir dans ces conférences de jeunes avocats où brillent un moment, quand ils viennent de quitter l'école, ceux qui parfois sont destinés à ne plus briller jamais ailleurs. Tout à coup, même avant la fin de sa deuxième année de stage, il prend congé de l'avocat qui lui procurait quelques causes, déclarant qu'il n'a plus de doutes sur sa véritable vocation et qu'il se sent appelé à devenir prêtre. Lacordaire a souvent de telles résolutions, étranges et soudaines, et plusieurs fois le rêve sorti de cette imagination vagabonde, le projet bientôt mis à exécution, a été moins heureux, moins bien conçu. Devenu prêtre, il a voulu tantôt être missionnaire en Amérique, et tantôt curé de campagne pour partager l'abri, la paix de l'humble presbytère avec Montalembert qu'il se représentait celèbre et rapidement vieilli dans les luttes de la vie publique. Il a voulu être jésuite ; il s'est fait dominicain. Ce qui est certain c'est qu'il eut pour lui, au moment où il prit le parti d'entrer à Saint-Sulpice, comme une révélation rapide de son vrai talent, de son avenir. « Je crains, » avait dit Berryer qui ne laissait pas échapper volontiers l'occasion de servir l'Eglise, «l'ardente témérité de vos pensées, l'exubérance de votre langage. Vous avez besoin de subir un joug. Faites-vous prêtre. » Lacordaire eut alors ce pressentiment de l'avenir qu'on observe assez souvent chez les hommes supérieurs. Il crut ce qu'on lui disait et au lieu de languir au Palais, il fit un pas décisif vers la popularité, vers cette vie qui l'attirait, vers la gloire. Au séminaire, il n'obtient aucun encouragement, aucun succès. Il n'a pas les qualités qu'on apprécie à Saint-Sulpice, et celles qu'il doit avoir sont, d'après ses professeurs et ses nouveaux amis, d'impardonnables défauts. Il sort au bout de trois ans. Ordonné prêtre en 1827, il est aussitôt appelé à remplir les devoirs d'aumônier au collège Henri IV, et c'est là qu'il se trouve encore en octobre 1830 quand Lamennais l'associe à la rédaction du journal l'*Avenir*. On a dit que Lacordaire était « l'un des plus beaux ouvrages de M. de Lamennais », le dominicain ayant déclaré qu'il devait sa conversion à l'*Essai sur l'indifférence*. Il est vrai que le disciple adopta sans restriction la devise du maître : Dieu et la liberté ! (voyez *Lamennais*). Mais on observe ici clairement la différence des deux hommes et l'infériorité du disciple. Quand Rome blâme, par son silence inquiétant d'abord, puis formellement dans l'encyclique du 15 août 1832, les doctrines de l'*Avenir*, et condamne comme funestes toutes les libertés que les rédacteurs de ce journal réclamaient, Lamennais, un caractère, un partisan sincère et convaincu de ces libertés, résiste à tout le haut clergé et au saint-siège qui s'égarent, selon lui ; mais Lacordaire que l'occasion favorable, une ardente imagination avaient poussé dans la mêlée, cède sans être même tenté de résister, comme se disant à lui-même qu'après tout il est aisé de changer de rêve ou de chimère. On exige une rétractation ? Il l'écrit : *Considérations sur le système philosophique de M. de*

Lamennais (Paris, 1834, in-8°). Encore suspect, il veut, au moment de commencer ses conférences à Notre-Dame, dissiper tous les nuages, et il publie la *Lettre sur le saint-siège* (in-8°, 1836), qu'on ne lui demandait pas. Et quelle lettre! On avait accusé le pape (lui tout le premier) de faire avec les rois une injustifiable alliance contre les peuples; il justifie Grégoire XVI. On lui reprochait d'être libéral, il l'était et voulait l'être; et cependant il ose lancer l'injure à « je ne sais quelle fraction du peuple, à fond de cale de la société, qui se croit républicaine, et dont on n'a le courage de dire du mal que parce qu'elle a des chances de nous couper la tête, dans l'intervalle de deux monarchies. » On s'était habitué à le regarder, avec le directeur de l'*Avenir*, comme l'un des courageux défenseurs de la Pologne; et il imprime tranquillement, quatre ans après, que le pape à la vérité doit avoir des larmes pour la Pologne crucifiée, mais réserver ses sourires pour la Russie schismatique qui saisira l'occasion, par reconnaissance, de rentrer dans l'Eglise universelle. Non, jamais hors de l'Eglise qui couvre tout de sa facile indulgence, un penseur, un écrivain, ne se serait résigné à s'infliger sans embarras, sans scrupules, un tel démenti. « Ondoyant et divers » à ce degré, on peut bien être un prêtre, un prédicateur de talent, mais non pas un caractère, un grand homme! Ce fut alors, en effet, que l'abbé Lacordaire se trouva suffisamment réhabilité devant l'Eglise et le clergé, pour monter dans la chaire de Notre-Dame. Mais il faut tenir compte encore, avant d'arriver à ce moment de savie, de quelques faits importants qui appartiennent à la période de préparation. Ce tribun, qui parut toujours n'avoir revêtu la soutane que par-dessus la robe d'avocat, avait un goût inné pour la polémique, pour les causes qui font du bruit. Il se félicite quelque part d'entrer en lutte avec l'autorité civile, parce que celle-ci va certainement lui fournir l'occasion de faire, au tribunal, un de ces discours que tous les journaux reproduisent. A Paris, dès le 24 novembre 1830, prévoyant qu'il aurait plusieurs fois à plaider, il avait demandé au conseil de l'ordre des avocats, quoiqu'il appartînt à l'Eglise, de le maintenir au tableau, puisque son nom y avait figuré pendant deux ans, avant l'entrée à Saint-Sulpice. On sait que ce conseil, à Paris du moins, refuse d'admettre au stage toute personne qui n'exerce pas la profession d'avocat à l'exclusion de toute autre profession. Bien qu'il y ait division à cet égard dans la doctrine, bien qu'il soit assez difficile d'expliquer comment on peut néammoins (il y a de ce fait mille exemples) être à la fois avocat et journaliste, avocat et homme politique, le conseil de discipline est maître de son tableau, c'est la maxime (c'est aussi le pur arbitraire), et il interprète à son gré la fameuse ordonnance de 1822. Aucune décision n'avait encore été prise à l'égard de l'abbé Lacordaire (on finit par rejeter sa demande), lorsque l'affaire dite de l'*Ecole libre* dut être plaidée, au Palais d'abord, puis, parce que le comte de Montalembert était l'un des trois prévenus (de Coux était l'autre) devant la Chambre des pairs, le 7 mai 1831. L'exorde de son discours, exorde très remarqué parce

que ceux qu'on accusait se faisaient accusateurs, est resté célèbre : « Je regarde et je m'étonne. Je m'étonne de me voir au banc des prévenus, tandis que M. le procureur général est au banc du ministère public... De quoi m'accuse-t-il ? D'avoir usé, en ouvrant une école libre sans autorisation d'un droit écrit dans la Charte, mais non encore réglé par une loi. Et lui (M. Persil), sans autre droit, vous demandait naguère la tête de quatre ministres... » Ce procès qui eut alors un grand retentissement, l'affaire de l'*Avenir* et la triste palinodie dont nous avons déjà parlé, une première série de discours adressés aux jeunes gens du collège Stanislas et à leurs familles, la protection de Mme Swetchine, amie de M. de Quélen et très influente à l'archevêché, enfin l'humiliante condition acceptée que le plan des futures conférences serait soumis à l'archevêque pour être examiné par l'abbé Affre (voyez Vaton, *Les Orateurs sacrés contemporains*, t. I, 1 vol. in-8°, Paris, 1840) avant toute affiche et toute annonce, voilà l'enchaînement de faits, le concours de circonstances qui porta Lacordaire, quand vint le carême de 1835, dans la chaire de Notre-Dame. — Soixante-treize conférences remplissent trois volumes in-8° de la première édition des *Œuvres* (Poussielgue, 1856, Paris). C'est une exposition de la doctrine catholique, assez complète, mais non pas méthodique quoiqu'en ait dit l'auteur. S'il avait pu prévoir que pendant dix-sept ans, même en tenant compte d'une longue interruption (1837-1843), il serait appelé à poursuivre son œuvre, aurait-il commencé par l'*Eglise* qui ne doit, selon l'ordre logique, venir au plus tôt qu'après l'exposition de la foi ? Donc, dans le but annoncé dès le premier jour de disposer les âmes à la foi, à cette foi qui doit être le principe de l'espérance, de la charité et du salut et que « soixante ans d'une littérature corruptrice ont affaiblie en France », il explique la nécessité d'une Eglise enseignante pouvant donner pour signe de son autorité tutélaire, l'universalité ou la catholicité ; l'unité dans sa constitution, obtenue grâce à un seul chef ; l'infaillibilité dans le dépôt de la foi dont la propagation et l'interprétation lui furent confiées, et la nature de ses rapports avec l'ordre temporel. Il passe ensuite aux caractères généraux de la doctrine et à ses sources, la tradition, l'Ecriture, la raison de l'homme qui doit se mettre d'accord avec le témoignage divin et savoir, quand c'est nécessaire, reconnaître avec Saint-Paul *que Dieu a rendu folte la sagesse du monde*. L'influence de cette doctrine est laborieusement étudiée et analysée : sur l'esprit, qui arrive par elle à la certitude supra-rationnelle ou mystique, sur l'âme, qui apprend l'humilité, la chasteté, la charité (autant de sujets différents, autant de discours), sur la société qui ne sait, sans elle, ni faire un partage équitable des biens, ni découvrir une autorité respectable, ni établir dans la constitution de la famille la sauvegarde d'un lien indissoluble. Mais tout phénomène a une cause. Qui a fait l'Eglise catholique ? Jésus-Christ. L'orateur l'étudie dans sa vie intime et publique, dans les miracles, dans les prophéties, et le reconnaît unique, comme l'Eglise. Puis, l'œuvre et l'ouvrier, l'Eglise et Jésus-Christ reconnus divins, il remonte à la cause, « péné-

trant dans les entrailles du dogme », et Dieu, l'univers, l'homme, le commerce de l'homme avec Dieu, la chute de l'humanité, sa réparation, voilà les sujets qu'il aborde successivement, jusqu'à la fin de son grand travail. Il n'y a là, comme on peut le voir par ce rapide aperçu, le merveilleux talent du prédicateur mis à part, rien de nouveau, ni d'original. L'éloquent abbé emprunte habituellement ses arguments à la Somme de saint Thomas et presque jamais à de Maistre ou aux philosophes de l'école dite théologique, ainsi qu'on l'a écrit à tort. On trouve à peine, ça et là, dans ses discours, sur l'origine des idées ou sur la chute, quelques traces de l'enseignement de cette école. Il disait lui-même : Ces conférences n'appartiennent précisément ni à l'enseignement dogmatique, ni à la controverse pure. Il s'est vanté de n'y avoir mis qu'une seule anecdote. Il a eu tort. Il est souvent difficile de suivre ses divisions et subdivisions empruntées à la scolastique, parce qu'il a toujours, comme aurait dit La Bruyère, « d'une nécessité indispensable et géométrique, trois (ou cinq) sujets admirables de vos attentions », et de se rendre compte aussitôt du sens exact des nombreux termes philosophiques qu'il emploie. C'est, assez souvent, un cours de Sorbonne éloquent ; et, quoiqu'il sût grouper autour de sa chaire un public d'élite, quoiqu'il ait pu dire, en se servant d'expressions pittoresques, que ses discours imprimés n'étaient plus que « des feuilles mortes », quelque vie et quelque rayonnement qu'il sût donner à tout, il est douteux que ses auditeurs, les jeunes gens très nombreux en particulier, aient pu le suivre sans fatigue dans quelques sujets difficiles. Non, il n'était pas en désaccord avec l'Eglise, sur le dogme, sur le fond de la doctrine, ce qu'une grande partie du public semblait croire. Et comment l'aurait-il pu, lui qui avait partagé les exagérations de Lamennais sur l'autorité des papes, et qui n'avait abandonné de ces anciennes idées que ce qui déplaisait à Rome ? On peut en croire l'Eglise elle-même. Eh bien, tout ce qu'elle put trouver à lui reprocher, ce fut d'avoir émis quelques propositions contraires à l'enseignement général, soit sur l'origine de la souveraineté, soit sur le pouvoir coercitif de l'Eglise, soit sur le pouvoir temporel des papes. De plus, il a fait lui-même une déclaration publique, formelle, imprimée, d'adhésion sans réserves et de complète soumission. Voici un reproche plus grave. Tout son enseignement est brillant, éloquent, oui. Est-il fait pour convaincre ? non. Il n'atteint pas le but. On le disait partout, lorsqu'on put le juger, lorsqu'on eut l'habitude de l'entendre : A qui s'adresse-t-il ? Malgré un libéralisme tantôt réel et tantôt voulu, dans les détails, cette doctrine catholique exigeante, absolue, n'est vraiment pas acceptable pour des hommes modérés. Faut-il toujours diviser les contemporains en deux camps, ici les croyants, là les athées ? Il y a des degrés, et beaucoup. Faut-il toujours montrer le salut, dans la foi « catholique », dans le dogme « catholique », dans la morale « catholique » et pas ailleurs, quand on parle, à Paris, à la génération intelligente et libérale de 1830 ? Quelques bons juges, même parmi les mieux disposés, rappelaient à

propos que l'évêque d'Hermopolis, M. de Frayssinous, avait fait avant Lacordaire, avant Ravignan, des conférences presque aussi intéressantes, tout en laissant voir beaucoup plus d'impartialité et de raison. Et Lacordaire eut bientôt une école, ce qui contribuait à rendre le défaut signalé plus frappant et moins supportable ! Le prédicateur oubliait qu'une génération qui avait entendu déjà Cousin, Villemain, Guizot n'avait plus tout à apprendre en fait de spiritualisme. Enfin, ceux qui, moins bien préparés par l'éducation, par les traditions de famille à recevoir l'enseignement religieux, ne venaient à Notre-Dame qu'en observateurs, qu'en curieux, pouvaient-ils être gagnés, satisfaits, ébranlés au moins? Ce n'était pas vraisemblable. Quelle autorité l'orateur, sans vraie critique, sans profondeur dans la science, pouvait-il avoir, sur des protestants éclairés par exemple, quand il niait certaines ressemblances essentielles entre les idées de Platon et la doctrine de Jésus-Christ ; ou quand il acceptait sans discussion sur leur date, sur leur valeur relative, les paroles des prophètes touchant le Messie ? Les incrédules, lorsqu'ils entendaient l'intrépide abbé soutenir que l'Eglise versait au prêtre, dans une goutte d'huile et une parole, une éternelle chasteté, souriaient de tant de candeur. Ils finirent par lui déclarer tout net que si la foi a son importance, la bonne foi vaut bien quelque chose, et qu'il y a un défaut plus haïssable que l'incrédulité toute simple, c'est l'affectation de croire ce que, secrètement, on ne croit pas. Voilà les critiques. Mais quoi? Ce qui n'est pas fait pour convaincre est parfois très suffisant pour charmer. La France appelait de tous ses vœux, après la Révolution, après l'Empire, après les jours troublés de 1830, la sérénité, la paix, matériellement et moralement, le repos dans l'espérance. On se fatiguait du désespoir longtemps à la mode. Quelque homme éminent, un prédicateur, saurait-il définir le mal dont on souffrait, et serait-il assez heureux pour indiquer le remède? Lacordaire annonçait une consolation, une parole amie, qui traite avec l'intelligence et lui ménage la lumière, comme on ménage la vie à un être malade et tendrement aimé. Il répétait, avec des élans d'enthousiasme et d'adoration, le récit émouvant, arrangé, poétique, de sa conversion encore récente ; et il faisait entrevoir le salut à des profondeurs que n'atteint pas le cours du temps, dans ce christianisme qui a donné à la société civile moderne tous ses biens. Son front était mélancolique. Sa voix jeune, fraîche, vibrante, manquait de cette véhémence qui tient à la puissance des poumons ; mais elle avait de l'étendue, et, dans toutes les parties, la diction était si claire que, même dans l'immense vaisseau de Notre-Dame de Paris, les auditeurs éloignés ne perdaient aucune de ses paroles. Son ton habituel était celui d'une causerie vive, brillante, animée, avec quelques éclats de temps en temps, quand il fallait, avec adresse et à propos, lancer à l'incrédule une vive et triomphante réplique. Bien qu'il fût mince et délicat, il avait de l'autorité dans le regard, dans le geste surtout, si étudié, qu'il lui servait parfois à terminer, sans parole, quelque brillante période. On a souvent dit qu'il improvisait (une

partie des paroles peut-être, non l'ensemble certainement, précis, soigné, divisé comme un cours), et lui-même expliquait par l'entraînement de l'improvisation, quelques expressions très libres, qu'il ne devait cependant pas trop regretter puisqu'on les retrouve dans ses discours imprimés. Ainsi lui arrivait-il de dire qu'un tyran enfonce « de sa botte » la porte du Vatican. Tantôt il appelait « crétins » les pauvres habitants encore à demi sauvages de campagnes éloignées, et tantôt il s'emportait jusqu'à traiter de « pourris » quelques hommes de plaisir, quelques Français, fils des preux, mais dégénérés. Il a nommé dans une oraison funèbre « la chemise » du général Drouot. Mais il n'est pas malaisé de comprendre que cette vigueur, attestée par des expressions un peu crues, loin de nuire à l'effet de ses discours, contribuait à assurer son succès parmi les jeunes gens nombreux qui venaient l'entendre. D'autre part l'Eglise catholique, quand il devait parler, donnait plus de soin encore que d'habitude à la mise en scène. A Bordeaux, au moment où il monta en chaire, il vit autour de lui, rangés sur des gradins en quatre estrades différentes, le clergé, l'armée, la magistrature et l'administration. Qu'aurait-on fait pour Bossuet! Pour lui, ce qu'il savait merveilleusement mettre en usage pour charmer, c'était par-dessus tout, l'élan patriotique et l'actualité. Il a tout fait entrer dans le cadre tracé à l'avance de son exposition de la doctrine catholique : les souvenirs glorieux, soit de la Révolution, soit des campagnes du premier Empire, et en même temps, quoiqu'il parût négliger l'anecdote, Plutarque, Tacite, mille traits empruntés à l'antiquité, les questions sociales, et jusqu'aux questions pénitentiaires, le divorce, des morceaux sublimes tout pleins d'une poésie douce et pénétrante, dictés par le sentiment le plus vrai, le plus pur, sur la maternité, l'amitié, et même sur l'amour. En 1848, saluant en pleine émeute encore le gouvernement nouveau, il s'est fait applaudir longuement, sous les voûtes de Notre-Dame; et, une autre fois, il a provoqué une indescriptible émotion, lorsque oubliant la vieille hostilité du clergé contre 89, il a loué ces soldats héroïques « qui allaient sans souliers et sans pain, combattre sur la frontière et qui mouraient contents en criant de leur dernier souffle : Vive la République ! » — Tels étaient les procédés habituels, tel était le talent de cet enchanteur. Les coreligionnaires de Lacordaire ont relevé comme un trait admirable de courage son entrée, en pleine gloire, dans l'ordre de saint Dominique. Ils ont vu dans ce fait la preuve de son mépris pour la popularité. Ne nous associons pas à cet éloge. Tout ce que fait d'étrange, d'imprévu, devant le public, un homme célèbre, augmente la curiosité, ajoute à l'intérêt, loin de nuire. Le succès croissant de la prédication du dominicain ne fit que le prouver une fois de plus. Voulut-il, en prenant le froc, préparer, dans le recueillement du cloître, quelques « frères prêcheurs » destinés à lui succéder? Eut-il simplement l'intention de faire usage, le premier, de la liberté d'association? Ne fit-il que se conformer à un désir exprimé en haut lieu, pendant ses fréquents voyages à Rome? On ne l'a jamais bien su. D'ailleurs, il n'importe

guère. Le fait, c'est qu'on lui a dû le rétablissement, en France, d'un ordre religieux qui, depuis longtemps, ne s'y trouvait plus. Il prit l'habit des frères prêcheurs au couvent de la Minerve, à Rome, et commença son noviciat le 9 avril 1839. A cette nouvelle transformation dans sa vie, ou, si l'on veut, à ce nouveau coup de théâtre, il faut rattacher la publication d'un ouvrage et de quelques morceaux de belle prose, entre autres, le *Mémoire pour le rétablissement en France de l'ordre des frères prêcheurs*, in-8°, 1840, et (1840-1844) la *Vie de saint Dominique*, qui remplit le premier volume des diverses éditions des œuvres complètes. Mais le nouveau père ne se bornait pas à écrire. Malgré l'opposition du gouvernement, il prouva que la popularité était aussi une puissance avec laquelle il fallait compter en jetant les bases de cinq fondations ou maisons de son ordre, à Nancy, à Chalais (sur l'Isère), à Flavigny dans son pays, à Paris et à Toulouse. Il faut souhaiter pour sa gloire, que le père Chocarne n'ait pas dit la simple vérité, quand il parle des pratiques austères, des actes étranges d'humilité, et en particulier, des coups de discipline du cloître ; un grand talent suppose toujours un peu de mesure et de bon sens. Ces fondations pieuses ne se faisaient pas au hasard et selon l'occasion. Le père Lacordaire. qu'on a quelquefois comparé à Bridaine, devint, à partir de son entrée dans l'ordre de saint Dominique, le prédicateur appelé, attendu sur différents points du pays, une sorte de missionnaire. Il fait des stations, c'est-à-dire de nouvelles séries de conférences à Metz, Nancy, Grenoble, Lyon, et c'est dans chacune de ces villes qu'il trouve quelques nouvelles ressources pour ses fondations, qu'il recrute son personnel de dominicains. On le voit aussi, et c'est là ce qu'il importe de retenir, s'exercer dans un nouveau genre littéraire, et aborder, à l'exemple des grands orateurs de l'Eglise, l'oraison funèbre. Sans parler d'un éloge imprimé, la vie d'Ozanam, il en a prononcé trois : les oraisons funèbres de Forbin-Janson, évêque de Nancy et de Toul en 1844, du général Drouot en 1847, et du célèbre agitateur irlandais O'Connel, en 1849, cette dernière à Paris. La seconde est certainement son chef-d'œuvre (on a même écrit, un chef-d'œuvre) et permet mieux que toute autre production due à la même plume, puisqu'on connait déjà l'orateur, d'apprécier et de juger l'écrivain. On a dit (et c'est Sainte-Beuve) qu'en l'écrivant, Lacordaire, bien qu'il fût resté au-dessous de Bossuet, avait égalé ou même surpassé Fléchier. C'est aller un peu loin. A la vérité Lacordaire est bien plus intéressant. Cette suite d'histoires émouvantes, de traits sublimes ou touchants, préparée avec art, progressive, suivant la manière de Bossuet, soutient continuellement l'intérêt, et, soit qu'on assiste à l'humble début dans la vie du futur grand capitaine, soit qu'on entende raconter avec une douleur sentie la mort de celui qui fut, avec quelques poignées de braves, comme le dernier débris de toute la grande armée, les yeux se remplissent de larmes. Il y a le souffle épique, des expressions qu'on est étonné de retrouver plus tard les mêmes sous la plume du poète, de Victor Hugo, lorsqu'il raconte dans *Les Châtiments* la retraite de Moscou, et, qui s'y serait attendu au

milieu des larmes d'une oraison funèbre? jusqu'au souvenir certain, quand il est question de « ces héroïques bandes qui, de Lisbonne à Moscou, des Pyramides à Berlin, n'avaient pu rencontrer de vainqueurs » d'une strophe ailée et musicale, d'un couplet glorieux et vibrant de Béranger. Mais Fléchier a, pour sa part, par exemple dans l'oraison funèbre de Turenne, la division, le choix et le développement du texte, et un nombre incomparablement plus grand de vues morales justes et de fortes pensées. Il a la supériorité du style aussi, notamtamment dans l'exorde, si connu, et dans le morceau si profondément dramatique sans un mot de déclamation, où il raconte la mort de son héros. D'ailleurs Fléchier a un avantage décisif, c'est qu'il parlait la pure langue classique du dix-huitième siècle, dans ce siècle même, près des grands maîtres et sans trop d'infériorité, tandis que tout le secret des modernes, surtout de l'école à laquelle appartient Lacordaire, est de chercher à imiter ces maîtres-là. Chateaubriand est le premier de cette école. La grande phrase traînante, solennelle et triste de ses *Martyrs*, les belles images cherchées habituellement dans le contraste entre le néant de l'homme, et la vie, l'immensité de la nature et de Dieu, voilà le secret de ces romantiques d'avant 1830, et voilà, avec plus ou moins de succès dans l'exécution, le style de Lamennais, de Lacordaire. Dans leurs morceaux de littérature pure, ce qui plaît et ce qui fatigue aussi quelquefois et devient monotone, c'est, d'une manière assez invariable, cette plaintive élégie en longs habits de deuil, dont parle Boileau, qui, les cheveux épars, pleure sur un cercueil. Encore Lacordaire n'a-t-il que le troisième rang. Lamennais est un bien autre artiste que lui ! Qu'on prenne cette image du dominicain : « Entre quatre horizons... s'épanouit comme un large nid d'aigle, reste éteint de plusieurs volcans, la campagne romaine ; » et cette autre : « La société moderne est fondée sur deux idées (égalité, liberté)... qui peuvent bien s'obscurcir, disparaître, mais qui remontent toujours à la surface, comme ces plantes enracinées au fond d'un fleuve, nourries de ses eaux et de son limon, et qui blessées quelquefois par la force du courant, baissent un moment la tête, mais finissent toujours par ramener au-dessus des flots, leur tête et leur couronne ; » la phrase est belle, les termes choisis, la comparaison étudiée, et, jusqu'à la fin, ingénieusement poursuivie. Mais dira-t-on qu'elle est simple, sans apprêt, naïve et telle qu'un des bons écrivains du dix-septième siècle l'aurait faite ? Non : elle est bien trop travaillée ! — Il reste, après les oraisons funèbres, à indiquer par une simple mention, quelques derniers ouvrages du père Lacordaire, ou de « frère Dominique, » ainsi qu'il se faisait appeler : les *lettres à un jeune homme sur la vie chrétienne*, in-8°, Tours, 1858 ; une brochure, *De la liberté de l'Italie et de l'Eglise*, in-8°, Paris 1861 ; les *Lettres à des jeunes gens*, in-8°, 1862 ; les *Lettres à la comtesse Eudoxie de la Tour-du-Pin*, in-8°, 1863 ; la *Correspondance avec Mme Swetchine*, publiée par M. de Falloux, 2 vol. in-8°, Paris, 1864, et les *Mémoires*. Envoyé à l'Assemblée constituante de 1848 par les électeurs des Bouches-du-Rhône, le père dominicain vient, comme dom Gerle en 1789, vêtu de

l'habit blanc de son ordre, s'asseoir sur l'un des bancs les plus élevés de la Montagne. En même temps il fondait *L'Ère nouvelle*. Mais au bout de quelques jours, après le 15 mai, croyant qu'une parole religieuse ne saurait trouver l'occasion de se faire entendre utilement dans l'Assemblée, il donne sa démission. Au coup d'Etat, il est à Rome. Mais lorsqu'il peut, le 10 février 1853, prononcer à Saint-Roch un dernier discours sur le texte *Esto vir*, il parle des abus de la force, et s'écrie en terminant : « Et moi aussi, je suis une liberté ! Il faut donc que je disparaisse. » En effet, on ne l'entendit plus dans les églises de Paris. Le gouvernement exigeait qu'il s'éloignât. Triste, mécontent de l'ordre des frères prêcheurs qu'il a pris tant de peine à fonder, de ces dominicains qui commencent à lui donner « mille ennuis », et dont il ne peut plus même être le provincial, il fonde un tiers-ordre enseignant, pour vieillir, s'il est possible, auprès des jeunes gens qu'il aime par-dessus tout. Il s'installe d'abord à Oullins, puis dans le département du Tarn, à Sorèze, comme directeur de l'école autrefois fondée en vue de la préparation aux diverses carrières, par le bénédictin dom Fougeras. Huit ans plus tard, il apprenait que Paris lui donnait un dernier souvenir, et la popularité un dernier sourire. Il était élu, quoique dominicain, membre de l'Académie française. Les discours de réception furent prononcés le lundi 15 janvier 1861. M. Guizot était chargé de lui répondre. A propos d'un ouvrage de celui qu'il remplaçait (M. de Tocqueville), *La Démocratie en Amérique*, il parla pour la dernière fois, et il parla noblement de la liberté, maudissant Tibère et les tyrans. On voit, par le *Moniteur* du même jour, que toute la famille impériale, à l'exception de l'empereur, assistait à la séance. C'est peut-être ce qui explique pourquoi Sainte-Beuve, qui allait devenir sénateur, a porté sur ce discours et sur toute la séance, un jugement passionné, trop sévère. Il a oublié de mettre en note ce détail en faisant imprimer de nouveau son appréciation dans le quatrième volume des *Nouveaux Lundis*. A partir de ce moment la carrière de l'orateur est terminée. Il meurt à Sorèze la même année, le 21 novembre 1861. On peut regretter que Lacordaire ait travaillé avec tant d'ardeur à un rétablissement d'ordre religieux dont, à aucun point de vue, le besoin ne se faisait sentir en France, et qu'il ait pris tant de peine à former autour de lui un groupe de dominicains, si peu reconnaissants de ses bienfaits. Au sujet de son héritage, ils sont encore en procès avec sa famille. On peut penser qu'il fut mal inspiré quand il devint membre du clergé régulier, et qu'il aurait mieux servi la liberté en restant l'éloquent abbé qu'on avait d'abord connu, et en préférant aux pratiques du cloître, à la propagation dans le public des légendes enfantines de saint Dominique, les principes moins déraisonnables de l'Eglise gallicane. On peut comparer les efforts à l'œuvre accomplie, voir au point de départ cet ardent désir de réconcilier l'Eglise avec le siècle, ce rôle généreusement embrassé et soutenu de médiateur (trop partial d'ailleurs), et au point d'arrivée la ruine définitive du libéralisme catholique, le concile du Vatican, et demander : A quoi bon ? Malgré

tout, Lacordaire a été un rare esprit, un très remarquable orateur, et il reste encore aujourd'hui sympathique à notre société française du dix-neuvième siècle. La démocratie lui a su gré de paraître un moment à la Constituante de 1848, sur les bancs de la Montagne. Enfin, tous les hommes sages et modérés, quoiqu'en lui l'imagination fût trop vive et le caractère trop faible quelquefois, malgré sa mobilité, ses erreurs, le nomment avec éloge et lui gardent un souvenir reconnaissant, parce qu'il n'a jamais renié notre siècle, parce qu'il a voulu lui rendre la foi, non pour le dominer dans un intérêt d'Eglise, mais pour lui communiquer cette stabilité morale nécessaire aux nations comme aux individus, après laquelle il soupire encore. — Voyez *Le Moniteur* du 20 septembre 1831; Lorain, *Le Correspondant*, 1847; F. Dardé, *Visites à l'école de Sorèze*, Paris, 1858; le R. P. Chocarne, *Le R. P. H. D. Lacordaire, sa vie intime et religieuse*, Paris, 1866, 2 vol.; Le R. P. Mourey, *Dernière maladie et mort du R. P. Lacordaire*, 1868; Montalembert, *Le Père Lacordaire*, 1862. J. Arboux.

LACTANCE (Lucius Cœlius ou Cæcilius Firmianus) est né dans la seconde moitié du troisième siècle, probablement à Firmium en Italie. Ses parents, qui étaient païens, lui firent étudier la rhétorique sous Arnobe, à Sicca, ville de l'Afrique proconsulaire, ce qui a donné à penser à plusieurs qu'il était originaire de cette province. Ayant, très jeune encore, attiré l'attention de l'empereur Dioclétien par un écrit intitulé *Symposium*, recueil d'énigmes en vers, destinées à égayer les repas, il fut appelé par lui comme professeur d'éloquence latine à Nicomédie, dont il avait fait sa capitale. Dans cette ville toute grecque, où la langue latine était peu en faveur, Lactance, malgré son talent, ne trouva qu'un petit nombre d'élèves; aussi, pour suffire à ses besoins, dut-il se mettre à écrire. Du reste, un grand changement s'était opéré dans son esprit pendant les dix années de son séjour en Bithynie. Sous l'action de causes inconnues, il avait embrassé le christianisme, et malgré les persécutions qui décimaient l'Eglise, il s'en était constitué l'éloquent défenseur. Jetant, dans ses *Institutions*, un regard sur le temps où il formait les jeunes gens, non à la vertu, mais à la dialectique, il se réjouit d'avoir embrassé cette profession meilleure, plus utile et plus glorieuse (liv. I, ch. I). Les rigueurs impériales ne le frappèrent cependant pas. Il put demeurer sans en être atteint le témoin de leurs fureurs. Constantin le Grand l'appela à sa cour dans les Gaules, vers 312 ou 315, comme précepteur de son fils Crispus. Il avait alors atteint l'extrême vieillesse. Dans cette situation élevée, qui pouvait lui ouvrir les chemins de la richesse et des honneurs, Lactance resta simple et sans prétentions. Il estimait avoir assez vécu, si par son travail, il avait pu amener quelques hommes à la connaissance de la vérité (*De opific. Dei*, ch. xx). Eusèbe affirme (*Chronic. ad ann.* 318) qu'à la cour, Lactance vécut pauvre, jusqu'à manquer quelquefois du nécessaire. Il mourut sans doute à Trèves, vers 330. — Malgré cette pénurie de renseignements sur sa vie, Lactance n'occupe pas moins le premier rang parmi les écrivains de son temps pour la profondeur de son érudition, la pureté de son

style et la délicatesse de son goût. Saint Jérôme déjà l'avait nommé le Cicéron chrétien. Pic de la Mirandole va plus loin encore. Il le place au-dessus de l'orateur romain (*Libr. de stud. div. et hum. philos.*, ch. LXXV). Les critiques modernes s'accordent à louer la noblesse de ses écrits. « Une ardente sensibilité, dit Moehler (*Patrologie*, III, p. 209), une grande abondance d'esprit et une clarté extrême de conception, telles sont les qualités qui distinguent toutes ses productions littéraires... Lactance surpasse, pour la régularité et la pureté du style, pour la beauté et l'élégance de l'expression, tous les pères de l'ancienne Eglise, si l'on en excepte seulement saint Ambroise, dans quelques-unes de ses lettres à Sulpice Sévère. » — Les écrits de Lactance appartiennent essentiellement à l'ordre apologétique. Il est, avant Augustin, le dernier des apologistes de l'Eglise d'Occident. Il veut défendre, contre les savants païens qui l'attaquent, la religion chrétienne outragée; il veut en montrer la beauté et prouver aux esprits distingués du paganisme qui recherchent la sagesse, que le christianisme est la véritable sagesse. Le premier de ses écrits, composé, s'il faut en juger par l'exorde, à l'époque où la persécution sévissait encore, est intitulé *De opificio Dei vel de formatione hominis, ad Demetrianum auditorem suum.* Le sujet de cette dissertation est, comme son titre l'indique, l'organisation de la nature humaine. L'auteur veut compléter ce que Cicéron en a dit dans ses ouvrages philosophes, et réfuter les objections d'Epicure et de Lucrèce contre la Providence divine. Cette Providence en effet, ressort avec éclat de l'examen du corps de l'homme comme vase et organe de l'âme. Quelle merveilleuse structure ! quelle beauté et quelle symétrie de chacun de ses membres ! quelle admirable liaison de chacun d'eux à l'ensemble de l'organisme ! et dans l'essence de l'âme, et dans l'activité qu'elle déploie même durant le sommeil, dans la rapidité avec laquelle l'esprit parcourt et franchit les distances les plus éloignées, quelle preuve qu'une Providence ordonnatrice et dirigeante agit dans l'univers ! Lactance établit avec soin la différence de l'âme et de l'esprit, et se déclare par des raisons fondées contre le *générationisme.* — Les sept livres des *Institutions divines* (*Divinarum institutionum libri septem*), le plus considérable et le plus important des écrits du Cicéron chrétien, furent sans doute composés pendant que le christianisme gémissait encore en Orient sous la persécution de Licinius, vers l'an 320. Dédiés à Constantin le Grand, ils le célèbrent comme le premier prince chrétien et le restaurateur de la justice. Le but de l'auteur est de mettre en parallèle l'une avec l'autre, la religion païenne et la religion chrétienne. Le premier livre traite de la fausse religion, *De falsa religione*; le second de l'origine de l'erreur, *De origine erroris*; le troisième de la fausse sagesse, *De falsa sapientia* ; le quatrième de la vraie sagesse, *De vera sapientia* ; le cinquième de la justice, *De justitia* ; le sixième du vrai culte, *De vero cultu*; le septième enfin, de la vie heureuse, *De vita beata.* Laissant de côté, comme prouvée par les philosophes païens eux-mêmes, la question fondamentale de la Providence, l'auteur veut établir l'existence d'un

Dieu créateur et conservateur de toutes choses. Ce Dieu est-il parfait, il ne saurait être qu'unique ; l'on ne saurait pas plus concevoir plusieurs dieux gouvernant le monde, que plusieurs esprits dans un seul corps. Cette unité de Dieu est appuyée sur l'autorité des prophètes de l'ancienne alliance, des philosophes, des poètes et des sybilles qui sont tous d'accord pour proclamer cette vérité. Quant au polythéisme qu'est-il, sinon un scandale? L'histoire des dieux n'est-elle pas un tissu d'infamies? Comment s'étonner que tous les vices se soient débordés de la Grèce sur tout l'univers, quand ils sont consacrés par le sceau de la religion. Il ne fallait déifier ni le vice, ni la vertu, mots abstraits qui n'ont point d'existence par eux-mêmes. Le paganisme n'est autre chose que la déification de l'homme, et c'est là la folie du genre humain que de s'être laissé entraîner au culte des idoles, alors que la nature entière le poussait à reconnaître un seul Dieu. Sans doute que c'est une erreur ancienne, mais l'erreur ne saurait jamais devenir vérité par droit de prescription. Née de la malédiction paternelle prononcée contre Cham, l'idolâtrie se propagea d'abord parmi ses descendants. A l'adoration des astres, on ajouta la divinisation des hommes. Sous l'influence des démons, esprits pervers qui cherchent à se consoler de leur désastre, en entraînant les hommes dans leur ruine, l'idolâtrie finit par s'identifier avec la vie toute entière des peuples. La philosophie ne saurait davantage prétendre à la possession de la vérité ! Qui dit philosophie, dit recherche de la sagesse, efforts pour y parvenir. Du reste, la philosophie se partage en une foule de sectes diverses, qui toutes se combattent. Dans laquelle irions-nous chercher la vérité? Pas une qui ne renverse ses rivales pour prévaloir sur elles ; pas une qui ne les accuse d'être en l'erreur pour échapper au reproche d'y être elle-même. La philosophie ne donne que des conjectures ; le résultat de toute philosophie est donc ou peu satisfaisant, ou inutile, eu égard au grand but qu'on se propose. Notre cœur aspire après le bonheur suprême, et aucune sagesse humaine ne peut satisfaire cet ardent désir, parce qu'oubliant le double instinct imprimé dans le cœur de l'homme par la main du Créateur, double instinct qui le porte à rechercher la religion et la sagesse, les hommes ont ou embrassé la religion, sans étudier la sagesse, ou se sont appliqués à l'étude de la sagesse sans s'embarrasser de la religion. C'est pourquoi, si l'on veut apaiser sa soif de connaissances, ce n'est pas à la philosophie, mais à l'Evangile, révélation divine, qu'il faut s'adresser, à l'Evangile, sagesse que Jésus-Christ a apportée avec lui sur la terre. L'erreur de la philosophie et de la religion païenne a été de distinguer entre la vraie sagesse et le sentiment religieux; la vérité du christianisme, c'est de les présenter unies dans la personne du Fils de Dieu, fait chair, pour la rédemption des hommes. Le Christ a rendu à l'humanité un nouvel âge d'or par l'implantation de la justice au milieu des pécheurs. A l'origine du monde, la justice régnait avec l'adoration d'un seul Dieu; tous les vices sont arrivés avec le polythéisme ; l'Evangile a remis en lumière cette adoration du Die

unique. Il importe donc, non de persécuter les chrétiens ou de les haïr, mais de les imiter. Du reste, les persécutions n'ont fait qu'étendre l'Eglise de Dieu, bien loin de l'anéantir. Soutenir une religion par les échafauds, ce n'est pas la venger, c'est l'outrager. Rien de plus libre que la conscience. Tout sacrifice contraint anéantit la religion. C'est donc une conséquence naturelle de savoir souffrir et mourir pour sa religion quand on la croit véritable. « Vous nous persécutez, non parce que vous nous croyez dans l'erreur, mais parce que vous haïssez la vérité. Qu'est-ce donc que cette religion païenne, qui est révérée dans les temples, tournée en ridicule sur les théâtres, outragée par les philosophes et les poètes, méprisée de ses propres sectateurs? Et c'est nous qu'on persécute avec la cruauté la plus inouïe, comme les ennemis de cette religion, tandis que ceux qui l'outragent avec audace sont applaudis et comblés d'honneurs. » Dans son sixième livre, Lactance traite du côté pratique de la vraie religion. Un culte purement extérieur, comme celui des païens, ne saurait avoir de valeur aux yeux de Dieu. Le culte que veut la divinité, c'est l'innocence et la pureté du cœur, c'est la pratique des vertus qui viennent de Dieu et remontent à leur source ; c'est l'oblation de l'âme pure qui se donne elle-même à Dieu, comme une victime sans tache. Tous les philosophes disent que l'homme peut choisir entre deux routes : l'une, celle de la vertu, rude, escarpée, hérissée d'épines et de buissons, bordée de torrents et de précipices, conduit à l'immortalité ; l'autre, celle du vice, douce, gracieuse, riante, large et spacieuse, abondante en fleurs et en fruits, conduit à la perdition. Les chrétiens appellent ces deux routes, celle du ciel et celle de l'enfer. Ils préfèrent la première, toute pénible qu'elle est, afin de trouver à son terme la gloire et la félicité. Si les philosophes n'ont pu enseigner aux hommes le chemin de la vertu, c'est parce qu'ils ont cherché la vérité sur la terre où elle n'est pas. Leur regard aurait dû se diriger vers le ciel. Ils ne l'ont pas fait, et leur navire marchant au hasard, a donné sur tous les écueils. Les chrétiens, au contraire, qui marchent à la lumière de la révélation divine, possèdent la règle de vérité. Ils savent que le premier caractère de la justice est de connaître ses devoirs envers Dieu, que le second, qui ne fait qu'un avec l'autre, est de connaître ses devoirs envers le prochain, qui est l'image de Dieu. Le premier c'est la religion ; l'autre, c'est la miséricorde ou l'humanité ! Exercer l'hospitalité, racheter les captifs, assister la veuve et l'orphelin, soulager les malades, ensevelir les morts, c'est obéir à la loi de Dieu ; combattre ses passions, réprimer tout excès, triompher des affections déréglées des sens, être chaste dans le mariage et hors du mariage, ce sont là tout autant de moyens de s'élever à la gloire de Dieu lui-même, en imitant sa vertu. Les systèmes des philosophes n'ont su enseigner ces devoirs sublimes ; ils se sont tenus à la morale de l'intérêt. Ce sixième livre abonde en grandes pensées. « Il suffit d'être misérable, s'écrie Lactance, pour avoir droit à notre humanité... Si vous avez des prédilections, qu'elles soient pour celui de qui vous n'avez rien à espérer... Qui peut secourir le malheureux qui

périt, et ne le fait pas, l'assassine... Si vous comptez sur la reconnaissance des hommes, ce n'est plus humanité, ce n'est plus que spéculation ; c'est s'obliger soi-même, et non pas le prochain... Il faut aimer le prochain, par cela seul qu'il est homme, et qu'à ce titre il est tout ce que nous sommes. » — Lactance s'élève au nom de l'humanité contre les spectacles du cirque, où l'on se fait un jeu de ce qui tue les âmes. Les représentations théâtrales ne sont pas à ses yeux moins coupables ; elles laissent dans l'âme du spectateur l'impression vive des passions les plus criminelles. Il condamne même les concerts domestiques où le vice et la séduction se glissent par ce que l'on entend. Enfin dissertant sur le culte qui est dû à Dieu, il estime que la majesté divine ne demande pas des temples construits à grands frais. Le septième et dernier livre traite de la fin de l'homme. Né pour connaître et honorer le Créateur, il recevra, s'il le sert fidèlement, l'immortalité pour récompense. Un jugement terrible suivra la dissolution de l'univers. Comme autrefois l'Egypte, la Perse et l'Assyrie, l'empire romain sera démembré, les plus effrayants phénomènes se succèderont sans relâche dans le ciel et sur la terre et glaceront tous les cœurs d'épouvante. Enfin le son de la trompette fatale se fera entendre, les abîmes s'ouvriront, les sépulcres rendront leurs morts et ceux qui auront fait plus de mal que de bien seront condamnés aux peines éternelles. Parce qu'ils ont péché avec leur corps, leur corps ressuscité expiera leurs péchés. Lactance prouve par de nombreux arguments l'immortalité de l'âme et s'efforce d'expliquer sous quelle condition cette immortalité naturelle devient en même temps une immortalité bienheureuse. De brillants tableaux dans lesquels les idées millénaires trouvent une large place dépeignent les félicités des justes. Lactance a donné lui-même des *Institutions divines*, un abrégé, sous le nom de *Epitome Institutionum ad Pentadium*, dont le commencement qui manquait déjà au quatrième siècle, a été retrouvé par le chancelier Pfaff, dans la bibliothèque de Turin. C'est une brillante analyse à laquelle il a ajouté des détails nouveaux. Un traité *De ira Dei*, de la colère de Dieu, adressé à un certain Donatus et postérieur aux *Institutions*, a pour but de montrer que la justice de Dieu, quand il punit, est nécessairement fondée dans son essence. Aux épicuriens et aux stoïciens qui n'admettaient aucune réaction de Dieu contre les méchants, soit pour ne pas troubler son repos et son oisiveté, soit pour ne rien lui attribuer d'humain, Lactance fait voir qu'on ne saurait se représenter d'une manière convenable l'essence de Dieu et ses œuvres en en excluant l'idée de la Providence. Si Dieu est sans colère contre l'impiété et le crime, il sera sans amour pour la vertu et la piété ! On ne peut aimer ce qui est bien, sans haïr ce qui est mal. Ce que l'on ne craint pas, on le méprise ; ce que l'on méprise, on ne l'honore pas. Il ne peut y avoir de crainte, là où il n'y a point de colère. Si c'est Dieu qui gouverne le monde, il prend nécessairement intérêt à ce qui trouble son gouvernement. S'il y a une Providence divine, elle veille indispensablement sur tout le genre humain pour en assurer l'existence et la con-

servation. Dieu est patient, Dieu retient sa colère ; il laisse au pécheur le temps du repentir. — Des doutes sérieux ont été élevés par Le Nourry (*Apparatus*, etc., II, p. 1643 ss.) contre l'authenticité du traité de la mort des persécuteurs *De morte persecutorum*, mentionné par Jérôme sous le titre de *De persecutione*, mais il y a des raisons internes et externes suffisantes pour l'attribuer à Lactance. Le but de cet ouvrage est de démontrer historiquement la vérité de la religion chrétienne par la fin tragique de tous ceux qui ont persécuté l'Eglise de Jésus-Christ. Il décrit avec détails les persécutions de Néron, de Domitien, de Dèce, de Valérien, de Dioclétien et de ses associés à l'empire et se termine par la mort de l'impératrice Valérie et le rétablissement de la paix de l'Eglise en 314. Ce traité est important pour l'histoire ecclésiastique. Lactance affirme que son récit est appuyé sur le témoignage de personnes dignes de foi. — En dehors de ces écrits, bon nombre ont été perdus. Jérôme signale un *Itinéraire* ou voyage d'Afrique à Nicomédie en vers, deux livres à Asclépiade, huit livres de *lettres*, dont quatre à Probus, deux à Sévère et deux à Démétrius, traitant la plupart de géographie et de philosophie. Il semblerait aussi, d'après deux passages des *Institutions* (VII, 1 ; IV, 30) que Lactance avait écrit ou projeté d'écrire quelques autres ouvrages polémiques contre les philosophes, les juifs et tous les hérétiques. Enfin on lui attribue deux poèmes dont il n'est évidemment pas l'auteur : le *De Phœnice* qui a dû être composé par un païen, et le *De passione domini*, qui est du sixième ou septième siècle. — Plus orateur que philosophe, plus rhéteur que dogmaticien, Lactance s'est montré plus habile dans la polémique contre le paganisme, qu'exact dans l'établissement de la doctrine chrétienne. Ses écrits dénotent une connaissance peu sûre de la vérité évangélique. Synergiste dans sa sotériologie, il est presque manichéen dans sa doctrine du péché ; aussi le pape Gélase a-t-il placé ses écrits au nombre des *apocryphes*. Jérôme avait déjà dit de lui « qu'il montre plus de force en combattant l'erreur, qu'en établissant la vérité » (Ep. 13. *Ad Paulin.*). Comme la plupart des écrivains de son époque, Lactance manque de cette précision que l'on rencontrera chez leurs successeurs. Il croit à la trinité, il croit à la divinité du Fils qu'il appelle *sermo Dei*, mais en même temps il redoute d'affirmer sa pleine déité, de peur de tomber dans le monothéisme pur. Il est donc intéressant à étudier au point de vue de l'histoire des dogmes. Ses écrits peuvent donner une idée du vague théologique qui existait dans l'Eglise avant la période des grands conciles œcuméniques, conciles qui à leur tour ont donné à la doctrine chrétienne des formes trop arrêtées. — De tous les Pères de l'Eglise, Lactance est celui dont les écrits ont été le plus souvent imprimés. On compte plus de cent quinze éditions de ses œuvres. La première et la plus ancienne est celle de Pannarz et Schweinheim, imprimée en 1465 dans le *Monasterium sublacense*. L'une des meilleures est celle de Le Brun et Lenglet du Fresnoy, Paris, 1748, 2 vol., revue par O. Fr. Fritsche, Leipzig, 1842. Sur la vie et les écrits de Lactance on consultera avec fruit Mœhler, *Patrologie*, I, p. 917-933 ;

III, p. 207-222 de la traduct. franç., Louvain, 1844; Th. Pressel, art. *Lactantius*, dans l'*Encyl.* de Herzog, VIII, 158-161; Ampère, *Hist. litt. de la France avant Charlemagne*; A. Ebert, *Gesch. der christl. lat. Lit.*, Leipzig, 1874., etc., etc. LOUIS RUFFET.

LADVOCAT (Jean-Baptiste), compilateur et hébraïsant distingué, né à Vaucouleurs en 1709, mort à Paris en 1765, docteur en théologie de la Sorbonne, et curé de Domremy. Plus tard il professa l'hébreu à la Sorbonne, dont il devint bibliothécaire. Parmi ses ouvrages nous citerons : 1° *Grammaire hébraïque à l'usage des écoles de Sorbonne*, etc., Paris, 1753, réimprimée souvent; 2° *Interprétation historique et critique du psaume LXVIII*, Paris, 1767; 3° *Tractatus de conciliis in genere*, Caen, 1769; 4° *Dissertation historique et critique sur le naufrage de saint Paul*, 1752; 5° *Dictionnaire historique portatif, contenant l'histoire des patriarches, des princes hébreux, des papes, des saints Pères, des évêques, des cardinaux célèbres*, Paris, 1752, 1755, 1760, 2 vol. in-8°; 1821-1822, 5 vol. in-8°; 6° *Jugement sur quelques nouvelles traductions de l'Ecriture sainte d'après le texte hébreu*, La Haye, 1767; 7° *Dictionnaire géographique*, très répandu, fait en collaboration avec Vosgien, sous le nom duquel l'ouvrage parut pour la première fois à Paris en 1747.

LA FAYE (Antoine de), sieur de la Maisonneuve et de Gournay en Beauvoisis, fut l'un des pasteurs de l'Eglise réformée de Paris, à laquelle il semble avoir été prêté par celle de Genève. Un de ses contemporains le qualifie de ministre génevois, dans le titre d'un opuscule biographique consacré à sa mémoire : *De vita et obitû Antonii Fagi, ministri genevensis*, 1609. Il ne faut pas le confondre avec un autre Antoine de la Faye, ministre génevois, mort en 1618 et plus connu que lui. Le sieur de la Maisonneuve figure déjà, comme pasteur de Paris, au synode national de Figeac (1579), qui le choisit pour modérateur. On a conservé les lettres qu'il écrivait, de 1582 à 1584, à ses collègues de Neuchâtel, pour les prier de renvoyer à Paris le pasteur D'Amours. Après la journée des Barricades (12 mai 1588), qui fut le triomphe de la Ligue, et durant le règne des Seize, l'Eglise de Paris semble s'être éteinte pour plusieurs années; en 1589, La Faye, réfugié à Londres, engageait au service de cette Eglise, « de laquelle il espérait en bref le rétablissement », un jeune homme nommé Pierre Du Moulin, dont les études n'étaient pas achevées. Cette Eglise « n'était point », dit le même Du Moulin dans son *Autobiographie*. La Faye ne tarda point à rentrer en France et fut l'un des aumôniers d'Henri de Navarre, devenu bientôt après roi de France. Le matin du jour de son abjuration (25 juillet 1593), Henri IV le fit venir pour lui adresser ses adieux, et ne sachant que dire, ne pouvant maîtriser son émotion, se mit à fondre en larmes, en l'embrassant à plusieurs reprises, et pleura sur son épaule. Le soir, La Faye annonçait le funeste événement à Th. de Bèze, et datait sa lettre du « jour mémorable et lamentable à tous les gens de bien et craignant Dieu. » Restée fidèle à sa foi, Catherine de Bourbon, sœur d'Henri, mit l'aumônier de son frère au nombre des siens. Le 6 avril

1597, nous le voyons célébrer le culte et donner la cène au Louvre, avec son collègue Laubéran de Montigny, l'un prêchant à huit heures du matin, dans la salle basse, devant 1,500 personnes, l'autre, à dix heures, devant 4 à 500 personnes, dans la salle de Madame. D'après Fl. de Rémond, La Faye n'allait chez elle que « l'épée au côté, quelquefois en manteau bleu ou violet, avec pourpoint et chausses de chamois jaune. » Les pasteurs ne portaient donc alors la robe que dans l'exercice de leurs fonctions; plus tard, elle devint leur costume habituel, jusqu'à ce que l'édit du 30 juin 1664 leur eût interdit de la revêtir ailleurs que dans les temples. Quand Catherine eut épousé le duc de Bar, l'Eglise de Paris fut exilée à Grigny (mai 1599), où elle resta six mois, puis à Ablon (moins éloigné d'une lieue que Grigny), où elle resta six ans. Sans quitter leurs Eglises, les aumôniers de Madame, au nombre de sept ou huit, la servaient « par quartiers » et rentraient chez eux quand leur temps était écoulé. En 1601, La Faye fut député par l'Ile-de-France au synode de Jargeau. Dès lors, nous le perdons de vue jusqu'au moment où l'Estoile écrit, en mars 1609 : « Le bonhomme La Faye, le plus vieil ministre de Charenton, le plus riche et avare, mais le moins suffisant [capable], mourut en ce mois à Paris. Il étoit de maison, oncle de Me la procureuse générale La Guesle, et fut avec un grandissime convoi porté et enterré au cimetière de ceux de la religion [le 18 mars]. Ne laissa aucuns enfants de son mariage avec Anne de la Grange. » Le cimetière où il fut conduit, sous la protection des archers du guet, était le second que les réformés eurent sur la rive gauche et qui leur appartint jusqu'à la Révocation, le cimetière Saint-Germain ou Saint-Père, touchant au Pré aux Clercs. Il est représenté aujourd'hui par le n° 30 de la rue des Saints-Pères, et un peu plus bas que le premier cimetière Saint-Germain ou Saint-Père, situé là où est actuellement le petit jardin qui fait l'angle du boulevard Saint-Germain et de la rue des Saints-Pères, dont les réformés s'étaient servis de 1576 à 1604, bien qu'il ne pût contenir qu'une douzaine de corps. — Voir Aymon, I, 138; A. Coquerel fils, *Précis de l'Egl. réf. de Paris*; *La France prot.*; *Bullet. de l'hist. du prot. fr.*, III, 451; V, 153; VII, 179; XII, 276; et 2e série, I, 466 et 471. — Un homonyme du pasteur de Paris, Jean de La Faye, pasteur à Loriol (arrond. de Valence, Drôme) était poursuivi, en 1636, pour quelques paroles irrévérencieuses contre le culte des saints, et s'enfuit sans doute à l'étranger. Il est l'auteur des *Douze questions capucines répondues*, Gen., 1648, in-8°. On le retrouve à Loriol en 1660, encore poursuivi pour un délit de controverse : *L'Anti-moine à MM. de la communion de Rome de la ville de Crest*, imprimé à Die sans permission par Ezéchiel Benoît. Le parlement de Grenoble condamna l'ouvrage à être brûlé par la main du bourreau, et l'auteur aux galères perpétuelles (septembre 1660). Mais celui-ci avait gagné Bâle, où il remplit les fonctions de lecteur de l'Eglise française, pendant quelques mois de l'année 1662. Il ne mourut pas en 1676, ainsi que le dit *la France protestante*, puisqu'il signait encore, le 25 mars 1688, une adresse des protestants réfugiés en Suisse « aux rois, princes,

magistrats et chrétiens évangéliques », destinée à attirer leur bienveillance sur la triste situation des protestants français expatriés. — Voir *Bullet. de l'hist. du prot. fr.*, IX, 153. O. Douen.

LAFITAU ou Laffiteau (Pierre-François), évêque de Sisteron, né à Bordeaux en 1685, mort l'an 1764, fut sacré à Rome en 1719. Il fut l'un des adversaires les plus ardents du jansénisme. On a de lui : 1° *Histoire de la constitution Unigenitus*, 1733, 1738; 1766, réimprimée, Paris, 1820; 2° *Réfutation des anecdotes ou mémoires secrets sur la constitution Unigenitus, par M. de Villefore*, Aix, 1737, 2 vol.; 3° *Sermons pour le carême*, Lyon, 1747; 4° *Retraite de quelques jours pour une personne du monde*, Paris, 1750; 5° *Retraite pour les curés*, Paris, 1750; 6° *Vie de Clément XI*, Paris, 1752, 2 vol.; 7° *Lettres spirituelles*, Paris, 1755, 2 vol.; 8° *Conférences spirituelles pour les missions*, 1756; 9° *La vie et les mystères de la très sainte Vierge*, 1759, 2 vol.; 10° *Catéchisme évangélique*, 1769, 3 vol.

LA FITE (Marie-Elisabeth Boué, dame de), est née à Hambourg le 21 août 1737, du mariage d'Alexandre Boué, fils de réfugié français pour cause de religion, et de Marie-Elisabeth Cottin (dont le frère Josias devint beau-père, en 1790, de Sophie Ristaud, 1773-1807, qui demanda aux lettres le moyen d'étendre ses œuvres de charité, et employa le produit de son premier livre à sauver la vie d'un proscrit). Marie-Elisabeth Boué épousa, en 1770, le pasteur Jean-Daniel de La Fite, né en 1719 à Holzapfel, d'une famille béarnaise qui avait héréditairement exercé le ministère évangélique depuis les premiers jours de la Réforme. Il devint lui-même chapelain de la cour du stathouder et pasteur de l'Eglise wallonne de La Haye et fut secondé par sa femme dans la rédaction de la *Bibliothèque des sciences et beaux-arts* qu'il dirigea pendant vingt-deux ans. Veuve et sans fortune en 1781, Mme de La Fite accepta la charge de lectrice de la reine Charlotte d'Angleterre en 1782 et gouvernante des princesses Mathilde, Sophie et Elisabeth. Elle mourut au mois de novembre 1796. On lui doit d'excellentes publications pédagogiques presque toutes anonymes : 1° *Histoire de la conversion du comte de Struenzée* (1773); 2° *Mémoires de Mlle de Sternheim* (1773); 3° *Lettres familières de Gellert* (1775); 4° *Lettres sur divers sujets de littérature et de morale* (1775). Après trois traductions, c'était son premier ouvrage original. Il se recommande par les plus sérieuses qualités ; 5° *Entretiens, drames et contes moraux*. Ces entretiens, bien supérieurs aux livres de Berquin, respirent le christianisme le plus élevé. Souvent réimprimés depuis 1781 à 1821, ils mériteraient à bien des titres d'être répandus de nouveau; 6° *Eugénie et ses élèves, ou Lettres et Dialogues à l'usage des jeunes gens* (1787-1792); 7° *Pensées sur les mœurs des grands*, suivies de l'*Avis d'un père à son fils qu'il envoie à l'Université. Monument sur la route de la vie*; 8° *Réponses à démêler ou l'oracle pour servir à l'instruction et à l'amusement des jeunes gens* (1781-1792). — La correspondance de Mme de La Fite avec sa sœur Mme de Richemond fait apprécier l'élévation de son caractère chrétien, la sincérité et la profondeur de la foi qui inspira une vie laborieuse, une carrière de dévouement

et de sacrifice. De Mme de La Fite, comme de Mme Cottin, on a pu dire avec vérité : « Le trait le plus frappant de son caractère était l'oubli de soi-même, sa charité égalait son dévouement et il ne lui eût pas été possible de songer un seul instant à elle-même, toute préoccupée qu'elle était de faire du bien autour d'elle ; toute sa vie n'a été qu'un long dévouement, aussi profond qu'aimable, aussi doux qu'énergique, sa bonté n'obligeait point à la reconnaissance. Elle avait une douceur inaltérable et sa bienveillance répandait autour d'elle un charme qui rendait la vertu aimable. Profondément religieuse, son âme tenait au ciel comme à sa patrie, à Dieu comme à son père, au Christ comme à son sauveur. » L. DE RICHEMOND.

LA FORCE (Jacques-Nompar-de-Caumont), maréchal de France, que Louis XIII tenait pour le capitaine « le plus expérimenté et le plus capable de son royaume », était ce jeune homme de quatorze ans qui avait eu la présence d'esprit de se faire passer pour mort, dans la nuit de la Saint-Barthélemy de Paris, pendant qu'on massacrait son père et son frère à ses côtés. Dès qu'il put porter une armure, il courut rejoindre le roi de Navarre, qu'il servit avec un dévouement et une ardeur sans bornes ; il prit une part brillante à tous les combats qui se livrèrent du temps de la Ligue, et devint gouverneur de la basse Guienne après s'être distingué à la bataille de Coutras. A Arques, il eut trois chevaux tués sous lui. Henri IV le fit gouverneur du Béarn et vice-roi de Navarre en 1593. Ces fonctions n'empêchèrent pas La Force de combattre encore dans les années suivantes. En 1600, il fut chargé de l'expédition de Savoie, et ce fut lui qui, à Lyon, présenta Th. de Bèze à Henri IV. Il était dans le carrosse du roi au moment où celui-ci reçut le coup de couteau de Ravaillac, et devait le lendemain prêter le serment de maréchal et aller se mettre à la tête de l'armée destinée à envahir l'Espagne. Dépossédé aussitôt de son gouvernement, La Force dut se retirer en Guienne et y organiser la défense des protestants, auxquels Marie de Médicis et son entourage voulaient ravir les droits concédés par l'édit de Nantes. Vaincu, il se retira à Montauban, que l'armée royale investit bientôt et dont, malgré la présence du roi, elle fut obligée de lever le siège, au bout de trois mois de canonnade et d'assauts infructueux (10 novembre 1621). Quelques jours après, La Force fut condamné à mort comme criminel de lèse-majesté, et se jeta dans Sainte-Foy, qu'il ne rendit qu'après avoir obtenu pour la Guienne et pour lui des conditions avantageuses et inespérées. Il eut le bâton de maréchal et ses fils furent rétablis dans leurs charges. Retiré dans son château de La Boulaye, en Normandie, il se tint à l'écart pendant le siège de La Rochelle (1628), et fut appelé par Richelieu à couvrir la frontière du côté de la Bresse. En 1630, il fit la campagne de Piémont et celle de Lorraine, et dans les années suivantes, celles du Rhin, d'Allemagne, etc. En 1636, il alla au secours de la Picardie envahie ; en 1637, il fut créé duc et pair pour apaiser l'opinion publique murmurant de ce qu'il n'avait pas eu de commandement cette année. La campagne de 1638 fut sa dernière : il combattait depuis soixante ans. Il écrivit ensuite, dans son

château de la Force (Dordogne), ses *Mémoires*, recueillis et imprimés par le marquis de la Grange (Paris, 1843, 4 vol. in-8°). Il mourut pendant les troubles de la Fronde, le 10 mai 1652, âgé de quatre vingt-quatorze ans. Le pasteur De Barthe, qui l'assistait à ses derniers moments, affirme que « la religion réformée perdit [en lui] le plus dévot, le plus zélé, le mieux instruit et le plus charitable qui puisse sortir d'une telle naissance. » — Son petit-fils, Jacques-Nompar-de-Caumont La Force, pair de France, duc de La Force et marquis de Boisse, est célèbre par l'odieuse persécution dont Louis XIV empoisonna ses quatorze dernières années, allant, dans sa furieuse passion de l'amener au catholicisme, jusqu'à le faire garder à vue, dans le château de La Boulaye, par un exempt et par un prêtre, le père Bordes, qui avaient ordre d'empêcher l'inconvertissable duchesse de lui parler de religion et ensuite de communiquer avec lui. Le vieillard mourut sans avoir pu embrasser une dernière fois sa femme, Suzanne de Béringhen, sequestrée dans la chambre voisine. — Voir *La France prot.*; les *Mém. de la Bastille*; le *Mercure historiq. et politiq.*, Leyde, août 1689, 1699; le *Bullet. de l'hist. du prot. fr.*, II, 66, 299, 307, 310; III, 149, 472, 479; VIII, 118; IX, 130, etc., et la *Nouv. biogr. génér.* de Firmin Didot. O. Douen.

LAFORCE (Asiles de). Sur le riant plateau qui domine la plantureuse et large vallée de la Dordogne, on distingue de loin le bourg de Laforce, dont le nom seul rappelle déjà l'une des gloires du protestantisme français, le vaillant maréchal Jacques-Nompar de Caumont, duc et pair, qui vécut sous sept rois, ne fut jamais vaincu et resta toute sa vie fidèle à son pays et à sa religion. Aujourd'hui, près des ruines du vieux château, démoli en 1793, s'élèvent d'autres monuments plus modestes, des maisons de charité qui, dues à l'initiative de M. le pasteur John Bost, n'ont vécu et ne continuent à subsister que grâce aux efforts de la philanthropie chrétienne. Ces maisons, séparées les unes des autres, sont au nombre de huit et comprennent un personnel d'environ 400 pensionnaires et 50 employés de tous genres, directeurs, directrices, infirmiers, aumônier, médecins, jardinier, comptable, etc. Le premier de ces asiles a été ouvert le 24 mai 1848, avec 4 enfants. C'est *la Famille*, destinée à rendre un foyer à des orphelines de tout âge, à des jeunes filles abandonnées et à des filles de veufs ou de veuves incapables de veiller sur elles et de les protéger contre la misère et le vice. Ces enfants reçoivent une bonne instruction primaire et sont élevées pour être servantes ou femmes de ménage; quelques-unes, mieux douées, deviennent institutrices. D'après le dernier rapport (1878), elles étaient au nombre de 90. Les autres asiles se sont fondés au fur et à mesure des besoins, par une sorte d'entraînement ou d'enchaînement naturel. On demandait au directeur l'admission d'une orpheline, mais idiote, infirme, incurable, aveugle. Fallait-il la repousser parce qu'elle était trop malheureuse? Fallait-il imposer sa présence et ses infirmités à celles qui se portaient bien? C'est pour elles que *Béthesda* fut créé et ouvert le 1er janvier 1855 (en 1878, 102 infirmes). Mais à celles-là on ne

pouvait davantage imposer la vie commune avec les filles et les femmes épileptiques. On les sépara : *Eben-Héser*, fondé le 21 avril 1862, comptait, en 1878, 50 malades. *Siloë* et *Béthel* sont pour les garçons ce que les deux autres asiles sont pour les filles. M. Bost n'admettait pas que ce qui avait pu et dû se faire pour les unes ne fût pas urgent et possible pour les autres. Il ouvrit le 1er août 1858 Siloé pour les garçons incurables, infirmes, aveugles, idiots, et la maison en compte aujourd'hui 91. Béthel, ouvert le 1er janvier 1863, n'a pas moins de 32 garçons épileptiques. Le *Repos*, ouvert le 10 juin 1876, est un asile offert à des institutrices fatiguées, à des maîtresses d'école infirmes, à des veuves malades et abandonnées, à des femmes de divers âges, d'une certaine éducation, sans fortune, sans famille, qui se sont usées au service de l'Eglise ou dans l'enseignement. C'est un *home* confortable succédant aux batailles de la vie. La maison est belle, les chambres sont bien aménagées et bien meublées, le régime est bon et substantiel ; il y a salon, vastes jardins, ombrages, et vie de famille. La *Retraite* (25 mai 1876) est une maison du même genre, plus modeste. pour des servantes et de pauvres femmes malades ou infirmes, que leur éducation ou leurs habitudes ne permettent pas d'admettre dans le Repos. La *Miséricorde* enfin, inaugurée le 16 mai 1878, s'est ouverte avec 35 jeunes filles. On a du distraire de Béthesda et d'Eben-Hézer les malades, idiotes ou épileptiques, dont les difformités physiques ou morales étaient trop effrayantes pour ne pas exercer sur leurs compagnes une fâcheuse influence. Elles entravaient la marche des asiles, paralysaient par leurs crises, leur idiotisme ou leur méchanceté, les progrès de celles qui étaient encore susceptibles d'un certain développement. Un don de cent mille francs a permis à M. Bost de mettre immédiatement la main à l'œuvre, aussitôt que la nécessité de cette nouvelle création lui eut été démontrée par l'expérience. — Une jolie église gothique, pouvant contenir 700 personnes et se rattachant directement aux asiles, a été construite à l'aide de dons volontaires, de contributions fournies par quelques habitants de Laforce et de collectes faites en France, en Angleterre et en Suisse, par le directeur des Asiles qui en a été aussi l'architecte. Les ressources de ces divers établissements se composent des pensions, de souscriptions annuelles ; de dons, collectes et ventes ; de donations et legs ; du travail des pensionnaires ; du revenu des biens, meubles et immeubles ; des subventions qui peuvent être fournies par des institutions charitables, les villes, le département ou l'Etat. Chaque asile a sa cour et son jardin, des arbres, de l'air et de l'eau en abondance. On peut dire que ce qui les caractérise tous, c'est l'atmosphère de liberté qu'on y respire : point de murs de clôture, rien qui sente le cloître ou la prison. Les orphelines, comme les malades, bien que surveillées, ont le sentiment qu'elles peuvent sortir pour faire les emplettes de la maison, et cela ne contribue pas peu à maintenir parmi elles la vraie discipline et à leur donner cette apparence de contentement qui se voit sur leurs visages. La propreté est extrême, et si l'on songe à l'état physique et moral de la moitié

d'entr'elles, on comprendra qu'il y eût là un problème difficile à résoudre. Enfin, le nombreux personnel des différentes maisons puise dans le sentiment de son devoir envers Dieu et dans son amour du prochain, dans sa foi et dans sa charité, une sérénité d'esprit, une égalité d'humeur, une patience paisible, qu'on ne rencontrera jamais, dans des circonstances aussi compliquées, chez de simples employés salariés. Des établissements aussi considérables ne pouvaient manquer d'attirer l'attention des sociétés philanthropiques et du gouvernement, et M. le pasteur Bost a reçu des témoignages non équivoques de l'estime et de la reconnaissance du pays. En 1860, l'Académie française lui décernait le grand prix Monthyon, sur le rapport de M. de Rémusat. En 1866, il fut nommé chevalier de la Légion d'honneur. En 1868, la société de protection des apprentis et des enfants placés dans les villes manufacturières, décerna aux asiles de Laforce une médaille d'honneur et une bannière de prix. En 1873, les Asiles ont obtenu à l'exposition de Vienne, l'une des deux médailles de mérite décernées à l'éducation de la jeunesse. Le 7 septembre 1877, les asiles de Laforce ont été reconnus par l'Etat comme établissement d'utilité publique. Enfin, en 1878, ils ont obtenu à l'exposition de Paris une médaille d'or.

LAI ou Lay, abréviation du mot laïque, est principalemenl en usage chez les moines. On entend par *frère lai* un homme pieux et non lettré qui se donne à un monastère pour servir les religieux. Le frère lai porte un habit différent des celui de religieux. Il n'a point de place au chœur, ni de voix en chapitre, il n'est pas dans les ordres, ni même souvent tonsuré ; il ne fait vœu que de stabilité et d'obéissance. Il y a aussi des frères lais qui font les trois vœux de religion, qui sont destinés au service intérieur et extérieur du couvent, qui exercent les fonctions de jardinier, de cuisinier, de portier, etc. On les nomme aussi *frères convers*. L'institution des frères lais ou religieux qui ne peuvent devenir clercs n'a commencé qu'au onzième siècle, et les premiers qui prirent ces sortes de frères furent les moines de Vallombreuse. Cependant il y avait dès le cinquième siècle des moines appelés *laïcs* ou *lais* ; mais c'étaient des religieux de chœur, à qui on donnait le nom de *laïcs*, parce qu'ils n'avaient dans le monastère ni ordre sacré ni office. — Voyez Bergier, *Diction. de théol.*, IV, 4 ss.

LAIC. Voyez *Laïque.*

LAINEZ (Jacques) deuxième général des jésuites, né en 1512 à Almançaro dans le diocèse de Siguenza, en Castille, étudia la philosophie et prit son grade de maître ès-arts à l'université d'Alcala, entendit beaucoup parler pendant ce séjour des vertus de Loyola et se rendit à Paris, plus encore pour entrer en relation personnelle avec lui que pour augmenter la somme de ses connaissances théologiques. Une admiration sans bornes l'enchaîna pour la vie à l'homme qui allait bientôt transformer la catholicité et il figura au nombre des six disciples qui le 15 août 1534 dans l'église de Montmartre firent vœu d'accomplir une croisade spirituelle en Terre sainte. Ils se rendirent

dans ce but avec leur maître à Venise, mais renoncèrent momentanément à leur projet devant la guerre qui venait d'éclater entre la République et la Porte et se consacrèrent tout entiers, avec un désintéressement qui contrastait avec la cupidité des autres ordres monastiques et que ne se lassaient point d'admirer leurs contemporains, au soin des malades dans les hôpitaux, à la catéchisation des enfants, à l'instruction des classes pauvres. Après que la société eut été approuvée en 1540 par Paul III, Lainez prit à l'élaboration de ces statuts une part prépondérante et unit à un dégré véritablement remarquable avec une géniale audace la souplesse du politique et l'habileté prévoyante jusque dans les moindres détails. Si les *Constitutions* pour quelques-unes de leurs grandes lignes proviennent de Loyola lui-même, l'inspiration première n'en remonte pas moins à son compagnon d'œuvre qui en fixa également la rédaction dans sa teneur définitive. En 1558 la congrégation générale décréta sous sa présidence que les *Déclarations* seraient désormais adjointes aux *Constitutions* pour leur servir de commentaires et au besoin pour en rectifier le sens ; en d'autres termes elle reconnut leur supériorité sur le code primitif. Le vœu de pauvreté par exemple fut atténué grâce à une subtile casuistique et toute occasion avidement saisie pour accroître les pouvoirs du général ; la promulgation des nouveaux règlements, entre autres fut déclarée son droit exclusif. Lainez avait le premier donné l'exemple de cette soumission qu'il imposait si impérieusement à ses frères : aussi longtemps qu'avait vécu Loyola il lui avait obéi comme un enfant et un jour où il avait encouru son mécontentement, il lui avait demandé comme punition d'abandonner la direction spirituelle du concile de Trente pour se condamner pendant le reste de ses jours à apprendre la lecture aux petits enfants. Les efforts de Lainez pour ouvrir à ses compagnons les portes de toutes les villes d'Italie furent couronnés d'un si rapide succès que Paul IV lui offrit en récompense le chapeau de cardinal, mais le rusé Espagnol, qui renonçait volontiers à l'apparence du pouvoir pourvu qu'il en possédât la réalité, se déclara indigne d'un aussi grand honneur. Il se contenta dès les premières séances du concile de se rendre à Trente pour y défendre contre toute tentative de réforme les prérogatives du saint-siège. Les fonctions de général lui incombèrent en 1558 à la mort de Loyola, et il profita de l'interruption des travaux conciliaires pour accompagner en France (1561) le légat cardinal de Ferrare, assister au colloque de Poissy, y défendre avec une éloquence passionnée les intérêts de la curie et travailler à l'écartement des obstacles encore très sérieux qui s'opposaient à la reconnaissance de son ordre. L'ascendant qu'il acquit bientôt sur Catherine de Médicis se traduisit en public par la promulgation de l'édit de Saint-Germain en Laye à la teneur duquel les huguenots devaient célébrer leur culte en dehors des grandes villes. Dans un mémoire contre l'hérésie qu'il rédigea à cette occcasion, il ne craignit pas d'écrire ces paroles significatives : « Pour satisfaire la plus petite et la plus mauvaise portion du pays, la reine se rendra odieuse à la portion la

plus saine et la plus nombreuse ; les catholiques, s'ils sont poussés au désespoir, pourront, par un changement de dynastie, amener de grands malheurs. » Grâce au crédit de leur tout-puissant confrère, les jésuites furent admis dans le royaume, à la condition toutefois de renoncer à leur nom et avec des réserves qui diminuaient singulièrement leurs privilèges. Après avoir souscrit à toutes, ils n'en observèrent aucune au grand scandale du clergé séculier, de la Sorbonne et du parlement. Lorsque les membres du concile se réunirent de nouveau à Treute, Lainez prit à leurs délibérations une part plus active encore que par le passé et trancha avec une hauteur singulière les plus graves problèmes. « L'Eglise romaine, » s'écria-t-il le 16 juin 1563 à propos des nombreux et trop réels abus reprochés à la curie par de pieux catholiques eux-mêmes, « l'emporte en dignité sur toutes les Eglises particulières et est plus puissante à elle seule que toutes les autres réunies ; aussi possède-t-elle à leur égard un droit de réforme, mais la réciproque n'est point exacte puisque le serviteur n'est point l'égal de son maître, le concile du pape. Plusieurs des usages stigmatisés comme des abus sont d'ailleurs ou nécessaires à l'existence de l'Eglise ou tout au moins très utiles. On ne saurait mettre en doute ni que Jésus-Christ eût le pouvoir de dispenser de l'observation d'une loi quelconque, ni que le pape soit son vicaire ; il convient donc de reconnaître que le pape est investi d'une autorité égale à celle du Christ puisque le chef de l'Eglise et son vicaire se sont assis sur le même siège et ont présidé le même tribunal. » Les mêmes perspectives d'infaillibilité pour le saint-siège s'accusent avec plus de netteté encore dans un discours subséquent du 20 octobre : « L'Eglise ne s'est pas constituée par ses propres forces et ne s'est pas donné son organisation, mais, fondée par le Christ, elle lui est restée soumise ainsi qu'à ses propres successeurs et ne possède sucune juridiction propre. Pierre et les papes seuls ont été investis du privilège suprême de l'infaillibilité pour la foi, les mœurs et tout ce qui concerne la religion. Un concile général n'acquiert le nom et les vertus d'un concile œcuménique que lorsqu'ils lui sont reconnus par le pape; le pape seul lui fait des propositions auxquelles il n'a qu'à donner son assentiment. » Une logique inexorable relie entre elles toutes les phases de la société de Jésus et ses docteurs actuels se sont bornés à reprendre au dernier concile du Vatican les thèses soutenues par son deuxième général. La fatigue qu'avaient causée à Lainez des discussions aussi ardues et aussi prolongées, les soucis inséparables d'une direction aussi vaste et aussi complexe, altérèrent avant le temps ses forces physiques ; il mourut à Rome le 18 janvier 1565, âgé seulement de cinquante-trois ans. La compagnie honore en lui son véritable organisateur ; s'il ne présente pas comme Loyola l'étrange spectacle de l'extase unie au calcul, il se distingue par sa profonde connaissance des hommes, sa finesse diplomatique, la netteté de ses conceptions, son indomptable persévérance. — Sources : Ribadeneira, *Vie de Lainez*, Madrid, 1592 ; traduction latine par André Schott, Anvers 1598.

E. Strœhlin.

LAIQUE, vient du mot λαός, troupeau. Dans l'esprit de l'Evangile et d'après l'enseignement de Jésus-Christ comme des apôtres, tous les chrétiens sont égaux devant Dieu et devant les hommes. Ils sont tous prêtres (1 Pierre II, 9). Mais l'Eglise chrétienne ne sut pas se maintenir à ce degré supérieur de spiritualité. L'idée du sacerdoce juif prit sa revanche et détermina une distinction parmi les membres de la communauté. Le terme de ἱερεῖς, κλῆροι fut restreint aux seuls fonctionnaires, et toute participation à l'administration de l'Eglise fut retirée au peuple (λαός). Les Eglises catholique et grecque maintiennent avec un soin jaloux cette distinction, que conservent aussi les Eglises anglicane et luthérienne. Seules, les Eglises calvinistes l'ont abolie, comme incompatible avec la doctrine du sacerdoce universel qui est à la base du protestantisme comme de l'Evangile.

LALANE (Noël de), né à Paris de famille noble, fut docteur de Sorbonne, abbé de Notre-Dame de Valcroissant, et l'un des théologiens les plus savants du dix-septième siècle. Ayant embrassé, avec toute l'ardeur d'une conviction sincère, la doctrine de la grâce telle qu'elle était présentée par Jansénius dans son fameux ouvrage de l'*Augustinus*, Lalane fut, selon l'expression de Barral « très zélé défenseur de la doctrine de saint Augustin, et lié pour la même cause avec les solitaires de Port-Royal. » Mis à la tête de la députation envoyée à Rome en 1653, pour la défense de Jansénius, il prononça devant le pape Innocent X la harangue rapportée au chapitre XXII de la sixième partie du *Journal de Saint-Amour*. On a du docteur Lalane plus de quarante ouvrages en latin et en français sur les matières théologiques qui préoccupaient les esprits de son temps. Presque tous ces ouvrages appartiennent à la polémique, on peut en voir le catalogue dans le supplément de Moréri. C'était un homme pieux et savant, il mourut à Paris en 1673 âgé de cinquante-cinq ans, pendant qu'il lisait saint Augustin, en vue d'un ouvrage qu'il composait alors sur l'amour de Dieu. Ses principaux ouvrages sont : *De initio piæ voluntatis*, in-4° et in-12 ; *La grâce victorieuse*, in-4°, sous le pseudonyme de Bonlieu ; *Examen de la conduite des religieuses de Port-Royal touchant la signature du fait de Jansénius selon les règles de l'Eglise et de la morale chrétienne*, 1664, in-4° ; *Lettre d'un théologien à un de ses amis, du 22 septembre 1665 sur le livre de M. Chamillard contre les religieuses de Port-Royal*, in-4° ; *Défense de la foi des religieuses de Port-Royal, et de leurs directeurs, contre le libelle scandaleux de M. Chamillard, intitulé : Déclaration de la conduite*, etc., en 2 parties, 1667, in-4°.

LALLEMANT (Jacques-Philippe), jésuite français connu par son ardeur polémique contre les jansénistes, né à Valery-sur-Somme en 1660. Il débuta dans le champ de la controverse par 4 volumes in-12 par lesquels il prétendit convaincre de fausseté les doctrines augustiniennes au moyen d'une discussion plus agréable que solide : *Le véritable esprit des nouveaux disciples de saint Augustin ; lettres d'un licencié de Sorbonne à un vicaire général d'un diocèse des Pays-Bas*, 1706. Les jansénistes, qui connaissaient sa haine contre eux et sa facilité de plume, lui attribuèrent plusieurs opuscules parus sous le

voile de l'anonyme, entre autres le mandement de M. de Vintimille contre les *Nouvelles ecclésiastiques* (1732) ; il fut tout aussi peu étranger au *Supplément* contre les mêmes *Nouvelles*, un journal par lequel les jésuites combattirent, de 1732 à 1748, l'organe attitré de leurs adversaires. Le zèle déployé par Lallemant dans la controverse, ne l'empêcha point de publier des ouvrages de piété : *Le sens propre et littéral des psaumes* (1707, in-12), les *Réflexions morales avec des notes sur le Nouveau Testament*, traduit en français, et la *Concordance des Evangélistes* (1713, douze volumes in-12), destinés dans l'esprit de leur auteur, à rejeter dans l'ombre l'ouvrage publié sur le même sujet, par son rival le père Quesnel. Les éditions se succédèrent rapidement, Fénelon et vingt-trois autres évêques s'étant empressés de donner leur approbation à l'écrivain agréable à la cour de Rome ; sa traduction de l'*Imitation* n'en compte pas moins de douze (1740-1808) ; on cite encore de lui un *Enchiridion Christianum*. Lallemant mourut en 1748 à Paris, plus qu'octogénaire. Un de ses confrères du même nom, son prédécesseur, Louis Lallemant, naquit en 1578 à Châlons-sur-Marne, et devint recteur du collège de Bourges, où il mourut en 1635. Le père Rigoulet recueillit ses Maximes et les fit paraître sous le titre de *Doctrine spirituelle* (Paris, 1694).

LA LUZERNE (César-Guillaume de), évêque de Langres et cardinal, né à Paris en 1738, mort en 1821, fut successivement chanoine *in minoribus* de la métropole de Paris, abbé de Mortemer, grand vicaire de l'archevêque de Narbonne, puis évêque. Il émigra pendant la Révolution, et, en 1817, il fut promu au cardinalat. Il a laissé un grand nombre d'ouvrages, parmi lesquels nous citerons : *Instruction pastorale sur l'excellence de la religion*, 1786 ; souvent réimprimée, entre autres, Langres, 1809 ; Avignon, 1835 ; 2° *Instructions sur l'administration des sacrements* ou le *Rituel de Langres*, Besançon, 1786 ; Paris, 1817 et 1835, 3 vol. in-12 ; 3° *Considérations sur divers points de la morale chrétienne*, Venise, 1795, 5 vol. ; Besançon, 1838, 2 vol. ; 4° *Instruction pastorale sur la révélation*, Langres, 1803 ; 5° *Dissertation sur la révélation en général*, 1804 ; 6° *Dissertation sur la spiritualité de l'âme et sur la liberté de l'homme*, 1806 ; 7° *Dissertation sur l'existence et les attributs de Dieu*, 1808 ; 8° *Dissertations sur la vérité de la religion*, 1802, 1811 ; Paris, 1844. — Voyez la *Notice sur M. de la Luzerne*, dans *l'Ami de la religion*, XXVIII, 225 ss.

LAMBECCIUS (Pierre) ou Lambeck, bibliographe allemand du dix-septième siècle, né le 13 avril 1628 à Hambourg, où son père Heno Lambeck enseignait les mathématiques à l'école Saint-Jacques et s'était fait connaître par quelques ouvrages sur le calcul à l'usage de la jeunesse. Pierre, qui témoignait d'heureuses dispositions pour l'étude, fut envoyé à l'académie d'Amsterdam sur le conseil d'Holstenius, son oncle maternel, et compta au nombre de ses maîtres le célèbre philologue Vossius. En 1646 nous le trouvons à Paris, nouant d'étroites relations avec des savants catholiques, voire même des jésuites, les pères Sirmond et Petau, Naudet, Huet, Baluze ; de 1647 à 1649, en compagnie de son parent Holstenius, à Rome où il explore

la Bibliothèque vaticane et conquiert les bonnes grâces du cardinal Barberini ; en 1649 il prend sa licence en droit à Toulouse, de 1660 à 1662 il enseigne l'histoire au gymnase de Hambourg. Le séjour de sa ville natale lui devint chaque jour plus intolérable, dans la mesure où ses compatriotes le soupçonnèrent plus véhémentement d'avoir abandonné le luthéranisme et d'incliner vers les superstitions papales Aussi se décida-t-il en 1662, à partir pour Rome où il abjura solennellement les croyances de sa jeunesse. Un autre apostat illustre qui habitait en ce moment la Ville éternelle, la reine Christine de Suède, l'accueillit avec distinction ; Léopold Ier le récompensa de son acte de foi en le nommant en 1663 son historiographe et en lui confiant la direction de la bibliothèque impériale. Lambeccius se consacra tout entier à des fonctions qui s'harmonisaient si bien avec ses goûts personnels et ne songea plus qu'à aménager dans des locaux convenables les trésors remis à sa garde, à en accroître le nombre, à les classer suivant une méthode scientifique. La mort le surprit dans ces doctes occupations le 3 avril 1680. Lambeccius se fit connaître de bonne heure par d'utiles travaux philosophiques ; une édition d'Aulu-Gelle dont les notes furent réimprimées en 1606 dans l'édition de Leyde et d'autres subséquentes : *Prodromus lucubrationum criticarum in A. Gellii Noctes Atticas*, Paris, 1647, in-8° ; *G. Codini et alterius anonymi excerpta de antiquitatibus Constantinopolitanis græce et latine*, Paris, 1650, un solide mémoire qui fait aujourd'hui partie de la collection byzantine du Louvre. Son long séjour à Hambourg lui permit de rassembler les matériaux d'une histoire malheureusement inachevée de sa ville natale : *Origines Hamburgenses ab urbe condita, seu anno Chr.* 808-1225 *cum collectione variarum diplomatum et duplici vita S. Anscharii a Ramberto et Gualdone composita*, 1652, in-4°. Le deuxième volume va jusqu'en 1292 et l'un et l'autre ont été réimprimés par Fabricius avec les *Scriptores Septentrionales* de Ludenbrog et les *Inscriptiones Hamburgenses* d'Anckelmann, Hambourg, 1706, in-f°. Lambeccius conçut le premier le projet d'une histoire littéraire disposée chronologiquement et qui aurait embrassé avec l'histoire des langues celle des littératures, des arts et des différentes sciences ; sa très vaste et très réelle érudition s'y serait déployée sous son meilleur jour, mais les proportions en étaient trop colossales pour qu'on en vît jamais l'achèvement. Le premier livre, le seul qui ait été terminé, comprend l'histoire sacrée depuis la création jusqu'à Moïse, les chapitres que nous possédons du deuxième s'arrêtent avec l'expédition des Argonautes et la guerre de Troie ; *Prodromus Historiæ litterariæ et tabula duplex chronologica universalis*, Hambourg, 1659. L'ouvrage de Lambeccius qui assit définitivement sa réputation, et que nous consultons encore maintenant avec le plus de fruit, est son catalogue de la bibliothèque impériale : *Commentarii de augustissima bibliotheca Cæsaræ Vindobonensi*, Vienne, 1665-1679 ; un vol. in-f°. Le premier livre se divise lui-même en deux parties : 1° *Histoire de la Bibliothèque depuis sa fondation en* 1480 *par l'empereur Maximilien et biographies des*

savants qui furent chargés de sa conservation ; 2° *Description de quelques manuscrits infiniment précieux, celui entre autres de l'historien byzantin Nicéphore Calliste.* Le deuxième livre contient l'analyse des manuscrits relatifs à l'histoire de la ville de Vienne, ainsi que des notices sur divers livres achetés à Innsprück par Lambeccius lui-même. Les livres III, IV et V sont consacrés aux manuscrits grecs concernant la théologie ; les trois derniers enfin à ceux qui se rapportent à l'histoire ecclésiastique, à la philosophie, à la jurisprudence, à la médecine. On ne pouvait guère espérer de voir aboutir un catalogue entrepris dans des proportions aussi gigantesques et qui entrait dans d'aussi minutieux détails ; d'après les calculs de Lambeccius lui-même, il n'aurait pas fallu pour le compléter moins de dix-sept nouveaux volumes. Son successeur Nesselius continua son œuvre dans son *Breviarum et supplementum commentariorum Lambecianorum sive catalogus manuscriptorum Græcorum necnon linguarum orientalium* (Vienne, 1690) ; une 2e édition également en 8 vol. fut donnée par Kollar (Vienne, 1766-1782). Lambeccius témoigna sa gratitude à son protecteur en publiant le récit d'un pèlerinage que celui-ci avait accompli au monastère de Mariazell en Styrie pour remercier la Vierge de la victoire qu'il venait de remporter au Saint-Gothard sur les Ottomans ; ce petit volume contient plusieurs indications précieuses pour l'histoire littéraire : *Diarium sacri itineris quod imperator Leopoldus Ier anno 1665 suscepit*, Vienne, 1666. Nous mentionnerons parmi les autres ouvrages moins importants de Lambeccius : *Orationes cum programmatibus nonnullis*, Hambourg, 1660, un recueil des harangues tenues au gymnase de Hambourg pendant son rectorat ; *Epistola ad Augustum Brunswicensem de Bibliothecæ Vindobosensis codicibus qui omnium Flavii Josephi operum editioni possunt servire*, Vienne, 1666 ; *Catalogus librorum a se compositorum*, Vienne, 1673 ; *Historia urbis Mantuæ et familiæ Gonzaga de Platina*, publiée d'après un manuscrit qui se trouvait à la bibliothèque impériale, Vienne, 1673. — Sources : *Vie de P. Lambeccius*, Hambourg, 1724 ; Hoffmann, *P. L. écrivain et bibliothécaire*, Soest, 1864 ; Karajan, *L'empereur Léopold Ier et P. L.*, Vienne, 1868. E. Strœhlin.

LAMBERT (Saint), évêque de Maestricht. L'épiscopat de saint Lambert coincide avec une des époques les plus troublées de la France mérovingienne et se termine avec les débuts grandioses de la maison austrasienne d'Héristal. Le pays qui sera plus tard la Belgique et la Hollande est encore païen et résiste avec énergie aux attaques des Francs, mais les missions culdéennes ont déjà commencé et c'est de son sein que sortira la seconde dynastie franque, celle des Carlovingiens. Né à Maestricht de parents riches et influents, Lambert fut l'élève de l'évêque Théodard, auquel il succéda en 658, quand celui-ci eut péri assassiné. Partisan de la famille mérovingienne, Lambert se vit exposé à l'inimitié du maire du palais de Neustrie, Ebroïn, qui le chassa de son siège, pour le remplacer par un intrus, Faramond. Réfugié dans le monastère de Stablo (674-681), Lambert se soumit à la discipline la plus sévère et aux plus humbles fonctions du cloître.

Remonté sur son siège épiscopal grâce à l'appui de Pépin d'Héristal, il accueillit avec joie l'Irlandais Willibrord, qu'il accompagna dans son premier voyage missionnaire en Frise. Sa mort a donné lieu à de nombreuses légendes. Son premier biographe, Godeschalk, y voit le simple fait de la vengeance d'un noble franc, Dodo. Des légendes postérieures, qui veulent rehausser la valeur du patron de Liège et qui le considèrent comme un martyr, racontent que Lambert, invité à prendre place à la table de Pépin, refusa de prononcer le *Benedicite*, à cause de la présence de l'adultère Alpaïde, concubine de Pépin et mère de Charles Martel, qui avait pris la place de l'épouse légitime Plectrude. Son frère Dodo aurait vengé son affront en assassinant l'évêque dans sa métairie de Liège. Son successeur Hubert, qui transporta le siège épiscopal de Maestricht à Liège, construisit une église placée sous son invocation à Liège et qui recouvre son tombeau. Il fut canonisé dès 714. — Sources : Sa *biographie* par Godeschalk, diacre de Liège dans le milieu du huitième siècle; par Etienne, évêque de Liège au neuvième siècle; par le chanoine Nicolas, 1120, et par le moine Reiner; Potthast, *Biblioth. medii ævi*, 775; Rettberg, *Kirch. Gesch. Deutschl.*, I, 558.

LAMBERT DE HERSFELD, moine bénédictin du onzième siècle. La date et le lieu de sa naissance sont inconnus. Il fut ordonné prêtre à Aschaffenbourg (de là son surnom *a Scafnaburg*) en l'année 1058, par l'archevêque Luitpold de Mayence, et reçu dans l'abbaye de Hersfeld, en Hesse, par l'abbé Meginher. L'école de ce couvent était l'une des plus florissantes de l'Allemagne de ce temps. Lambert accomplit un pèlerinage à Jérusalem, cette même année, et, à son retour, il fut chargé de la visite de plusieurs couvents. Mais, c'est son activité littéraire qui est surtout intéressante. Nous ne possédons que des fragments de son histoire du couvent de Hersfeld, écrite probablement en l'an 1074, et dont Mader a publié des extraits sous le titre *De institutione ecclesiæ Hersfeldensis*, dans ses *Antiquitates Brunswicenses*, p. 150 ss.; cf. Pertz, *Monum. Germ.*, VIII, 138 ss. Sous le titre d'*Annales*, Lambert a écrit une histoire universelle, qui commence à Adam et s'arrête en 1077, et qui offre surtout de l'intérêt dans la partie contemporaine de l'auteur, à savoir le règne de Henri IV. Cet ouvrage a été souvent imprimé; la meilleure édition est celle qui a été donnée par Hesse, dans les *Monum. Germ.* de Pertz, t. VI. — Voyez Frisch, *Comparat. critica de Lamberti Sch. annales*, Monach., 1830; Piderit, *Comment. de L. Sch.*, Hersf., 1828; l'article de J. Weizsæcker, dans la *Real-Encykl.*, de Herzog, VIII, 166 ss.

LAMBERT (François), né à Avignon en 1487, d'une famille originaire d'Orgelet, en Franche-Comté, emporté par la peste à Frankenberg, dans la Hesse électorale, à l'âge de quarante-trois ans, occupe le second rang parmi les réformateurs du seizième siècle, mais il faut admirer son talent d'orateur et d'écrivain, la droiture de son caractère, l'ardeur et la sincérité de sa foi, le dévouement sans limite qu'il déploya jusqu'à son dernier jour au service de la Réforme. Il perdit son père de bonne heure et se laissa séduire, comme il le dit lui-

même, par les « beaux contes » qu'on lui fit « sur l'utilité du cloître, le repos de la cellule, l'avantage des études et les autres bienfaits de la vie monastique. » Il demanda à être reçu dans l'ordre des frères mineurs observantins (1502). « Il ignorait que sous des vêtements de brebis se cachaient des cœurs de loups et de renards. » Après un an de noviciat, pendant lequel on s'efforça de lui « soigneusement cacher toutes les pratiques impies qui avaient cours parmi les moines, » il prononça ses vœux ; il avait alors seize ans et quelques mois. Quand il s'aperçut du contraste qui existait entre la conduite extérieure de ses confrères et leurs mœurs véritables, sa tristesse fut grande, son découragement profond. « Je ne pouvais plus, écrit-il plus tard, entrer en possession de ce repos d'esprit que j'avais si vivement désiré. Quand j'eus été appelé à l'exercice du saint ministère de la parole, je ne puis assez dire tout ce qu'ils me firent endurer de vexations, parce que je ne prêchais pas selon leur gré. Les populations entendaient la parole de Dieu et l'accueillaient avec avidité ; eux seuls, comme des « serpents sourds » fermaient l'oreille à la voix du Très-Haut. Ils disaient sur tous les tons que j'étais un flatteur et un falsificateur de la parole sainte ; ce que je ne pouvais leur accorder. » Au bout d'un grand nombre d'années, il fut nommé prédicateur apostolique, et, parcourant librement les bourgs et les villes des environs, il saisissait toutes les occasions d'annoncer l'Evangile. Sa prédication puissante et enflammée obtenait parfois d'étonnants succès. Un jour, par exemple, sur son appel, ses auditeurs apportèrent « les dés, les cartes, les tableaux obscènes, » et consumèrent, dans un feu spontanément préparé devant les sacrés parvis, ces « dépouilles de leur luxe et de leurs débauches. » Mais quand, après une mission continue de plusieurs mois, le prédicateur rentrait, épuisé, dans son couvent, il ne trouvait qu'indifférence, mépris ou persécution. « Les malédictions, les injures, les outrages étaient, dit-il, l'assaisonnement ordinaire de mes repas. » Sa réputation, qui grandissait chaque jour, ne fit qu'exciter la basse jalousie de ses supérieurs. Il devait un jour prêcher à Avignon, devant un légat du pape ; mais on l'en empêcha sous prétexte qu'il était malade. Il éclata en reproches : il sentait qu'on lui avait enlevé l'occasion d'un nouveau triomphe ; mais il fut menacé du cachot et de la torture, et il dut se taire. La pensée lui vint alors, non de rentrer dans le monde qui lui semblait infiniment plus saint que le cloître (il recula à ce moment devant ce scandale), mais de passer dans l'austère communauté des chartreux. Il y renonça, comprenant que les autres moines n'auraient pas mieux toléré ses livres que les frères mineurs sa prédication. Bientôt cependant une lumière plus pure vint éclairer son esprit. Il venait d'être rappelé au ministère actif de la parole, lorsqu'un jour, dans l'une de ses tournées missionnaires, il acheta quelques écrits de Luther qui, par les foires célèbres de Lyon, s'étaient répandus dans la vallée du Rhône, et ils les emporta secrètement dans sa cellule. L'Evangile lui fut alors révélé dans sa plénitude, et les ténèbres qui le retenaient encore dans l'Eglise romaine furent dissipées. On eut beau, dès qu'on les eût découverts, lui

enlever ces livres proscrits et les brûler solennellement sans les lire; il les avait lus, lui, il les avait compris; et ayant reçu des lettres missives pour le général ou vice-général de l'ordre, il passa de France en Allemagne ; et dans ce dernier pays, il se hâta de « dépouiller sa robe de pharisien, sachant qu'être vêtu de telle ou telle couleur ne fait rien pour le christianisme. » Nous avons tiré ces faits et ces citations d'un ouvrage de Lambert publié à Wittemberg, en février 1523, sous le titre suivant : *Fr. Lamberti Avenionensis, Theologi, rationes propter quas Minoritarum conversationem habitumque rejecit.* Cet écrit est si rare, qu'il pouvait passer pour inédit avant que Schelhorn l'eût fait réimprimer dans ses *Amænitates litterariæ*, IV, 312 (Francofurti, 1725). Lambert avait quitté Avignon au mois de mai 1522, après avoir passé vingt ans dans le couvent. Il arriva à Genève vers la Pentecôte et fit entendre dans cette ville la première prédication de la Réforme, du 8 au 15 juin. Il invita ses auditeurs à lire la parole de Dieu, et la semence tomba sur une terre bien préparée. Le célèbre Henri Cornélius Agrippa, qui le vit à Genève et qui devint son ami, le recommanda chaudement à Capiton, de Bâle, comme un « homme de bien et un fidèle ministre de la parole de Dieu » (*Probus siquidem vir est et diligens Minister verbi Dei*). Notre franciscain poursuivit son voyage par Lausanne et Berne, où il prêcha comme à Genève, et fit son entrée à Zurich, le 12 juillet 1522. « C'était, dit un témoin oculaire, un homme de grande taille, monté sur une ânesse. » Il ne savait pas un mot d'allemand et il ne parvint jamais à bien savoir cette langue. Mais il prêcha en latin quatre fois dans le Fraumünster, devant les chanoines et le chapelain. Il invoquait encore la vierge Marie et les saints ; mais après une conférence qu'il eut sur ce sujet avec Zwingli, il fut si bien persuadé par les saintes Ecritures que, levant les deux mains au ciel, il remercia Dieu et dit qu'il ne voulait plus invoquer que Dieu seul dans toutes ses nécessités. Le 17 juillet, il partait pour Bâle, afin d'y visiter Erasme de Rotterdam, et de là il se dirigea du côté de Wittemberg pour voir Luther. Il voyageait sous le pseudonyme de Jean de Serres (*Johannes Serranus*). En novembre de la même année, il arrivait à Eisenach, en Thuringe, où, malgré les clameurs de quelques moines, il se fit connaître par les leçons qu'il donna sur l'évangile selon saint Jean et par cent trente-neuf thèses qu'il se déclara prêt à soutenir, le 21 décembre, contre tout opposant. Ces thèses étaient relatives au célibat des prêtres, à la confession, au baptême, etc. Grâce à un secours de route qu'il obtint, sur la recommandation de Luther, de Spalatin, chapelain et bibliothécaire de l'électeur de Saxe, il put se rendre à Wittemberg et jouir enfin de la conversation du réformateur allemand dont les écrits, médités dans sa cellule de moine, l'avaient gagné à l'Evangile. « Cet homme me plaît beaucoup (*mihi per omnia placet vir*), écrivait bientôt celui-ci, et je crois l'avoir suffisamment jugé, pour le croire digne de secours. » Mais il ajouta, en allemand : « Je pense bien qu'il ne restera pas longtemps ici, car il trouvera facilement son égal ou son maître » (*er seins Gleichen oder Meister wohl finden wird*). Ces paroles feraient sup-

poser que Lambert, avec sa vivacité méridionale, avait trop montré peut-être qu'il se flattait d'être un précieux auxiliaire pour Luther. Sur le conseil de ce dernier, il donna des leçons sur Osée et sur saint Luc. Il publia le commentaire sur cet évangile, à Strasbourg, en mai 1524 ; la dédicace à Spalatin est datée : *Wittembergæ, mense novembri M. D. XXIII*. D'après Græsse (*Nouv. Dict. bibliographique*), la première édition de cet ouvrage parut à Wittemberg, vers la fin de l'année 1523. Quant à ses leçons sur Osée, Lambert les publia à Strasbourg, en mars 1525, et il les dédia à l'électeur Frédéric. Cette dédicace était un témoignage de reconnaissance, car il avait dû demander quelque secours à ce prince. « Je suis pauvre, lui avait-il écrit le 20 janvier 1523, je n'ai pas de quoi manger » (*Pauper sum, non habens quo alar*). Ses leçons, bien qu'elles fussent suivies par de nombreux auditeurs, ne lui rapportaient qu'un mince profit : après six mois de conférences, il n'avait reçu que *quinze gros* (environ deux francs) pour sa peine ! La gêne matérielle dans laquelle il se trouvait ne l'empêchait pourtant pas de poursuivre courageusement son œuvre réformatrice. Un mois après avoir fait connaître les « motifs pour lesquels il avait quitté l'ordre des frères mineurs et déposé l'habit monastique, » il mettait sous presse un nouvel écrit intitulé : *Evangelici in Minoritarum Regulam commentarii, Francisco Lamberto Gallo Theologo autore, Wittembergæ*, 1523, in-8°. La dédicace est datée du mois de mars et l'ouvrage parut au mois d'août. L'auteur annonce aux frères mineurs que, dans son commentaire sur leur règle, il a pris pour guide la parole de Dieu. C'est le seule règle, dit-il, que les hommes doivent suivre, et bien méditée elle amène nécessairement à rejeter les ordonnances du pape. Il demande que les cloîtres soient transformés peu à peu en écoles et en institutions utiles pour la jeunesse. Il réclame pour les moines et pour les nonnes le droit de rompre leurs vœux et de rentrer dans la vie commune. Nous ne pouvons reproduire ici les pages pleines d'un effrayant réalisme dans lesquelles il peint la corruption des couvents de cette époque. Ces sinistres révélations sont si étranges qu'il doit plus d'une fois en affirmer l'authenticité: « Je n'invente pas, s'écrie-t-il, je sais ce que je dis. » Il avait aussi commencé, vers cette époque (juin 1523), quelques ouvrages en français, qui devaient être imprimés à Hambourg et de là être portés en France. Il tournait avec sollicitude ses regards vers sa patrie bien-aimée ; il pensait que des livres en langue vulgaire favoriseraient dans ce pays le mouvement général des esprits, surtout dans les contrées méridionales qu'il avait tant de fois parcourues. Il pouvait aussi alors se flatter, comme tant d'autres, que de grandes choses se préparaient à la cour de France, sous l'inspiration de Marguerite, sœur de François Ier. Nous ne connaissons toutefois aucun auteur qui atteste l'existence actuelle d'ouvrages français de Lambert. Dans tous les cas, ils n'auraient pu que très difficilement franchir la frontière, depuis l'édit du 13 juin 1521. Sur le conseil de Luther, l'ancien moine se maria, le 15 juillet 1523, avec Christine, fille d'un boulanger d'Hertzberg, et il a pu avec raison se féliciter

d'avoir le premier remué ce rocher de superstition qui pesait sur la France (*E Gallia hoc saxum primus evolvi*). Spalatin lui envoya pour la circonstance, de la part du prince, un beau rôti de chevreuil (*carnem ferinam*). Lambert pensa alors à composer un livre, qui fut publié à Strasbourg en mai 1524 : *De sacro conjugio*, in-8° ; il le dédia à François Ier. Ce monarque ne lut probablement pas cette dédicace, sans quoi il aurait pu y trouver des paroles hardies et qui ne lui auraient point déplu sur les rapports de l'Etat avec l'Eglise. « Il faut, dit l'ancien moine, et c'est un ordre de Christ, que les évêques ne dominent point temporellement, comme le veut le pape. Si on le laissait faire, il réduirait tous les princes à l'état de mendiants. Il vaudrait mieux que Votre Majesté possédât seule les pouvoirs qu'ils ont usurpés. Comment un évêque serait-il à la fois pasteur et prince, lui dont la tâche unique consiste à annoncer aux autres la Parole de Dieu en toute humilité, à être le serviteur des croyants ?... Crois-moi, la parole de Christ ne pourra être purement annoncée dans ton palais que lorsqu'on en aura chassé tous les serviteurs de l'Antechrist, les évêques et les moines, car ils se sont tous conjurés contre le Christ et sa vérité. Malheur à toi, Rome, malheur à tous les pays dont le pape est le seigneur ! » Paroles prophétiques et qui nous auraient épargné les saturnales de la Ligue et tant d'autres sanglantes épreuves, si elles avaient été suivies à la lettre et inspiré tous les actes du rival de Charles-Quint. Lambert aurait voulu se fixer à Metz où, depuis un an surtout, le peuple écoutait avidement les prédications de Jean Chastellain. Il connut intimement (*novi illum ex intimis*, dit-il quelque part), ce « saint prophète de Dieu » qui périt sur le bûcher, à Vic, près de la capitale de la Lorraine, le 12 janvier 1525 ; mais après avoir inutilement demandé au conseil des Treize l'autorisation de prêcher publiquement et de soutenir envers et contre tous cent seize thèses, pourvu toutefois qu'on prît la parole de Dieu comme seul juge du débat, il ameuta contre lui la « cohorte du pape », les neuf cents prêtres et moines de la ville, et dut partir au bout de huit jours (*post octiduum*). Il vint à Strasbourg, se désolant toujours de ce qu'il ne pouvait rentrer en France ni prêcher en allemand. *Utinam*, dit-il, *mihi liceret venire in Gallias, ne semper mutus essem !* Un fils lui naquit le 29 novembre 1524 ; mais la fortune ne lui souriait pas : *Paupertatem multam sustinemus*, écrit-il, le 31 décembre de cette année, à son ami Agrippa, à Lyon, en le remerciant de ce que lui et les évangéliques de la cour (*aulici fratres*), lui avaient envoyé vingt écus au soleil. Les deux années qu'il passa dans la ville impériale furent marquées par un redoublement de travail : il prêchait en latin toutes les fois qu'il le pouvait et il enseignait dans cette langue ; en outre, il publia une dizaine d'ouvrages qu'il composait avec une ardeur incroyable pour « l'instruction, dit-il, de toute la chrétienté ». Il aurait voulu être le Luther de la France, et si François Ier avait favorisé le moins du monde cette œuvre de rénovation, comme Frédéric de Saxe et Philippe de Hesse le firent en Allemagne, il est probable que les vœux de l'ex-franciscain auraient été réalisés. Vers le milieu du mois d'août, parut

un commentaire sur le Cantique des cantiques avec une dédicace « Au très chrétien et très sérénissime prince et seigneur, François, par la grâce de Dieu roi des Français »: *In cantica Canticorum Salomonis... Francisci Lamberti commentarii Wittembergæ prælecti. Argentorati, mense Augusto* 1524. Voici le résumé de cette dédicace qui a une quarantaine de pages et qui a dû être imprimée après le corps de l'ouvrage, car la pagination ne commence qu'à la fin de la lettre : « La tyrannie de l'Antechrist sera bientôt renversée en France, si le roi y autorisait la libre prédication de l'Ecriture sainte et la vente des livres évangéliques. Tandis que les populations ont soif de la parole divine, le clergé se montre tout prêt à fermer la bouche aux prédicateurs de la vérité. Lambert en a fait l'expérience, il y a environ quatre mois, dans la ville de Metz. Incompétence des parlements dans les questions religieuses. Lambert supplie le roi de rendre le mariage libre pour tous ses sujets et d'accorder sa protection à la ville d'Avignon et au comtat Venaissin. » Le prince-évêque de Lausanne, Sébastien de Montfaucon, avait montré quelque sympathie pour la doctrine évangélique lorsque Lambert passa dans cette ville, en 1522; celui-ci s'en souvint, et il lui dédia, vers la fin de janvier 1525, un ouvrage qui n'est pas sans valeur et qui fut traduit en anglais en 1536: *Farrago omnium fere rerum theologicarum*, in-8°. Mais le parti de l'évêque était pris depuis deux ans ; il avait vu venir l'orage, et, prudemment, il avait exigé des prêtres de son diocèse qu'ils s'engageassent par serment à repousser pour eux-mêmes et à combattre la doctrine luthérienne. Notre auteur fut plus heureux auprès de l'électeur de Saxe : il lui dédia, au mois de mars 1525, son commentaire sur Osée, auquel était joint un traité contre le libre arbitre de l'homme (ce dernier écrit était une réponse indirecte au livre d'Erasme *De libero arbitrio*, publié en septembre 1524) : *In primum duodecim Prophetarum nempe Oseam commentarii. Libellus de arbitrio hominis vere captivo sub quartum caput* (Argentorati Jo. Hervag, in-8°). Bientôt après parut le commentaire sur Joël : *In Johelem prophetam qui e duodecim secundus est commentarii*, 1525, in-8°, avec une épître adressée au comte Sigismond de Hohenlohe, doyen du chapitre de Strasbourg, cet homme vraiment évangélique dont l'activité bienfaisante ne pouvait être assez louée. L'auteur, dans cette dédicace, se flatte de l'espérance de voir les chanoines suivre l'exemple donné par le doyen et cesser d'être des nicodémites pour devenir des apôtres (*ut tuo exemplo multi fiant, ex Nicodemis Apostoli*). Sigismond était en correspondance avec la princesse Marguerite et lui envoyait en particulier les traductions françaises qu'il faisait des ouvrages de Luther. Lambert lui dédia encore, la même année 1525, un autre de ses écrits : *Commentarii de causis excæcationis multorum sæculorum ac veritate denuo et novissime Dei misericordia revelata, deque imagine Dei aliisque nonnullis insignissimis locis quorum intelligentia ad cognitionem veritatis perplexis in piis mentibus non parum luminis adfert*, in-8°. Les yeux toujours tournés vers la France, notre ardent évangéliste dédie un nouvel ouvrage au Sénat de la ville de Besançon : *Commentarii in Micheam, Naum et Abacuc* (Argentorati Jo. Hervag,

1525, in-8°). La dédicace est datée du 15 août. Après avoir raconté le martyre de Jean Leclerc à Metz, le 22 juillet 1525, il parle des persécutions des évangéliques par « cette tourbe d'abbés, de chanoines, de moines, de prêtres, qui forment l'armée de l'Antechrist », et par suite de l'impossibilité pour lui d'évangéliser dans cette partie de la Lorraine. « J'ai cru de mon devoir, dit-il, de me tourner vers la noble, puissante et célèbre ville de Besançon, capitale du comté de Bourgogne, et qui, plus qu'aucune autre, est voisine de la très chrétienne cité de Strasbourg. Je suis en effet Bourguignon d'origine... Plaise à Dieu que ma chère Bourgogne, et avant tous autres mes chers Bisontins, accueillent la bénédiction que Metz a rejetée et désertent les rangs de l'Antechrist, pour ne pas devenir des apostats et des excommuniés dans le royaume de notre Seigneur Jésus-Christ !... Puissé-je trouver ma joie dans votre foi, et Dieu veuille allumer son feu au milieu de vous, afin que par votre moyen la Bourgogne premièrement, puis la France entière deviennent la proie de cet incendie !... » Vœux impuissants, efforts inutiles : il ne s'alluma de longtemps dans ces pays que le feu sinistre des bûchers. Pour montrer sa reconnaissance aux membres du Conseil de Strasbourg qui lui avaient conféré la bourgeoisie, en novembre 1524, et aussi pour solliciter de leur part un nouvel acte de charité dans la gêne extrême où il se trouvait, Lambert leur dédia, le 13 janvier 1526, son commentaire sur les quatre derniers des douze petits prophètes : *Commentarii in IV ultimos Prophetas, nempe Sophoniam, Aggæum, Zachariam et Malachiam* (Argentor. in-8°). Il nous apprend en outre, dans cette dédicace, qu'il a publiquement interprété (en latin), tout le prophète Ezéchiel et les trois premières épîtres de Paul, et qu'il s'occupe du prophète Daniel et de l'explication du livre appelé *La Révélation secrète*. Un champ plus vaste d'évangélisation s'ouvrit bientôt à l'activité missionnaire du savant et fougueux Avignonnais, mais ce fut bien loin de sa patrie bien-aimée. Le jeune et brillant landgrave Philippe de Hesse, surnommé le Magnanime, qui avait déjà prescrit, par une ordonnance du 18 juillet 1524, que l'Evangile fût prêché dans ses Etats, en toute sa pureté, se décida, deux ans plus tard, après la diète de Spire, d'y introduire la réformation ; et, sur le conseil de Jacques Sturm, député de Strasbourg, avec lequel il s'était lié pendant la diète, il appela Lambert auprès de lui comme un homme d'un caractère énergique et capable de l'aider à réaliser son dessein. Celui-ci s'empressa de répondre à un si honorable appel : Mélanchthon lui-même l'y invitait avec instance. Les théologiens de Strasbourg le virent partir sans regret. Ils reconnaissaient bien, à l'exemple de Luther, que l'ex-franciscain avait contribué par ses leçons et par ses livres à répandre la connaissance de l'Ecriture sainte ; mais ils n'aimaient guère sa fougue méridionale ni sa confiance en lui-même allant parfois jusqu'à la présomption. C'est le jugement que Farel et Bucer, dans leurs lettres adressées à Zwingli, portent sur Lambert ; et Pierre Toussain va jusqu'à le qualifier de *stolidum illud caput*. La liberté d'esprit de l'ancien moine et ses principes assez indépendants en matière ecclésiastique ont dû faire

craindre à ses collègues qu'il ne leur suscitât quelque grosse affaire (... *qui, si posset, nobis multum adeo negotii exhiberet*). Pour lui, en effet, tous les croyants, hommes ou femmes, étaient chrétiens. Il n'y avait que deux sortes de fonctionnaires dans l'Eglise : les évêques ou presbyters, qui représentaient les sacrificateurs de l'ancienne alliance, et les diacres qui représentaient les lévites. C'est à la congrégation tout entière qu'appartenaient l'exercice de la discipline, le gouvernement de l'Eglise et le choix des évêques : « Il est nécessaire, disait-il, que ceux qui distribuent aux autres la parole de Dieu, soient nommés par ceux auxquels ils la distribuent. » L'appel du troupeau constitue l'appel extérieur ; mais il y a un appel intérieur qui vient par l'esprit de Dieu et qui doit se joindre à l'autre appel pour que la vocation soit légitime. Or, le signe certain de la vocation intérieure, c'est l'humilité, l'amour des âmes, le dévouement allant jusqu'au mépris des honneurs, de la fortune et même de la vie, pour la gloire du Maître. Une veine de mysticisme traverse plusieurs de ses ouvrages et l'a fait accuser de faire trop peu de cas de la science théologique. Il ne fait pourtant que paraphraser les paroles de Jésus, quand il déclare qu'il y a une faculté supérieure de comprendre la révélation chrétienne et que l'homme le plus savant ne possède point cette faculté, s'il n'est éclairé de l'Esprit d'en haut ; c'est par la foi et non par la science humaine que l'œuvre de la régénération s'accomplit en nous. « Jean-Baptiste, dit-il, a preparé la voie au Messie non en enseignant la rhétorique, ou la dialectique, ou la sophistique, mais en prêchant la repentance. » Il veut l'instruction gratuite : « Les pauvres ne sont pas moins précieux aux yeux de Dieu que les riches ; il faut donc que les instituteurs soient payés par la caisse publique. » Il veut aussi des écoles pour les filles : « Comme le christianisme ne connaît pas la différence des sexes, qu'on établisse des écoles de filles, dirigées par des femmes respectables, pieuses et instruites, qui leur apprennent la lecture et les ouvrages de leur sexe. » Il exprime avec originalité sa théorie de la prédication. Il répudie la méthode savante et scolastique de son temps. L'Evangile étant le pain des simples, il faut le leur distribuer en toute simplicité de cœur, mais avec un esprit de prophète. « La grandeur et l'excellence du prophète ne dépendent pas de son éloquence, de sa science, de sa connaissance des langues, de son apparence, de son âge, de son expérience, non plus que du pouvoir de faire des miracles, mais de l'œuvre du Saint-Esprit. Il faut, pour annoncer la vérité, de la simplicité, de la pureté, du zèle. Lorsque tu remplis la fonction de prophète, examine souvent ton cœur pour savoir qui te fait agir, de la chair ou de l'esprit. La prière et la méditation sont la vraie préparation pour la prophétie ; le prophète doit se laisser guider en toutes choses par l'esprit de Dieu. Les paraboles, les exemples et tous les autres moyens mis en œuvre doivent être subordonnés au but à atteindre. On ne doit prêcher que lorsque la prédication peut être utile à l'assemblée et au prédicateur. Elle n'est utile au prédicateur, que lorsqu'il se sent poussé à parler par l'esprit du Seigneur et purifié de toute passion terrestre ; elle ne

lui est profitable qu'alors que, préparé à sa tâche dans le tremblement et la crainte, ne se confiant qu'en Dieu seul, il ne monte en chaire qu'avec le désir ardent de sauver les âmes et de glorifier son Dieu. » Nous lisons ces belles déclarations, dont aujourd'hui encore on peut faire son profit, dans un traité qu'il publia à Strasbourg en mars 1526 : *Commentarii de Prophetia, Eruditione et Linguis deque littera et Spiritu.* — Dès son arrivée dans la Hesse, Lambert rédigea, sur la demande du landgrave, un certain nombre de thèses sur la doctrine des Ecritures et la réforme de l'Eglise, pour servir de base à une discussion publique qui allait s'engager dans la petite ville de Homberg, entre le réformateur et les prêtres de ce pays. Ces thèses furent affichées aux portes des églises, sous le nom de *Paradoxes*, et elles rappelaient par leur netteté, leur précision, leur hardiesse, les fameuses propositions de Luther, du 31 octobre 1517. Citons-en quelques-unes : « Tout ce qui est déformé doit être réformé. La parole de Dieu seule enseigne ce qui doit l'être, et toute réforme qui se fait autrement est vaine... La parole de Dieu est la véritable clef. A celui qui croit à la parole, le royaume des cieux est ouvert, et à celui qui n'y croit pas, il est fermé. Quiconque donc possède vraiment la parole de Dieu a la puissance des clefs. Toutes les autres clefs, tous les décrets des conciles et des papes, et toutes les règles des moines n'ont aucune valeur... Depuis que le sacerdoce de la loi est aboli, Christ est le seul, immortel et éternel sacrificateur, et il n'a pas besoin de successeurs humains. Ni l'évêque de Rome, ni qui que ce soit au monde, n'est son représentant ici-bas. Mais tous les chrétiens sont et ont été, depuis le commencement de l'Eglise, participants de son sacerdoce... Le mariage est permis et honorable pour tous, même pour les nonnes et les moines. » La discussion publique s'ouvrit, le dimanche 26 octobre 1526, dès sept heures du matin, dans la nef de l'église principale de Homberg. L'affluence était énorme. Le premier conseiller de Philippe, Jean Feige, exposa le but de la réunion, le prince étant présent, et déclara que toute liberté serait donnée aux champions qui voudraient attaquer les thèses de Lambert. Celui-ci se leva, et devant cette foule émue dont la sympathie se manifestait parfois par des murmures approbateurs, il soutint avec beaucoup de talent et de foi ses propositions par la seule parole de Dieu. Dans la séance de l'après-midi, le chapelain du landgrave lut et expliqua ses thèses en langue allemande, et il offrit la parole à ceux qui voudraient les attaquer. Un seul opposant se présenta : c'était le frère gardien des franciscains de Marbourg, Nicolas Ferber. Comme l'heure était avancée, on renvoya la discussion au lendemain. Le moment venu, le champion du pape commença son discours en contestant au prince le droit de convoquer un synode ; puis, il se mit à lire un long et fastidieux plaidoyer du catholicisme qui provoqua maintes fois les moqueries de l'assemblée. A la fin, il proféra des injures contre le landgrave, qu'il accusa de pousser à la réforme pour pouvoir s'emparer des biens des couvents, et contre Lambert, qu'il représenta comme un moine apostat

qui avait fui d'Avignon pour des motifs peu honorables. Le prince, dans sa réponse, resta calme et digne. Lambert conserva sa dignité, mais éclata en vives saillies avec une impétuosité toute française. Il expliqua pourquoi il avait rejeté le capuchon du moine ; il établit par l'autorité des saintes Ecritures le bien fondé de ses propositions, tandis que son adversaire ne s'était appuyé que sur les opinions des hommes. Et faisant allusion aux menaces que Ferber lui avait faites, il termine par cette violente apostrophe, qui est comme un cri de victoire : « Pour toi, fais, écris, publie tout ce que tu voudras, rassemble tous les moines des quatre vents; avancez-vous montés qui sur des chariots, qui sur des chevaux ; moi, un pauvre pécheur, moi un enfant de Christ, moi la brebis de sa pâture, plein de confiance dans mon Sauveur, je combattrai contre vous, seul avec la fronde de David ! » Le troisième jour du synode, un nouveau défenseur du papisme se leva, le vieux curé de Waldau, près de Cassel, Jean Sperber; il essaya de prouver la doctrine de la médiation de la vierge Marie ; mais Lambert répliqua avec tant de puissance que ce fut pour lui l'occasion d'un nouveau triomphe. Le 2 janvier 1527, un second synode fut convoqué par le landgrave à Marbourg ; le catholicisme fut encore vaincu, et le prince put procéder légalement à la réforme de l'Eglise et à l'introduction du culte évangélique dans ses Etats. Les ordonnances ecclésiastiques qui furent promulguées à cette occasion reproduisaient les principes et les idées exposés par Lambert dans ses divers ouvrages et dans ses thèses de Homberg. Elles étaient formulées dans trente-quatre chapitres. On a dit avec raison que c'était « l'un des monuments les plus édifiants de l'époque de la réforme. » Luther combattit vivement cette constitution évangélique : il lui reprochait de méconnaître les besoins du temps et de rompre trop brusquement avec la tradition historique. La théorie du réformateur de la Hesse était, convenons-en, assez idéale, car l'autorité donnée au peuple chrétien supposait des membres de l'église pieux, éclairés et vivants ; mais la théorie du docteur de Wittemberg, qui admettait les princes comme représentants du peuple, n'en est pas moins très dangereuse, et l'histoire des trois derniers siècles, comme l'histoire d'aujourd'hui, s'est chargée de prouver que l'ingérence de l'Etat dans les affaires si délicates de doctrine et de discipline est aussi fatale pour l'autonomie que pour la vie de l'Eglise. Quoi qu'il en soit, c'est au Français Lambert d'Avignon que revient l'honneur d'avoir, le premier, fait reposer la constitution ecclésiastique sur la large base de la démocratie. Notre réformateur avait habité Cassel pendant les premiers temps de son séjour dans la Hesse ; mais il fut appelé à Marbourg comme professeur d'exégèse : cette université fut inaugurée le 1er juillet 1527. Il était enfin au poste qui lui convenait, et, grâce à la générosité du prince qui pourvut à ses besoins matériels et à ceux de sa famille, il goûta quelque repos. Deux choses pourtant venaient de temps à autre troubler sa quiétude : le mauvais vouloir de ses collègues allemands à son égard, qui provenait d'incompatibilité d'humeur et de divergences sur quelques points de

doctrine, et la désunion profonde qui existait entre les principaux représentants des diverses Eglises évangéliques au sujet de la sainte cène. Il applaudit au projet du landgrave de réunir ces représentants en un colloque fraternel. La réunion eut lieu à Marbourg dans les premiers jours d'octobre 1529. Luther et Mélanchthon étaient venus, en même temps que Zwingle, Bucer, Œcolampade. Lambert s'était montré jusqu'alors très attaché aux sentiments de Luther sur l'eucharistie ; mais il y renonça loyalement après avoir entendu les arguments présentés par les réformateurs de Zurich, de Strasbourg et de Bâle. Et toujours sincère avec lui-même il voulut que son changement ne restât point caché : « Je veux, écrit-il de son lit de mort à l'un de ses amis de Strasbourg, que le monde entier sache que je suis arrivé à une opinion tout à fait opposée (à celle de Luther) sur le repas de la cène. » Après avoir expliqué comment ses idées se sont radicalement modifiées sur ce point au colloque de Marbourg, il écrit à ce même ami ces nobles et touchantes paroles qui réfutent victorieusement les reproches de « légèreté » que les amis de Luther lui faisaient : « Je ne me sens coupable d'aucune faute ; aussi puis-je mépriser ces attaques. Eh quoi ! Paul serait un homme léger, pour avoir passé du pharisaïsme à Jésus-Christ ! Nous protestants, nous serions des gens légers pour avoir abandonné ces sectes erronées que l'on appelle les Eglises du pape ! Certes, si je n'avais écouté que mes infirmités corporelles, ma pauvreté et les dangers de la fuite, je fusse resté dans mon ancienne foi, mais ma conscience ne me l'a pas permis. Mieux vaut tout souffrir que de ne pas rendre à la parole de Dieu l'honneur qui lui est dû. Que me serviraient toutes les commodités de l'existence, si j'étais dévoré par la maladie pestilentielle d'une conscience angoissée? C'est pourquoi je préfèrerai toujours la paix de l'âme à tous les agréments de la vie terrestre. Ceux qui condamnent ma conversion, ne savent pas ce qu'ils condamnent. Peut-être qu'un jour leurs yeux s'ouvriront... Amen ! » Lambert mourut de la peste, le 18 avril 1530, et quelques mois après, sa femme et ses enfants furent aussi enlevés. Sa dépouille mortelle repose à Marbourg, dans la chapelle de Saint-Michel, en face de l'église de Sainte-Elisabeth. — Voyez Herminjard, *Correspondance des réformateurs*, t. I et II ; Hassencamp, *Fr. Lambert von Avignon*, Elberf., 1860 ; Baum, *Lambert von Avignon*, Strasb., 1840 ; Merle d'Aubigné, *Hist. de la Réformation*, III ; Louis Ruffet, *Lambert d'Avignon, le réformateur de la Hesse*, 1873. CH. DARDIER.

LAMBERT (Joseph) naquit à Paris le 28 octobre 1654 et mourut dans la même ville le 31 janvier 1722. Il était fils d'un maître des comptes et se voua à l'état ecclésiastique, il fut ensuite docteur de Sorbonne et prieur de Saint-Martin de Palaiseau. A l'âge de trente ans, il se fit connaître comme prédicateur de mérite dans l'église de Saint-André-des-Arcs, sa paroisse. Ses sermons attirèrent un grand concours d'auditeurs autour de sa chaire, parmi lesquels se trouvaient des protestants dont il n'était pas le moins goûté. La pluralité des bénéfices, si commune de son temps, lui paraissait un scandaleux abus. C'est à

sa demande que la Sorbonne fît une ordonnance par laquelle toute thèse dont le signataire se serait désigné titulaire de plus d'un bénéfice serait, *ipso facto*, déclarée nulle. A une étude profonde de l'Ecriture sainte et des Pères de l'Eglise, il joignait une piété tendre et une grande douceur de caractère. Humble et d'un commerce aimable, ce bon prêtre, mu par une charité vraiment chrétienne, consacrait aux pauvres ses biens et ses travaux, sa bourse et sa personne. Il s'était voué pour ainsi dire au service de la pauvreté pour la secourir et à celui de l'enfance pour la protéger. Employant les revenus de son prieuré aux besoins de la paroisse même de Palaiseau, il y fonda des écoles ainsi qu'en plusieurs autres localités. Il a beaucoup écrit et presque toujours en vue des pauvres et des gens de la campagne. Ses ouvrages principaux sont les suivants : *L'année évangélique*, ou *Homélies*, 7 vol., 1692-95 ; en 8 vol., 1740 ; *Discours sur la vie ecclésiastique*, 1702, 2 vol. ; *Passages les plus touchants des psaumes*, 1705 ; *Passages les plus touchants du Nouveau Testament*, 1706 ; *Epîtres et Evangiles de l'année*, 1713 ; *La manière de bien instruire les pauvres et en particulier des gens de la campagne*, 1717 ; ouvrage excellent, plein de science pratique, et qui est trop peu répandu ; il renferme de précieuses directions pour l'exercice du ministère évangélique ; *Le chrétien instruit des mystères de la religion et des vérités morales, par les propres paroles de l'Ecriture sainte, avec de courtes réflexions*, 1729 ; ouvrage posthume plein d'expérience et d'onction.

LAMBERT (Bernard), né l'an 1738 à Salernes en Provence, et mort à Paris le 27 février 1813, âgé de soixante-quinze ans. Il entra chez les dominicains et prononça ses vœux dans le couvent de Saint-Maximin dont les religieux avaient été interdits par l'archevêque d'Aix, M. de Brancas, à cause de leur attachement à la doctrine janséniste. Pleinement attaché aux principes de ses maîtres, il en devint bientôt l'un des soutiens les plus actifs et les plus ardents. Devenu professeur en théologie, il publia des thèses qui eurent un grand retentissement et qui lui attirèrent les censures de Rome. Il professait alors à Limoges, mais le décret qui avait mis ses thèses à l'*index* le contraignit de quitter cette ville. Il se rendit alors à Grenoble où il fut professeur jusqu'à la mort de M. de Caulet. A cette époque, le siège archiépiscopal de Lyon était occupé par le célèbre M. de Montazet ; ce prélat, qui recueillait autour de lui les ecclésiastiques opposés aux doctrines des jésuites, appela le père Lambert dans son diocèse, le mit dans son conseil et en fit son théologien. Plus tard, le père Lambert vint à Paris. M. de Beaumont, qui en était alors archevêque, était aussi, comme on sait, l'adversaire déclaré des jansénistes auxquels il faisait une guerre qui lui a valu une sorte de célébrité ; il refusa bien entendu de recevoir le père Lambert dans son diocèse. Toutefois, quelques évêques plaidèrent en sa faveur et il put revenir à Paris à la condition de n'écrire que contre les philosophes et les incrédules, condition qu'il ne viola point et dont il se crut affranchi par la mort de celui qui la lui avait imposée. Le père Lambert a été un écrivain aussi ardent que fécond ; la chaleur qu'il apportait dans

l'exposition de ses sentiments et dans la défense de ses convictions, lui a attiré le reproche d'avoir manqué parfois de mesure et de modération. Son style, autrement, ne manque pas d'une certaine noblesse ; il est toujours clair et précis. Ce religieux, pénétré de l'esprit de sa vocation et du zèle sacerdotal, a été comme le dernier représentant de l'école janséniste dont il a reproduit la piété pendant sa vie et à laquelle il est demeuré attaché jusqu'à sa mort. — Les ouvrages du père Lambert sont innombrables, nous n'en citerons que quelques-uns parmi les plus connus : *Apologie de l'état religieux*, s. d., in-12 ; *De l'immolation de N.-S. J.-C. dans le sacrifice de la messe*, in-12 ; *Traité sur le sacrifice de J.-C.*, 1778 ; *Requête des fidèles aux évêques de France*, 1780 ; *Recueil de passages sur l'avènement intermédiaire de Jésus-Christ, soumis à l'éditeur de M. l'évêque de Lescar* (de Noé), *sur l'état futur de l'Eglise*, Paris, 1785, in-12 ; il fit aussi des *Remarques* sur ce même discours de M. de Noé, dont il était l'ami ; *Idée de l'œuvre des secours selon les sentiments de ses véritables défenseurs*, Paris, 1786 ; on regrette de voir, dans cet écrit, un homme aussi instruit et aussi éclairé que le père Lambert se montrer favorable aux convulsions et s'en constituer le défenseur ; *Traité dogmatique et moral de la justice chrétienne*, 1788, in-12 ; *Avis aux fidèles, ou Principes propres à diriger leurs sentiments et leur conduite dans les circonstances présentes*, Paris, 1791 ; *Avertissement aux fidèles sur les signes qui annoncent que tout se dispose pour le retour d'Israël et l'exécution des menaces faites aux gentils apostats*, 1793 ; *Devoirs du chrétien envers la puissance publique ou principes propres à diriger les sentiments et la conduite des gens de bien au milieu des révolutions qui agitent les empires*, Paris, 1793 ; *Apologie de la religion chrétienne et catholique, contre les blasphèmes et les calomnies de ses ennemis*, Paris, 2e éd., 1796 ; *La vérité et la sainteté du christianisme vengées contre le livre de l'*Origine des cultes, de Dupuis, 1796 ; *Manuel du simple fidèle*, 1803 ; *Exposition des prédictions et des promesses faites à l'Eglise pour les derniers temps de la gentilité*, Paris, 1806, 2 vol. in-12, ouvrage dans lequel l'auteur admet la doctrine du millénarisme, et les théories protestantes qui voient l'antéchrist dans le pape. Ce livre, chose étrange, très en honneur chez les chrétiens darbystes, paraît avoir été la source, avec le livre de Lacunza, où M. Darby et les théologiens de son école semblent avoir puisé leurs doctrines particulières. A. Maulvault.

LAMBRUSCHINI (le cardinal Louis) fut l'un des personnages les plus importants de la curie romaine sous les pontificats de Léon XII, de Pie VIII et de Grégoire XVI. Né le 16 mai 1776, il entra de bonne heure dans l'ordre des barnabites et obtint rapidement, grâce à son savoir, à sa piété austère et à son caractère dominateur et intolérant, les plus hautes charges de l'Eglise, excepté le pontificat. Archevêque de Gênes en 1819, il reçut plus tard les évêchés de Sabina, de Porto, de santa Rufina, de Civita-Vecchia, et en 1831 le cardinalat. Nonce de Léon XII (1829-1830) auprès de Charles X, il soutint ce dernier de toutes ses forces et l'on croit même que ce fut lui qui le décida à publier les ordonnances attentatoires à la charte qui firent éclater

la révolution de juillet. De retour à Rome à l'avènement de Grégoire XVI, il devint son ministre et son directeur ; il régna despotiquement. Le secrétariat d'Etat était pour l'intérieur occupé par le cardinal Gamberini ; Lambruschini obtint la section des affaires étrangères, fit licencier Gamberini, son émule, et fit nommer à sa place le cardinal Mattei, à lui dévoué. Pendant son ministère il prodigua les faveurs du pape au clergé génois, espérant avoir un parti invincible pour l'éventualité d'un conclave. Plusieurs cardinaux lui devaient en effet leur rang et leur fortune et il maintenait à la cour et dans la ville même un grand nombre de partisans qui travaillaient pour lui auprès des ministres des puissances étrangères. Ce fut lui, sans aucun doute, qui ménagea les premières entrevues entre le pape et l'infortuné Pellegrino Rossi. En 1846, il céda le portefeuille de l'instruction au cardinal Mezzofanti. En 1845, à la mort de Grégoire XVI, tous les regards se dirigèrent vers lui et vers le cardinal Gizzi, son ennemi, qui se trouvait à la tête du parti libéral. L'Autriche en outre favorisait puissamment son élection. Le 15 juin 1846, au premier scrutin du matin, Lambruschini obtint seize voix et son compétiteur inattendu, le cardinal Mastaï Ferretti, n'en eut que treize. Les ennemis de Lambruschini se coalisèrent alors, gagnèrent plusieurs de ses partisans et l'emportèrent dans le scrutin du soir (16 juin) en réunissant leurs votes sur Mastaï Ferretti, qui fut définitivement élu pape par trente-six voix, tandis que Lambruschini n'en obtenait que dix. Pendant le dépouillement du scrutin, ce dernier se tenait calme et sérieux dans sa cellule, et lorsqu'on lui apprit que le scrutin avait été définitif, il ne demanda même pas le nom de l'élu. Ce calme cachait toutefois la plus douloureuse des déceptions. Membre de la congrégation provisoire ou commission consultative qui remplaça, pendant longtemps, le secrétariat d'Etat, il se fit remarquer par sa haine contre les velléités libérales de Pie IX (1847-48), contre les patriotes romains et leur courte république. Il dut deux fois s'enfuir, au péril de sa vie, étant tout particulièrement menacé de mort par le peuple révolté. Pendant les premiers troubles il s'était retiré à Civita-Vecchia, mais lorsque le pape s'enfuit à Gaëte, Lambruschini s'établit dans son évêché de la Sabina et y maintint une correspondance suivie et secrète avec les cours de Gaëte et de Naples et avec les chefs des *sanfedisti*, pour la guerre à outrance et l'anéantissement des libéraux de toute espèce. Après le retour du pape à Rome, Lambruschini n'eut dans les affaires de l'Etat qu'une importance secondaire et c'est en odeur de sainteté qu'il mourut le 12 mai 1854. Son activité politique l'empêcha d'écrire des ouvrages théologiques de longue haleine et nous n'avons de lui que les *Méditazioni sulle virtù di santa Teresa*, *sull' Immaculata Concepimento di Maria et Divozione al sacro cuore di Gesù*, Venise, 1839 et 1844. Ses œuvres furent publiées d'abord à Modène par Vincenzi en 1812, par Grossi à Gênes en 1830, à Rome en 1833, par Bourlié et en 1838 dans le collège Urbain. Elles furent traduites en allemand par Albert de Haza Radsitz (Ratisbonne, 1839), et par C. Ktumpf à Augsbourg en 1839 également.

– Sources : F. A. Gualterio, *Gli ultimi rivolgimenti italiani. Memorie storiche*, Florence, 1852 ; Ferd. Ranalli, *Le Istorie Italiane dal* 1846 1853, Florence. 1858 ; L. C. Farini, *Lo stato romano dall'anno* 1815-1850, 1853. P. Long.

LAMECH. — 1° Fils de Mathusaël, père de Jabel, de Jubal, de Thubalcaïn et de Naamach. Il épousa Ada et Sella : ce qui l'a fait regarder comme l'auteur de la polygamie (Gen. IV, 18). — 2° Fils de Mathusalem et père de Noé dont la Genèse (V, 25.31) dit qu'il vécut 777 ans.

LAMENNAIS (Hugues-Félicité-Robert de). — Un homme que l'auteur de l'*Essai sur l'Indifférence* a dû rencontrer et connaître, soit à Saint-Sulpice, soit à la rédaction des journaux catholiques, puisqu'ils furent mêlés quelque temps aux mêmes combats, M. de Genoude, écrivant deux cents pages sur les quelques années de sa jeunesse qui précédèrent sa conversion, a trouvé ces mots à mettre en tête de son livre : *Histoire d'une âme*. C'est un beau titre, mais, quelques doutes bientôt écartés sur la Providence ou la vie à venir qui vous ont traversé l'esprit, vers la vingtième année, non les tempêtes en pleine mer, mais sans perdre le port de vue, quelques secousses ou quelques jeux de la vague et du vent, cela peut-il suffire, et contenir autant de luttes, d'émotions, que l'annonce d'une pareille histoire en laisse entrevoir ? Il faut toute la vie d'un Lamennais pour répondre ici a l'attente légitime et fournir le tableau qui doit remplir un pareil cadre. Philosophe, celui qui, dans l'école dite théologique, a donné une théorie nouvelle de la certitude, ou tracé seul, plus tard, une vaste et magistrale esquisse de philosophie ; admirable et fécond écrivain, vrai poète, à la versification près, celui qui a écrit les *Affaires de Rome* et les *Paroles d'un croyant*, celui-là certes, mériterait toujours qu'on signalât ses œuvres à leur place, quand on voudrait écrire sur la littérature ou sur la succession des systèmes. Mais il y a de plus dans le simple récit de ses actions et de sa vie, un chapitre d'histoire religieuse, le plus curieux peut-être et le plus instructif qu'il soit possible de lire ou d'écouter en ce siècle. Nul n'a porté au saint-siège des coups plus dangereux, plus douloureusement ressentis, que cet ancien partisan du pouvoir absolu des papes, qui finit par venir siéger, comme s'il n'eût jamais été ultramontain, au banc le plus élevé de la Montagne, à la Constituante de 1848. Il est si bien resté le catholique rebelle à l'autorité infaillible, le vrai révolté, que les autres, assez nombreux de nos jours, qui se sont séparés de Rome avec bruit, n'ont pu avoir que sur quelques points seulement, le rare honneur de lui être comparés. Et comme la calomnie se trouve impuissante contre lui, comme il faut bien reconnaître qu'il fut assez désintéressé pour se montrer sincère en tout, et assez grand, assez fort pour oser l'être, que reste-t-il, si ce n'est qu'il a dû y avoir une réelle unité dans sa vie malgré l'apparence, qu'il fut conséquent à sa manière et toujours logique au moins d'intention, en sorte que pour lui véritablement ce titre est assez large pour tout embrasser, et qu'en rappelant ce qu'il a cru, ce qu'il a pensé, ce

qu'il a fait, c'est bien l'*Histoire d'une âme* qu'on écrit. — Il naquit à Saint-Malo le 19 juin 1782. Mais ce fut (ses parents étant morts) par la sœur de sa mère, en pleine dévotion bretonne et suivant les principes du catholicisme traditionnel, qu'il fut élevé. L'oncle, Robert des Saudrais, traducteur d'Horace et du livre de Job, avait une bibliothèque. On lisait dans la paix et la solitude, et l'on n'était curieux de connaître et de retenir les arguments des philosophes du dix-huitième siècle que pour les réfuter en défendant vivement la foi, comme s'il s'était agi de querelles personnelles, de l'intérêt de la famille elle-même. On avait, durant les mauvais jours, reçu plus d'une fois sous le toit hospitalier des prêtres fidèles, de vrais proscrits non assermentés, pour prier, pour s'unir à ces hommes purs, dans un culte agréable au Seigneur. Ainsi, des études vastes, mais tout à fait libres, comme l'ont fait remarquer ses adversaires du clergé, qui n'ont pas manqué de relever plus tard cette absence d'une première direction, des essais si divers qu'il passait d'une traduction d'*Œdipe roi* à un projet de grammaire arabe, une piété, par suite des événements, un peu exaltée plutôt que profonde, l'isolement au sein de cette nature assez sauvage de la vieille Armorique, aux côtes âpres et nues, « où de magnifiques scènes frappèrent ses jeunes regards, » voilà le début de cette vie, voilà le point de départ et comme la source d'inspiration du catholique, du philosophe et du poète, ou, si l'on veut, de l'écrivain aux grandes et poétiques images. Il y a dans ses œuvres, à la date de 1808, un livre auquel il faut faire attention, non parce qu'il fut saisi (sous l'empire !), mais parce qu'on fait connaissance, en le lisant, avec le véritable de Lamennais des jeunes années, avant toute transformation. Ce n'était pas le premier ; mais on s'attache ici à étudier ceux de ses écrits qui, par leur importance ou leur but, sont des actes, pour ainsi dire, et, dans sa vie, peuvent être appelés essentiels. On se bornera pour les autres à une rapide énumération. Il s'agit des *Réflexions sur l'état de l'Eglise en France pendant le dix-huitième siècle et sur sa situation actuelle* (1 vol. in-8°, Paris). Certainement l'abbé de Lamennais était apôtre sinon tout à fait prêtre, par vocation, quoiqu'il n'ait consenti à communier pour la première fois qu'à vingt-deux ans, et quoique, après être entré dans l'Eglise, il n'ait jamais été qu'écrivain et n'ait pas eu, en réalité, de ministère actif. Certainement il étudiait avec prédilection Bossuet, dans sa jeunesse, et se l'était d'abord proposé pour modèle. Ce livre des *Réflexions* n'est qu'un long discours. Cette épigraphe même n'est-elle pas un texte : *Portæ inferi non prævalebunt adversus eam* (Matth. XVI, 18). Il est évident qu'au moment où il l'écrit, l'auteur n'en est encore qu'à une première et peu durable conception de l'Eglise, n'ayant pas imaginé jusque-là de donner au pape infaillible, dans un rêve de théocratie, l'absolue domination. Il dit bien, tout en réservant aux évêques le droit de faire des remontrances, que le successeur de Pierre est seul juge de ce qu'exige l'intérêt de l'Eglise ; mais, au fait, ce qu'il propose comme un remède sûr à ses maux actuels, c'est, pour la France, par exemple,

l'organisation de conciles nationaux, et la *Tradition de l'Eglise sur l'Institution des évêques* (3 vol. in-8°, Paris, 1814), en collaboration avec son frère, a encore, à le bien voir, le même but et le même sens. Pour le ton, dans les meilleurs morceaux, bien qu'il y ait de la colère et de l'ironie, on sent que le jeune homme vient de lire, avant de les attaquer, les spirituels écrivains du dix-huitième siècle. L'épigramme lui suffit contre les puissants du jour « qui ont prouvé qu'aucune idée ne leur était étrangère, puisqu'ils les ont toutes embrassées les unes après les autres..., et qui sauvent tous les jours la France, l'Europe, la société, la religion, — à la Bourse et à l'Opéra ! » C'est jeune, et il y a de la bonne humeur ; ce n'est pas encore Jérémie. Pour le fond, on trouve nettement indiqué déjà le mal que fait à la religion une indifférence alors assez générale, et l'on devine sans peine qu'en plaidant bientôt la cause de l'Eglise devant les peuples, le jeune et brillant défenseur de la foi se donnera pour mission, après avoir combattu dans le dix-huitième siècle en même temps le déisme de Rousseau, l'incrédulité de Voltaire, et le matérialisme qui, en accoutumant l'homme à n'imaginer que des corps, a fini par étouffer entièrement le sens moral, de rattacher par la tradition retrouvée et malgré la Révolution, le dix-neuxième siècle au dix-septième qu'il admire. — En 1811, l'abbé de Lamennais prend la tonsure au petit séminaire de Saint-Malo ; mais il ne consomma le sacrifice entièrement qu'en 1816. Qu'on remarque ici les dates, d'abord parce qu'avec cette disposition aux changements, aux transformations complètes que l'homme avait en lui, et avec ce besoin qu'il avait aussi de se chercher toujours, pour nouveaux amis, de jeunes disciples, il trompe, il vous échappe, exposant à le mal juger, et surtout parce que c'est indispensable dans l'histoire d'un homme qui veut être suivi pas à pas. Rome, avec la théocratie, ne sera jamais qu'un rêve, une longue illusion dans sa vie. On n'y garde pas en dépôt la vérité qu'il lui faut, et on n'y dispose que de chapeaux de cardinal, de dignités ou de richesses dont il ne se soucie pas. C'est à près de trente ans qu'il entre au séminaire. Un ambitieux se hâterait, se dirait « qu'il est temps », pressentant sa célébrité, aurait un but et un plan dans sa vie. Celui-ci ne songe à rien de pareil. On le croirait à peine : quatre ans après, au commencement de 1815, il est à la Chenaie et célèbre, comme le ferait un poète oisif, le repos dans la solitude. « Je vis avec les morts (ses auteurs, ses livres) et je les trouve la plupart de meilleure compagnie que les vivants. Je me représente toute la gêne, tous les soucis, tous les travaux auxquels il faudrait se soumettre pour obtenir davantage » (*Œuvres posth.*, *Corresp.*, I). Réfugié à Londres pendant les Cent jours, et introduit comme précepteur, grâce à l'abbé Carron, dans une famille protestante, il perd son temps à étourdir de ses arguments et de sa controverse son malheureux élève qu'il parvient à rendre assez fou pour se laisser momentanément convertir et conduire à Saint-Sulpice, et qu'il ne rend à sa famille qu'au moment où celle-ci va s'adresser aux tribunaux. Ce fut d'ailleurs sa destinée

d'être apôtre, de passer sa vie à convertir, de gagner beaucoup de disciples et de n'en garder pas un seul. Puis, au retour, près de deux années s'écoulent encore, pendant lesquelles, si l'on met à part quelques articles dans les journaux catholiques et royalistes, ce qu'il fait de plus important, c'est aux Feuillantines, chez le même abbé Carron, qui s'était mis à recueillir, dans une sorte d'asile, des personnes ruinées par la Révolution, de prodiguer le bel esprit et les grâces, oui, d'un Marivaux (il ne s'agit que du style), dans les lettres qu'il adresse à trois vieilles demoiselles, Mlle de Lucinières, Mlle de Trémereuc, et Mlle de Villiers. — Le premier volume de l'*Essai sur l'Indifférence en matière de religion* (4 vol. in-8°, Paris), ne parut qu'en 1817. L'auteur avait trente-cinq ans. Le danger pour la religion, ce n'était plus comme aux jours de la Révolution, depuis que la tradition chrétienne avait été retrouvée par Châteaubriand dans le *Génie du christianisme*, la négation systématique et la persécution, mais c'était à présent l'indifférence. Il s'agissait d'intéresser les indifférents au christianisme en leur prouvant, non plus comme autrefois, par l'Ecriture sainte et par les Pères, mais par la méthode philosophique dont on avait pris l'habitude depuis le dix-huitième siècle, qu'il a seul le dépôt de la vérité. De Maistre l'avait tenté, principalement dans ses *Soirées de Saint-Pétersbourg*, en expliquant par le péché les souffrances méritées de l'homme ici-bas, et en établissant sur cette observation la nécessité, même selon lui la claire démonstration, d'un gouvernement temporel de la Providence. De Bonald, d'autre part, avait cherché à établir comme un fait incontestable que le langage primitif avait dû nécessairement nous être donné par Dieu, l'homme pensant sa parole avant de parler sa pensée. De Lamennais, à son tour, s'attache à faire cette démonstration : la raison de l'homme étant nécessairement imparfaite comme tout son être, il n'y a que la raison universelle ou le consentement commun des peuples constaté par l'Eglise (en ayant soin d'admettre qu'ils tiennent cette raison d'une première révélation de Dieu), qui soit infaillible. Leurs systèmes sont distincts, mais le but est le même ; on le voit, et chacun des trois philosophes a la même erreur radicale dans sa méthode, qui est précisément de commencer par admettre ce qu'il faudrait prouver, et de donner la foi pour base à ses raisonnements, quand il prétend, en vrai philosophe, s'adresser à la raison. Indifférents, puisqu'ils admettent une vérité possible en dehors de celle qu'ils professent, d'après l'abbé de Lamennais, ceux qui disent qu'il faut une religion pour le peuple, ou ceux qui n'admettent, avec Rousseau, que la religion naturelle ou les protestants mêmes qui se restreignent à quelques articles fondamentaux, n'hésitant pas à soumettre la révélation à la raison. Avec eux, il n'y a point de certitude. Au contraire, s'il est vrai que Dieu, quand il résolut de créer, ne put se proposer que la manifestation de ses perfections infinies, il dut au commencement révéler à l'homme ce qu'il était nécessaire qu'il connût de ses lois. La religion n'est que cette immortelle législation, conservée à travers les âges par la tradition infaillible de l'Eglise, et, bien

mieux, par son chef, le pape, qui la représente, et qui est la vérité infaillible. Cette tradition, c'est donc une sorte de raison universelle qui supplée par la foi à la faiblesse de l'intelligence humaine, et c'est en conséquence pour nous, le vrai fondement de la certitude. Voilà le premier volume dont la publication précéda de plusieurs années celle des derniers. L'Eglise romaine, on le sait, a horreur de la nouveauté. On se trompe de bonne foi, mais absolument, quand on écrit qu'elle approuva, et même qu'elle alla jusqu'à l'admiration. Les jésuites, à la vérité, se plaignirent seuls amèrement, mais le monde religieux aussi se troubla et la Sorbonne fut scandalisée. Que pouvaient penser de cette nouvelle doctrine les nombreux évêques gallicans? Que pouvaient dire les écoles de théologie, sinon qu'elles se souciaient peu de philosophie, et que pour elles la certitude ne remontait pas à la création, mais uniquement à la révélation par Jésus-Christ? Les philosophes, pour leur part, demandèrent par quel miracle on pouvait bien accorder à la raison collective, une infaillibilité qu'on refusait à la raison de chacun, à chaque unité de la collection? Les protestants aussi voulurent répondre. Samuel Vincent fit imprimer à Nîmes des *Observations sur l'unité religieuse, en réponse au livre de M. de Lamennais.* « Vous confondez, disait-il, indifférence et tolérance. Je ne suis pas indifférent à la religion, mais je suis l'un de ces protestants qui ne s'ingèrent point de damner ceux qui ne pensent pas comme eux. Vous parlez de votre unité ; elle est fausse, elle est chimérique, car nous savons tous que le simple enseignement ne peut la produire, et vous n'obtenez l'unité apparente que par l'ignorance et par la contrainte. Vous accusez le protestantisme de ne voir dans les dogmes que des opinions, et dans le christianisme qu'une science ; mais la vérité c'est qu'il repousse l'autorité infaillible parce qu'il ne veut pas se résigner à l'immobilité. Les recherches dans la nature, l'Ecriture sainte ou l'histoire de l'Eglise sont permises et nécessaires. Les sciences théologiques doivent marcher comme les autres, et tendre sans cesse à une plus grande consistance, à une plus grande pureté. » Par malheur, l'abbé de Lamennais ne comprenait pas le protestantisme. Il en a toujours mal parlé, disons-le, parce qu'il ne l'a pas connu. Quand les objections des protestants l'embarrassaient, il affectait de les dédaigner ; lui convenait-il, au contraire, de signaler le progrès de l'hérésie pour faire peur au gouvernement ou aux catholiques, il changeait de ton. Il se hâtait d'écrire : « Les universités protestantes sont en travail pour nous ravir la preuve de prophéties ; s'enfonçant dans les langues orientales, nos ennemis s'en font comme un champ de bataille où ils nous défient » (*Réflex. sur l'ét. de l'Egl.*). Il répondit à Samuel Vincent dans la longue préface du second volume de l'*Essai*. Voici ses expressions : « Ce ministre a publié à Nîmes un livre où l'on aperçoit d'un bout à l'autre une excellente volonté de nous répondre. » Il faudrait au moins, quand on veut prendre ainsi ses adversaires en pitié, être bien sûr de ce qu'on dit. Samuel Vincent et les philosophes attaqués de la sorte n'ont pas besoin d'être vengés ; par tous ses écrits, par toute sa vie,

par ses démêlés et sa rupture définitive avec Rome, l'auteur de l'*Essai sur l'indifférence* a suffisamment reconnu qu'il avait tort et s'est de reste démenti et réfuté lui-même. Dans ce second volume, arrivait la démonstration. L'existence de ce Dieu qui commence par se communiquer à sa créature, la preuve que l'Eglise catholique est bien celle qui a reçu de lui et conservé le dépôt de l'autorité infaillible de la tradition. voilà ce qu'on trouve dans ces nouvelle pages. Tout à coup, et comme on pensait bientôt arriver à la fin (c'est fréquent dans les œuvres de Lamennais qui sont faites, à quelques exceptions près, de pièces, de mélanges et de morceaux), on apprend par l'avertissement du troisième volume qu'il faut en attendre deux autres : un livre d'érudition et de développement, puis une *Défense*, destinée à combattre la raison individuelle de Descartes et son école. Il y en aura cinq en tout. Faut-il dire que cet acte d'accusation dressé au nom du catholicisme infaillible contre le protestantisme, le matérialisme et l'incrédulité, que ce grand ouvrage devenait en s'achevant peu à peu (1822 et 1823) une simple entreprise de librairie ? L'abbé de Lamennais est le dernier écrivain auquel on pourrait avoir la pensée d'adresser ce reproche. Il voulut une fois avec Belin-Mandar s'occuper de librairie, il fut trompé et il se ruina pour longtemps. Le vrai, c'est qu'il fut lui-même émerveillé du bruit que fit partout son livre, et qu'il voulut s'appliquer pour cette fois à produire une œuvre aussi achevée et aussi savante qu'il pourrait la faire. Il s'attacha jusqu'au bout à trouver les traces de la révélation primitive, faite par Dieu à l'homme, dans tous les âges et chez tous les peuples, soutenant par exemple que l'idée d'un seul gouvernement suprême, malgré l'infinité des dieux, se retrouve partout, jusque dans les cultes idolâtriques. C'est une véritable encyclopédie, une revue prodigieuse ! Quand il eut terminé, le nombre de ses adversaires se trouvait doublé ; aux membres du clergé qui l'avaient d'abord attaqué étaient en effet venus se joindre en foule les savants. A ce moment cependant (1823) les rapports du prêtre avec son Eglise n'étaient pas encore mauvais. Les gallicans seuls et les libéraux étaient mécontents, ce qui ne pouvait beaucoup déplaire à Rome. Il n'y aura conflit que plus tard quand il prendra le parti d'agir par la presse et d'arriver de la théorie à la pratique. — Il faut passer rapidement sur la période intermédiaire. En 1824, après l'*Essai*, après plusieurs années de collaboration au *Défenseur*, au *Conservateur*, au *Drapeau blanc*, qui n'avaient pas manqué de profiter de sa célébrité, il est à Rome auprès de Léon XII. Ce pape, ne trouvant pas mauvais qu'on pousse jusqu'à l'exagération l'idée de l'infaillibilité, l'approuve, lui donne volontiers l'absolution, quand il entend parler de ses procès de presse, et lui propose même le chapeau de cardinal. L'abbé de Lamennais refuse, et recommande avec chaleur Lambruschini qui sera bientôt l'un des plus acharnés parmi ses ennemis. Il fait imprimer l'année suivante le livre *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil* (1 vol. in-8°. Paris, 1826) où se trouve sa plus nette et plus spéciale exposition de la théocratie

romaine, et, jusqu'en 1829, il n'y a pas dans ses idées, pour le public du moins, de changement appréciable. En lisant la *Correspondance* qui a été publiée après sa mort, on remarque toutefois, que si telle est l'apparence, il en est en réalité bien autrement. L'attente paisible ou résignée, les longs espoirs ne sauraient lui convenir. A partir de 1828 il avait commencé à douter de Rome. Il s'indigne des concessions que le pouvoir fait en France à un certain libéralisme, signale la publication des ordonnances du 21 avril et du 16 juin 1828 comme le commencement d'une véritable persécution contre l'Eglise, accuse le haut clergé de complicité avec les ministres pour égarer les peuples, conseille hautement au clergé inférieur de s'affranchir de la servitude du pouvoir politique, et finit par déclarer, annonçant la révolution, que si le prince viole la loi de justice et de vérité le peuple opprimé *peut* et *doit user de la force* pour se reconstituer chrétiennement. Telles sont les idées qu'il développe dans son nouvel écrit *Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Eglise* (1 vol. in-8°, Paris, 1869). La révolution s'accomplit en effet l'année suivante, et le 16 octobre 1830, paraît le premier numéro du journal *l'Avenir*. Voici le plan que voulait mettre à exécution « cet homme d'une candeur effrayante » selon le mot assez juste de Frayssinous. L'Eglise se séparerait de l'Etat qui ne faisait en tous lieux que là persécuter ou la compromettre en l'associant à ses fautes. Les prélats, les évêques, renonceraient à leurs gros traitements, sortiraient de leurs palais, et, pour recommencer la conquête du monde, redeviendraient pauvres comme les premiers disciples de Jésus-Christ. On réclamerait, avec les peuples, toute indépendance, la liberté de la presse, de l'enseignement, la liberté d'association et la liberté de conscience. *L'Avenir*, avec sa devise « Dieu et la liberté ! », rédigé par de Lamennais, Gerbet, Rohrbacher, Lacordaire, de Coux, Bartels, de Montalembert, Daguerre, d'Ault-Duménil, de Salinis, Harel de Tancrel, Waille, répandrait promptement dans les masses la nouvelle doctrine. Combattant ainsi le bon combat, n'avait-on pas en perspective une victoire certaine? En même temps, dans les bureaux de la rédaction, on fondait une *Agence pour la défense de la liberté religieuse*, en vue 1° de redresser tout acte contraire à la liberté du ministère ecclésiastique, 2° de protéger dans sa liberté tout établissement d'instruction, 3° de faire reconnaître le droit de s'unir, 4° de centraliser les efforts tentés par toutes les associations établies en France. Est-ce sublime ou absurde? L'estime augmente pour le chrétien quand on parcourt la collection de *l'Avenir*. Mais de quel pauvre observateur la conception d'un pareil plan donne l'idée ! A cinquante ans, quand on doit connaître les hommes, quand on est soi-même un écrivain éminent et célèbre, venir proposer à des catholiques de renoncer à toute domination pour ne garder que l'autorité spirituelle, à des prélats de se résigner à la pauvreté, à des jésuites de reconnaître que les peuples sont mûrs pour la liberté. L'hérésie, l'infidélité est flagrante, et l'égarement manifeste. C'est l'utopie toute pure et c'est le rêve ! Il n'y a pas trace dans l'histoire d'un catholicisme pareil.

Eux, compromis et persécutés par les princes? Persécuteurs à la bonne heure, et privilégiés, toujours! Cependant les jeunes et intrépides rédacteurs de *l'Avenir*, pendant plus d'une année, jusqu'au 15 novembre 1831, volontairement sourds et aveugles poursuivent l'exécution de leur plan, malgré le gouvernement, le pape, les évêques et la diplomatie. A la fin Lamennais, Lacordaire et Montalembert vont à Rome. On refuse même de les entendre (*Affaires de Rome*, 1 vol. in-8°, Paris, 1839); et quand ils reviennent en France, ils apprennent que toutes leurs idées de liberté, sans exception, ont été condamnées par Grégoire XVI, le nouveau pape, dans l'encyclique du 15 août 1832. — Lamennais annonce aussitôt que *l'Avenir* cesse de paraître. Nous n'écrivons plus *de Lamennais*, parce que ce fut vers la même époque, en 1834 plus exactement, lorsqu'il se sépara des ultramontains pour devenir démocrate, qu'il se mit à écrire de cette manière nouvelle son nom volontairement modifié. Quand on se représente la difficulté qu'éprouve un homme même jeune à changer brusquement de direction, à entrer dans une nouvelle carrière, on ne peut se défendre d'une certaine admiration pour ce Breton obstiné, au corps si faible, mais à l'âme toujours jeune, ardente et forte. On parla de sa chute. Ce n'était qu'une illusion et une erreur, et même une généreuse illusion. Après une déception, on se remet, on se relève. S'il y avait eu véritablement chute, au sens mauvais, il ne se serait pas ainsi noblement relevé. Rome était irritée. En un point tous ces révoltés se ressemblent pour elle : ils commencent par rêver une Eglise plus ou moins libérale, pleine de tendresses et de séductions pour les peuples, le contraire, par conséquent, de la réalité, et puis ils s'étonnent, s'indignent et s'éloignent avec des cris de colère parce que l'Eglise romaine ne ressemble pas à leur idole, et parce que la plus vieille hiérarchie despotique qui ait été inventée pour dicter des lois, refuse d'en recevoir. Ce qu'il y avait de vraiment irréparable en tout cela, c'était le scandale produit, le fait prouvé à l'Europe attentive qu'on n'obtient l'unité dans l'obéissance qu'en détruisant la personnalité, le divorce éternel une fois de plus bien constaté du catholicisme et de la liberté. Aussi Grégoire XVI persistait-il après l'encyclique à exiger une soumission sans réserve, absolue, illimitée. Lamennais hésita, se défendit longtemps. Il revenait, désabusé, sur toutes ses anciennes affirmations touchant l'autorité absolue du saint-siège, et ne voulait plus admettre que l'autorité spirituelle du pape dans les questions de foi et de discipline. Tout à coup, en 1834, sans avoir prévenu personne, et comme prenant un parti définitif, il lança dans le public les *Paroles d'un croyant* (1 vol. in-8°, Paris). Il y a deux choses nouvelles dans ce livre : le but, la forme. C'est là que l'ultramontain devient irréparablement démocrate. Qui pourrait être assez naïf pour confier encore le dépôt de la vérité dans le monde, aux rois, à un clergé servile ou au saint-siège indifférent, au moment où la réaction relève la tête à l'intérieur, avec la complicité de la monarchie de Juillet, et où s'accomplissent au dehors avec

l'approbation des cours, ces infamies, l'égorgement de la Pologne par les Russes, et les tortures des prisonniers du Spielberg? Lamennais, fatigué de compter en vain sur les prêtres et sur les princes, adresse aux peuples directement, à la démocratie, ses sublimes exhortations. La forme non plus n'est pas la même que dans les livres précédents, et il ne l'a plus employée avec une visible intention qu'une autre fois, dans le *Livre du peuple* (1 vol. in-8°, Paris, 1837). C'est une apocalypse. Ce n'est plus la parole ardente, le ton d'autorité du docteur, de l'évêque, c'est l'hymne inspiré, c'est l'image et la similitude, le verset court et plein d'une bible, ce sont les lamentations du prophète. Cette imitation, paraît-il, des *Pèlerins polonais* de Miçkiewicz, cette prose rythmique a plus de vraie puissance que des vers, parce qu'elle ne veut point se faire admirer mais convaincre, et parce qu'on ne la déclame pas. Quelques paraboles, non pas celles où sont prodigués le bruit des chaînes et les coupes pleines de sang, mais les moins agressives, les plus simples, les plus résignées, sont des modèles du genre, achevés à tel point qu'on n'y trouverait pas un seul mot à supprimer ou à remplacer. L'admiration qu'on exprimait partout pour les *Paroles d'un croyant* exaspéra les catholiques. Ils s'écriaient : « C'est 93 qui fait ses Pâques!... C'est un club sous un clocher!... C'est la doctrine de Babeuf psalmodiée par Jérémie! » Grégoire XVI, par sa nouvelle encyclique du 7 juillet 1834, condamna formellement ce livre « petit par son volume mais immense par sa perversité. » Et Lamennais lassé, de son côté, en vint à écrire qu'il était prêt à reconnaître, pour en finir, que le pape est Dieu lui-même. Tout rapport entre Rome et lui s'arrêta là. On suit ici, en expliquant Lamennais, moins le développement historique de sa vie que le travail de sa pensée et le progrès de son esprit. A ce point de vue, la publication des *Paroles d'un croyant* marque l'étape principale, une époque intermédiaire entre les anciens combats livrés avec l'Eglise, à la tête du bataillon romain, et les dernières luttes soutenues dans l'autre camp, sous le drapeau de la démocratie. — Vers 1841, quoique l'écrivain se trouve activement mêlé au mouvement politique et littéraire (l'ancien rédacteur de *la Quotidienne* et du *Mémorial catholique* a été appelé comme collaborateur à la *Revue des Deux-Mondes* et à la *Revue du Progrès*), on voit reparaître le philosophe qui se souvient d'avoir écrit l'*Essai sur l'indifférence* et qui s'efforce de justifier ses vues nouvelles par un nouveau système, ou plutôt d'accommoder l'ancien à ses idées actuelles. Il trace son *Esquisse d'une philosophie* (4 vol. in-8°, Paris, 1841-1846). C'est l'œuvre d'un chef d'école sans école. En effet, dans ce moment-là, vers 1843, c'est entre Cousin, Jouffroy, de Rémusat, l'école éclectique un moment accusée de panthéisme, et les catholiques réduits aux faibles arguments de Bautain, que se concentre le mouvement philosophique. Buchez et Leroux, qui auraient des points de ressemblance avec Lamennais, le dogme de la Trinité par exemple, ont leurs systèmes particuliers. L'*Esquisse* dès lors ne peut être que l'effort d'un grand esprit pour réunir en système des doctrines toutes personnelles. La raison de tout, physique, esthétique,

art et sciences, Dieu, Trinité, création, lois générales du monde, voilà ce qu'il s'agit de fournir. Quelle entreprise ! C'est le plan même de la Somme de saint Thomas. Comme dans l'*Essai*, les écrivains et les philosophes de tous les temps, Platon sur la réalité des idées divines, l'école d'Alexandrie sur l'explication de la matière, l'Eglise sur la substance et la création, la moderne psychologie sur l'homme, sont pour le tout mis à contribution. Le fondement de la certitude est toujours la raison commune, la tradition qui est comme la mémoire du genre humain, idée vraiment originale que l'auteur avait, avant même d'écrire l'*Essai sur l'indifférence*, et qu'il n'a jamais abandonnée. Seulement, ce n'est plus l'Eglise infaillible qui constate cette tradition. C'est la propre raison de l'homme (il a bien fallu en venir là) qui accepte, après l'avoir jugée bonne, cette notion du vrai. S'il est certain que la source primitive du perfectionnement fut dans la religion, il ne l'est pas moins qu'elle a été tout de suite ce qu'elle est aujourd'hui, et qu'à travers les siècles, c'est à la philosophie qu'on a dû ce que nous appelons la civilisation. « Dira-t-on que nous avons eu peur de la raison ou désespéré d'elle ? Celui-là est maudit, qui désertant sa tâche, enfouit le talent que la Providence lui a donné pour le faire valoir. » Il n'est guère possible de contredire plus nettement l'ancienne théorie. Les protestants et les philosophes seraient bien difficiles s'ils ne se contentaient pas de cette amende honorable. L'importance et le rôle de la philosophie ainsi déterminés, on aborde aussitôt l'étude de Dieu. Pourquoi? Parce que sur les personnes divines, sur la création, ses doctrines sont celles de l'Eglise qui n'ont pas varié, celles que pas un des catholiques qui ont écrit sur la philosophie depuis le commencement du siècle n'a manqué de reproduire. Les philosophes disaient : Vous nous jetez dès le début en pleine révélation et en plein mystère. Ce qui serait naturel, ce serait de commencer par étudier l'intelligence de l'homme avant d'examiner Dieu, c'est-à-dire une idée que cette intelligence lui fournit. En Dieu, continue l'auteur, se trouvent renfermées comme des propriétés de l'Etre infini, l'idée de puissance, l'idée d'intelligence qui est la connaissance qu'il a de soi-même en tant que doué de forme, et l'idée d'amour qui est le lien des deux autres. Seulement, au lieu de rester comme en l'homme, par exemple, propriétés ou attributs, ces idées en Dieu deviennent hypostase distincte des personnes, une véritable Trinité, triple et une, le Père par la conscience intime qu'il a de soi, concevant ce qu'il est et engendrant son Fils, et le Saint-Esprit procédant des deux. Nouvel étonnement des philosophes. Y a-t-il là trois consciences, ou n'y en a-t-il qu'une? S'il n'y en a qu'une, il ne faudrait pas soutenir qu'il y a trois *moi* distincts. Dieu crée (les trois personnes concourant à la création), c'est-à-dire qu'il produit au dehors ce qui auparavant n'avait d'existence que dans l'entendement divin. L'univers est plein, quand nous savons le voir, de ces manifestations de la force, de l'intelligence (parole humaine, nombre, écriture) et de l'amour (attraction, calorique), et la fin des êtres est ici-bas la glorification de Dieu, puis, dans la félicité infinie, l'inénarrable

joie attachée à la manifestation du vrai, du beau, et à l'effusion de la vie. Est-il donc panthéiste, demandait-on encore? Non, les théories dualistes sont ici écartées, ainsi que le système de l'émanation. Il admet un Dieu distinct du monde, et un monde produit par un acte libre de la volonté divine. Dès lors, il n'y a pas de mal absolu, puisque Dieu étant libre n'a pu produire qu'un monde aussi parfait qu'il pouvait l'être, et le mal qui existe, tout relatif, n'est que dans l'individu, non dans l'ensemble des choses. En abordant la question du mal on est entré dans une seconde partie de l'ouvrage. Il s'agit de l'homme, dans ses rapports toujours avec les trois personnes dont le concours a été signalé dans la création, la puissance, l'intelligence, l'amour divins, puis dans des parties spéciales, sous le titre « de l'homme en tant qu'actif », de l'industrie, de l'art et de la science. Le dernier livre, sur la science, fut publié à part en 1848, 2 vol. in-12. On ne peut que se borner à indiquer ce développement sans entrer dans le détail; mais ce détail, il est juste de le dire, est souvent magnifique, soit que le philosophe laisse admirer la puissance de son esprit (on peut lire la théorie de l'origine du langage qui est une forte réfutation de M. de Bonald et de l'école catholique, liv. VII, ch. v), soit qu'on s'abandonne à la séduction de ces pages sur lesquelles l'art de l'écrivain répand souvent un charme incomparable. Ainsi Lamennais, qu'on avait vu débuter par les réflexions sur l'état de l'Eglise, son point de départ, marque lui-même ici le point d'arrivée. Il n'avait pas oublié tout ce que le catholicisme lui avait appris; sa méthode était vicieuse et sa notion du vrai très imparfaite; mais il avait secoué le joug de Rome, et rendu à la raison individuelle son vrai rôle et sa véritable importance.—Ni son immense talent, ni son amour de la liberté ne pouvaient rester sans emploi dans les rangs du parti libéral qui l'avait respectueusement accueilli. D'ailleurs il avait un besoin incessant d'entreprendre et d'agir. Nous avons entendu raconter par M. Ed. Charton (il faut recueillir cette image et conserver ce trait qui n'a été imprimé nulle part) que Lamennais recevant un jour la visite d'un gentilhomme breton, fier de son oisiveté autant que de sa vieille noblesse, s'emporta tout à coup, cédant à l'indignation, et lui dit sans ménagement: « Eh! monsieur, si j'étais pommier, j'aurais l'ambition, enfonçant bien avant mes racines dans la terre, de produire les plus belles pommes du pays! » Mais pouvait-il, dans la mêlée des partis, accepter un poste et s'y tenir? Pouvait-il laisser passer une faute, une regrettable injustice, sans pousser des cris et sans accabler de sa malédiction ceux qu'il croyait coupables? On voudrait que de tels hommes, sincères, on le sait, dévoués à leur cause, attendissent pour se sacrifier le moment où cela serait utile. Mais c'est de l'enthousiasme et non du calcul qu'il faut demander aux martyrs. Parce qu'on a un grand esprit, doit-on se trouver affranchi des travers de la nature humaine? Il tonnait quelquefois, comme Racine pleurait, par goût, par besoin, on dirait presque par plaisir. L'année même où parut achevée l'*Esquisse d'une philosophie*, après avoir fait imprimer *Les Evangiles*, traduction nouvelle avec des notes et des réflexions à la fin

de chaque chapitre (1 vol. in-12, Paris, 1846), livre qui ne se recommande au lecteur que parce qu'on trouve toujours dans son style de belles images, il entrait à Sainte-Pélagie, condamné pour avoir publié son violent pamphlet *Le Pays et le Gouvernement* (1 vol. in-32) à un an de prison et deux mille francs d'amende. Bientôt après les électeurs de Paris l'envoyèrent comme l'un de leurs représentants à l'Assemblée constituante de 1848. Il s'était hâté, en venant occuper son siège, de présenter un projet de Constitution qu'on trouva beau, plein de grandes pensées, mais inacceptable au point de vue pratique. Il perdit aussitôt tout espoir, se borna à faire imprimer ce projet dans le *Peuple constituant*, journal qu'il rédigeait en collaboration avec MM. Bastien et Pascal Duprat, et, jusqu'au coup d'Etat, il ne cessa plus, sans prendre la parole, de protester par son vote contre la trahison des partis. Il eut encore le temps de se recueillir, et de traduire avant sa mort (27 février 1854) *la Divine Comédie*. — On peut, en jugeant Lamennais, se laisser dominer plus ou moins par le parti pris, l'aimer ou le haïr (on ne le comprend pas si l'on s'arrête à l'estime), mais qui voudrait soutenir, à tout prendre, que cette vie n'a pas été une admirable vie de penseur et d'écrivain? Son œuvre est immense. Il faut joindre à ceux de ses ouvrages qu'on a déjà eu l'occasion de citer ou d'analyser : des livres de piété, le *Guide spirituel*, traduit de Louis de Blois (Paris, 1819, pet. in-12); l'*Imitation de Jésus-Christ* (1 vol, in-18, Paris, 1815) ; *Lettres à monseigneur l'archevêque de Paris* (in-8°, 1829) ; *De la Religion* (in-8°, 1843), *Amschaspands et Darvands*, sorte d'allégorie, tableau animé de la société moderne (1 vol. in-8°, Paris, 1843) ; cinq volumes de *Mélanges* (1817, 1819, 1835, 1838, 1840) ; des écrits divers, livres ou brochures, sur la politique, *Du droit du Gourvernement sur l'éducation* (1817), *De l'Esclavage moderne* (1839, in-32) ; *du Passé et de l'Avenir du peuple* (1 vol. in-32) ; *Une voix de prison* (1846), etc., etc. Chose étrange, et qui prouve bien que la division des genres, dans l'éloquence, n'est ni vaine, ni artificielle, cet orateur, Lacordaire, et cet éloquent écrivain, Lamennais, qui plus d'une fois imita Bossuet sans trop d'infériorité, se rencontrèrent en 1848, dans la même assemblée politique et ne surent pas s'y faire écouter. Celui-ci, homme énergique, actif, possédant cette admirable fécondité d'esprit que les maîtres en critique relèvent comme un des signes révélateurs du génie, se met en scène, attaque sans cesse quand il écrit, se donne un contradicteur imaginaire, suit son raisonnement, s'animant par degrés, éclate, abonde en preuves au moment décisif, et marque à la fin de chaque partie de son ouvrage la division de la partie qui va suivre, absolument comme un prédicateur pourrait le faire. Sa phrase est musicale et pleine de nombre. Il a cette grâce de l'homme qui parle, l'image pure et belle, non pas entrevue, mais finie, et, d'un premier jet, chargée de couleur presque au point de frapper les yeux, et de plus, dans les hautes conceptions de la métaphysique, un tel don de seconde vue, une telle vie, qu'il semble en effet contempler en Dieu les idées, les causes éternelles, au milieu des clartés de quelque

Sinaï, et chanter sans effort ce qu'il voit, avec autant de perfection qu'un Jean-Baptiste Rousseau dans ses odes. On a dit qu'en effet il se serait sans doute laissé tenter par la tribune politique, mais que la voix et la force physique lui manquaient. N'est-il pas plus vraisemblable qu'il vint trop tard dans les assemblées, et qu'il désespéra de tenir tête à de trop nombreux contradicteurs, lui qui était habitué, comme le prédicateur sait le faire, à parler avec autorité et à parler seul? S'il fût resté dans le parti ultramontain, celui que Léon XII appelait « le dernier Père de l'Eglise » n'aurait certainement pas manqué d'être classé à son rang parmi les écrivains de génie. Mais l'Eglise, qui avait d'abord mis en lui son espérance, ne peut pas, reconnaissons-le, porter sur Lamennais un jugement équitable. A son lit de mort, il avait à la hâte écrit ces mots : « Je veux être enterré au milieu des pauvres et comme le sont les pauvres. On ne mettra rien sur ma tombe. Mon corps sera porté au cimetière sans être présenté à aucune église. » Quand il eut encore refusé de recevoir le père Ventura et un autre envoyé de Mgr Sibour, qui venaient (ce qu'on ne manque jamais de faire en pareil cas dans l'Eglise romaine) lui demander une rétractation, il devint définitivement pour ses amis d'autrefois, un abandonné de Dieu et un réprouvé. Il y avait longtemps d'ailleurs que tous ses anciens disciples de l'*Avenir* s'étaient empressés de renier leur maître. Un déserteur du protestantisme, Rohrbacher, qui aurait la renommée sur laquelle il avait compté, s'il suffisait pour l'acquérir d'être un mauvais auteur d'histoire ecclésiastique et un rénégat ; l'abbé Combalot qui eut l'idée bouffonne, dans des *Lettres* publiées, de voir en Lamennais une incarnation du diable ; un journaliste qui ne sut découvrir dans l'*apostasie de M. de Lamennais* qu'une réclame électorale ; Gerbet, et jusqu'à Lacordaire, tous écrivirent sur cette « chute ». Peut-être ont-ils cru réellement qu'ils s'honoraient par une telle obéissance, et qu'il se déshonorait, lui, par une telle révolte. N'aurait-il pas fallu qu'il imitât ces gens-là dans leur intelligente soumission ? Se sentait-il, comme eux, prédestiné à devenir évêque? L'*Univers*, un peu plus tard, dans un article bien dédaigneux pour être signé seulement « Coquille », a mieux vu, cependant, quand il a fait remarquer que la grande idée de Lamennais, qui lui appartient bien en propre, à savoir, que la vérité nous est conservée par la raison collective des hommes, devait l'amener quelque jour à s'adresser aux hommes, aux peuples seuls, sans persister à leur imposer la tutelle du saînt-siège et des évêques. C'est profondément vrai et tout à fait important pour comprendre sa vie, tout à fait digne de remarque, quand il s'agit d'un homme comme lui, « logicien aussi aveugle que puissant » d'après Guizot. Bien plus, malgré la naissance, il était bien du peuple lui-même, par ses sympathies et par ses haines, par son enthousiasme et par ses colères. Et puis, ce qui est vrai encore et ce que ses adversaires n'ont pas manqué d'entrevoir en le déplorant amèrement, c'est qu'ils n'avaient pas eu son enfance et sa jeunesse. N'ayant pas d'ambition égoïste, il leur échappa toujours. Au moment où il vint pour la première fois

combattre dans leurs rangs, il était déjà trop tard pour le plier à l'obéissance, et malgré les manies, les travers du radical, un homme (a dit naguère M. Littré, dans une admirable définition de sa *Philosophie positive*) qui suit son idée sans prendre un suffisant souci des faits, pour étouffer ce qui dans l'être moral de Lamennais, et c'est sa gloire, parla toujours juste et haut : une conscience. — Voyez : L'*Avenir*, août 1830-novembre 1831 ; Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle*, 1 vol. in-8°, Paris, 1834 ; Lacordaire, *Considérations sur le système philosophique de M. de Lamennais*, 1 vol., Paris, 1834 ; Raimbourg, *Du rationalisme et de la tradition*, 1 vol., Paris, 1834 ; Madrolle, *Histoire secrète du parti et de l'apostasie de M. de Lamennais*, Paris, 1834, 1 vol. in-8° ; *Revue des Deux Mondes*, janvier-mars, 1838, 15 février 1841, et 15 août 1857 ; art. de MM. Lerminier, Jules Simon, Renan ; Boyer, direct. de Saint-Sulpice, *Examen de la doctrine de M. de Lamennais*, 1 vol. in-8°, Paris, 1855 ; Guillou, *Histoire de la nouvelle hérésie du dix-neuvième siècle*, 1 vol. in-8°, Paris, 1835 ; Combalot, *Deux lettres à M. de Lamennais*, 1 vol. in-8°, Paris, 1836 ; *Journal des Débats*, juillet 1837, février-mars 1854, 30 octobre et 5 novembre 1858, art. de MM. Silvestre de Sacy et Prévost-Paradol ; Gerbet, *Réflexions sur la chute de M. de Lamennais*, 1 vol. in-8°, Paris, 1838 ; Elie Regnault, 1841, *Procès de L.*, in 8° ; *Œuvres complètes de M. de Lamennais*, 11 vol. in-8°, Paris, 1844 (très incomplètes) ; *Le Peuple constituant*, 27 février, 11 juillet 1848 ; Mickiewicz, *Les Proscrits polonais*, trad. de Montalembert, 1 vol., Paris, 1855 ; *Œuvres posthumes de Lamennais*, *La Divine comédie*, 2 vol. in-12, Paris, 1856 ; Emile Forgues, *Correspondance*, 2 vol. in-8°, Paris, 1858 ; A. Blaize, *Essai biographique sur Lamennais*, 1 vol. in-8°, Paris, 1858 ; L'*Univers* du 15 janvier 1859, art. Coquille ; Guizot, *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, t. III, 1860 ; Ad. Franck, *Philosophie du droit ecclésiastique*, Paris, 1864, p. 135 à 169 ; Ravaisson, *La Philosophie en France au dix-neuvième siècle*, p. 33, Paris, 1868. JULES ARBOUX.

LAMENTATIONS. Voyez *Jérémie*.

LAMI (Dom François), religieux bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, naquit à Montireau, village des environs de Chartres, en 1636, et mourut à Saint-Denis, le 4 avril 1711, à l'âge de soixante-quinze ans. Il entra dans la vie monastique à l'âge de vingt-trois ans, après avoir porté les armes pendant quelque temps. Il se livra dès lors à l'étude avec une ardeur infatigable. Il a beaucoup écrit ; son style est parfois affecté, incorrect, négligé, mais en revanche il a souvent de la couleur et de l'abondance. Dom Lami parlait avec facilité, brillait dans les discussions par une argumentation qui ne se laissait jamais surprendre. On lui a reproché, non sans raison, d'avoir eu un penchant trop prononcé pour le paradoxe et de ne pas avoir évité davantage les disputes d'école. C'était, d'ailleurs, un homme excellent, un cœur chaud et généreux, très attaché à ses amis, et très compatissant envers les pauvres. Nature prompte mais aimante, il n'est pas étonnant que dom Lami ait été aimé et regretté de tous ceux

qui l'avaient connu et même de tous ceux avec lesquels il avait eu des contestations littéraires ou théologiques. L'ardent bénédictin avait attaqué un peu tout le monde ; on le voit tour à tour en discussion avec Bossuet, Malebranche, Arnauld, Nicole, Duguet, sans compter les autres ; et on voit aussi que tous l'aimaient, le respectaient comme un homme plein de cœur et de sincérité, de science et de piété. Voici les ouvrages les plus connus de dom Lami : *De la connaissance de soi-même*, Paris, 1694-1698, 6 vol. in-12 ; une édition augmentée (la meilleure) en 1700 ; *Le nouvel athéisme renversé, contre Spinosa*, 1696, in-12 ; *Vérité évidente de la religion chrétienne*, 1694, in-12 ; *Des sentiments de piété sur la profession religieuse*, 1697 ; *Leçons de la sagesse sur l'engagement au service de Dieu*, 1703, in-12 ; un recueil de *Lettres théologiques et morales*, 1708, in-12 ; *L'incrédule amené à la religion par la raison*, 1710, in-12 ; *Les gémissements de l'âme sous la tyrannie du corps*, 1700, in-12 ; *Conjectnres sur divers effets du tonnerre*, 1689, in-12 ; opuscule curieux et intéressant. Les autres écrits du père Lami roulant sur des matières philosophiques sont à peu près oubliés aujourd'hui.

LAMI (Bernard), né au Mans en juin 1640, mourut à Rouen le 29 janvier 1715, âgé de soixante-quinze ans. Après avoir fait de bonnes études dans sa ville natale, il entra dans la congrégation de l'Oratoire. Il avait un goût prononcé pour les sciences qu'il étudia tour à tour avec ardeur plus qu'avec profondeur. Belles-lettres et linguistique, philosophie et mathématiques, critique et morale l'occupèrent successivement ; sur chacune de ces sciences il écrivit des traités presque tous oubliés aujourd'hui, mais qui furent reçus avec faveur par le public de son époque. Le père Lami passait d'ailleurs trop rapidement d'une étude à une autre pour que ses livres ne se ressentissent pas de cette inconstance et de cette précipitation. Ses idées étaient souvent étranges, ses conjectures hasardées, ses raisonnements subtils et précipités. Son style était facile et abondant, mais il manquait d'élégance et même de pureté. Il enseigna la philosophie à Saumur et à Angers, et ensuite la théologie à Grenoble. Fervent adepte de la philosophie de Descartes, il eut beaucoup à souffrir de la part des disciples d'Aristote qui allèrent jusqu'à employer contre le savant oratorien une lettre de cachet qui le privait de sa chaire et qui l'exilait dans le diocèse de Grenoble. Le cardinal Le Camus qui était alors évêque de cette ville accueillit favorablement le père Lami, l'employa dans le gouvernement de son diocèse et le nomma professeur de théologie dans son séminaire. Appelé plus tard à Paris, il fut envoyé à Rouen où il passa les dernières années de sa vie dans l'étude et dans la prière. Le père Lami fut un religieux modeste et austère, un savant laborieux et dont les connaissances étaient aussi variées qu'étendues. Ses ouvrages sont nombreux, nous indiquerons ceux qui sont généralement reconnus comme les plus importants : *De l'art de parler*, 1670, in-16, 1687, 1701, 1715, in-12 ; *Traité de mechanique de l'équilibre des solides et des liqueurs*, etc., Paris, 1679, in-12 ; *Elémens de Géométrie et de Mathématiques*, 2 vol. in-12 ; *Démonstration*

de la sainteté et de la vérité de la Morale chrétienne, 1706 à 1716, 5 vol. in-12 ; *Apparatus biblicus sive manuductio ad sacram Scripturam tum clariùs, tum faciliùs intelligendam*, 1696, in-8° ; *editio novissima, cum fig.*, Lugduni, 1723, in-4° ; traduit en français sous ce titre : *Introduction à l'Ecriture sainte*, in-4°; il y en a un *Abrégé*, in-12. Il y a même deux traductions françaises de cet ouvrage, l'une de l'abbé de Bellegarde, l'autre de l'abbé Boyer, cette dernière est la plus exacte et la plus recherchée : *Harmonia sive Concordia quatuor Evangelistarum*, 1689, in-12 ; 1735, in-4° ; ouvrage dans lequel l'auteur avait émis quelques opinions contraires aux idées reçues et qui lui attirèrent des blâmes, notamment de M. de Harlay, archevêque de Paris. *De Tabernaculo fœderis, de sancta civitate Jerusalem, et de templo ejus*, 1720, in-f° ; ouvrage savant et orné de plusieurs figures en taille douce, qui avait demandé trente ans de travail à son auteur et qui est encore un des meilleurs livres sur cette matière. A. MAULVAULT.

LA MILLETIÈRE (Théophile Brachet, sieur de), né vers 1596, était fils d'un maître des requêtes. Il étudia le droit ; mais dégoûté du barreau par le peu de succès qu'il y obtint, il se lança dans la controverse contre le catholicisme, et réussit par ses intrigues à se faire nommer ancien de l'Eglise de Charenton. En 1620, il entreprit de concilier les doctrines opposées de Tilenus et de Caméron sur l'universalisme hypothétique, et fut député par la province de l'Ille-de-France à l'assemblée politique de La Rochelle, qui l'envoya en Hollande solliciter des secours des Etats généraux. Tilenus ayant invité l'assemblée à se soumettre à la volonté du roi, La Milletière le réfuta dans un discours, publié en 1622 et brûlé par la main du bourreau en 1626. Il y soutient la thèse reprise plus tard par Jurieu, savoir que le peuple et la royauté sont liés par un pacte réciproque, et que, le gouvernement ayant violé ouvertement ce pacte par la persécution, l'insurrection des protestants contre lui était légitime. Mis à la Bastille, en 1627, et condamné à mort comme l'un des agents les plus remuants de Rohan et du parti de la résistance, il fut gracié par Richelieu, qui lui accorda, en outre, une pension de mille écus, et devint dès lors le docile instrument du cardinal qui rêvait, on le sait, la réunion des deux cultes protestant et catholique. Pour favoriser ces projets, La Milletière écrivit une cinquantaine d'ouvrages, dans lesquels il attaquait Amyraut, Testard, Mestrezat, Du Moulin, Blondel, et ne réussit qu'à se faire menacer d'excommunication par le synode d'Alençon (1637) et excommunier par celui de Charenton, en 1645. « Lorsque l'apostat quitta l'assemblée, dit *la France protestante*, le président le salua par ces paroles de Jésus : *Fais bientôt ce que tu fais*. — Je ne suis pas Judas, répondit La Milletière. — Non, Monsieur, reprit Garrissoles, car Judas avait la bourse, et vous la cherchez. » — Deux mois après, La Milletière fit enfin son abjuration publique. Il mourut en 1666, haï des protestants et méprisé des catholiques. Elie Benoit ne vit en lui qu'un « brouillon », un esprit « inquiet », qui « ne s'était point lassé de tourmenter les Eglises », et Tallemant des Réaux en porte à peu près le même jugement :

« C'est un homme d'esprit, dit-il, et qui sait, mais assez confusément; bon homme, mais vain, et qui a quelque chose de démonté dans la tête. » — Voir Aymon, *Syn. nation.*, II, 580, 683, 686; Benoit, *Hist. de l'édit de Nantes*, III, 33; *La France protestante* et *Bullet. de l'hist. du prot. fr.*, VIII, 252. O. Douen.

LAMISME. Voyez *Thibet* (Religions du).

LAMOIGNON DE BAVILLE (Nicolas), cinquième fils de Guillaume de Lamoignon, premier président au parlement de Paris, naquit en 1648, fut reçu au barreau en 1666, conseiller au parlement en 1670, maître des requêtes en 1675, et promu par Louvois aux intendances de Montauban, Pau, Poitiers et enfin à celle de Montpellier en 1685. Quand l'intendant du Poitou, Marillac, inventeur des dragonnades, eut été révoqué, les protestants virent d'abord avec plaisir la nomination de son successeur ; mais ils ne tardèrent pas à s'apercevoir, dit Elie Benoît, que « cet homme qu'on estimait sage et modéré », tenait « la main avec une incroyable dureté à l'exécution de tous les ordres qui lui étaient envoyés contre les Eglises de cette province », et que « cet homme mal intentionné était capable d'achever par la ruse ce que Marillac avait conduit si avant par la violence. » Ce sinistre personnage exerça, durant trente-trois années, une véritable royauté sur le Languedoc, qu'il ne quitta pas un instant, et dont il devint « la terreur et l'horreur », selon l'expression de Saint-Simon. Ses administrés ne l'appelaient que « l'homme terrible ». On se tromperait fort cependant si l'on représentait « le féroce Bâville », « le farouche proconsul », comme une espèce de brute ne sachant que pendre et rouer ; c'était, au contraire, un homme élégant, bien élevé, un légiste capable, retors, écrivant fort bien, et discutant avec Bossuet dans une correspondance suivie, où il n'a peut-être pas le dessous. Les traits de son visage pâle et un peu allongé, étaient d'une admirable régularité, d'après un portrait frappant, fascinateur, (musée de Montpellier) qu'on ne peut contempler, de même que celui de La Reynie, sans un mélange d'étonnement et d'effroi. Administrateur habile, laborieux, infatigable, mais entier, absolu, impérieux, ombrageux, ne souffrant point de rivaux et réussissant toujours à s'en débarrasser ; au reste nullement scrupuleux sur le choix des moyens quand il s'agissait de son Dieu, c'est-à-dire le roi, et de ce qu'il croyait l'intérêt du roi, il ne persécuta point en catholique acharné, mais en monarchiste, ne sachant voir que des rebelles dans ceux qui désobéissaient au roi pour obéir à leur conscience, et qui par piété foulaient aux pieds les lois iniques, impies, monstrueuses, dont il était l'impitoyable exécuteur. Il avait, disait-il, blâmé en principe la révocation de l'édit de Nantes, comme impolitique et dangereuse pour la France ; mais une fois qu'elle eut été consommée, il fut d'avis qu'on en tirât toutes les conséquences sans hésiter ni tergiverser. Non seulement il poursuivit avec la dernière rigueur les assemblées, les prédicants, les pasteurs du désert, et prononça des condamnations sans nombre aux galères, à la déportation et aux plus cruels supplices ; non seulement pour se défaire de Vivens et

des autres prédicants, il eut recours à la perfidie et au guet-apens mentionnés à l'article *Eglises du désert* ; non seulement il assistait à la torture des prisonniers qu'il voulait faire parler, et mettait à prix seize têtes à la fois ; mais il faisait lui-même la chasse aux assemblées avec les troupes de son beau-frère De Broglie, et contemplait impassiblement leurs hauts faits. Après le massacre de l'assemblée de La Combe-du-Coutel, où plus de six cents personnes restèrent sur le carreau, il félicita le capitaine qui l'avait ordonné et avait pendu un homme de ses propres mains pour donner l'exemple, ne le blâmant que de n'avoir pas fait couper le nez à toutes les femmes. Il parle en ces termes d'un autre massacre dont il avait été témoin (lettre du 20 février 1689) : « Les assemblées du Vivarais, monsieur, ne se sont pas faites impunément ; la meilleure partie des mutins s'était retirée dans les Boutières, où ils croyaient être en sûreté par la difficulté des lieux. Ils ont été investis et chargés en dernier lieu, de manière qu'il y en a eu trois cents de tués sur la place ; on en a tué ensuite un grand nombre en d'autres occasions. Cet exemple était nécessaire pour réprimer l'insolence de ces gens-là, et remettre ce canton dans l'obéissance où il doit être, et pour apprendre aux autres de quelle manière ils seront traités, s'ils ont une conduite semblable. Dans le Dauphiné on a découvert aussi quelques assemblées ; on en condamna en un jour trente-six à la mort. » On connaît le fameux post-scriptum de sa lettre du 24 septembre 1698 : « J'ai condamné ce matin soixante-seize malheureux aux galères... Je souhaite que cet exemple soit le dernier », et son billet à Fléchier du 9 novembre de la même année : « Les dévotes pleureront Brousson ; mais il est sûr, monsieur, qu'il ne fera plus de mal, » aussi bien que celui qu'il lui adressait encore le 4 novembre 1701 « Le prophète, monsieur, que vous avez interrogé sera bientôt expédié. » Prévoyant que cette sanglante répression pouvait amener le soulèvement des Cévennes, il prit ses mesures en conséquence : de 1687 à 1689, il éleva les trois forts de Nîmes, Alais, Saint-Hippolyte, destinés à mâter la population ; il fit tracer dans les montagnes cent chemins de douze pieds de largeur, grâce auxquels on pouvait transporter des canons jusqu'aux sommets les plus inaccessibles ; il désarma tous les protestants, leva huit régiments d'infanterie régulière, cinquante-deux régiments de milices bourgeoises, et mit ainsi presque tous les catholiques sous les armes. Vaines précautions ! Quand, après le supplice de Brousson, aucun pasteur n'osa plus rentrer en France, au moment où Bâville se croyait définitivement vainqueur du protestantisme, la plus redoutable des insurrections était sur le point d'éclater ; à ce moment même, sourd à l'immense cri de malédiction qui de toutes parts montait au ciel contre lui, Bâville s'efforçait d'arracher Bossuet à la sorte de modération dont il faisait preuve, et de l'amener à pratiquer avec plus de conséquence et de logique les principes persécuteurs qu'il professait ; et à ce même moment aussi De la Broue, évêque de Mirepoix, se plaignait que Bâville fût moins zélé que Legendre, intendant de Montauban. Or De la Broue était

lui-même relativement modéré. Il y avait donc des degrés dans l'intolérance et la persécution ; nous en voyons au moins trois : La persécution aveugle, emportée, sans entrailles, réclamant la destruction de l'hérésie par tous les moyens sans distinction ; c'est ainsi que l'entendaient Godet, confesseur de Mme de Maintenon, l'évêque de Nîmes et les jésuites ou ultramontains. Fléchier disait des protestants : « On leur a fait abjurer l'erreur ; l'Eglise les a reçus dans son sein ; on a démoli leurs temples, interdit leurs prêches, puni leurs assemblées ; on les a assujettis à s'épouser en face de l'Eglise et on leur impose, sous de grandes peines, la nécessité de mourir dans la foi catholique et dans l'usage de nos sacrements. Il semble que c'est une conséquence nécessaire de les obliger à remplir *tous les devoirs de la religion*, et d'employer pour cela *toute la persuasion et toute la contrainte convenables.* » D'autres, au contraire, ne voyaient qu'avec horreur le sacrilège des communions forcées, mais réclamaient l'assistance forcée à la messe et voulaient qu'on traînât sur la claie les cadavres des relaps. C'était le cas de De la Broue, de Bâville et de plusieurs évêques du Midi, contre lesquels Bossuet soutint une longue lutte à laquelle Bâville prit une grande part. Sous prétexte de lui soumettre ses doutes, il adresse à Bossuet un mémoire sur la question, et lui écrit en 1700 : « Il est très certain que les voies douces sont les meilleures ; qui peut dire le contraire en matière de religion ? Mais la question est que ces voies soient en même temps douces et efficaces... Il y a dans tout cela une première glace à rompre, qui arrête et empêche tous les progrès, si la puissance temporelle ne vient pas un peu au secours de la spirituelle... on ne parle que de moyens violents ou de voies douces, comme s'il n'y avait pas un milieu entre deux. Toute violence est blâmable ; mais il y a une certaine fermeté qui doit accompagner l'instruction, et qui fait que l'on en profite... C'a été de tout temps l'esprit de l'Eglise. Nous avons plus de soixante-dix lois faites par neuf empereurs orthodoxes depuis Constantin, pratiquées par les rois Goths contre les ariens, par Charlemagne contre les Saxons, par saint Louis contre les albigeois, qui contiennent des peines rigoureuses contre les hérétiques réunis pour les porter à suivre les exercices de notre religion... Pourquoi craint-on de contraindre les nouveaux convertis d'aller à la messe, dans certains endroits, par des moyens très doux, puisqu'on en emploie déjà de très forts qui tendent à la même fin ?... n'est-ce pas contraindre un homme mourant à recevoir les sacrements, que de lui représenter la ruine entière de sa famille par la confiscation de ses biens, s'il ne meurt pas en bon catholique ? » Bossuet répond : « Ce qui me fait penser qu'on ne doit point contraindre à la messe ceux qu'on n'ose contraindre au reste des exercices, c'est que la répugnance opiniâtre qu'ils montrent à les pratiquer, fait voir qu'ils sont indignes de la messe comme du reste. » Puis essayant vainement de limiter le champ de la persécution, ce grand esprit fourvoyé répète qu'on ne doit pas contraindre à la messe ceux qui montrent « une répugnance invincible à se confesser premièrement

et ensuite à communier. » A quoi Bâville réplique en 1701, que si l'on a le droit de contraindre les hérétiques et si les lois dirigées contre eux sont légitimes, il ne faut pas que ces lois demeurent sans effet; qu'exclure de la messe les réunis parce qu'ils ne pratiquent pas les sacrements, c'est détruire l'œuvre des conversions ; que la grâce divine qui triomphe de tous les obstacles est seule invincible, et qu'il ne peut, par conséquent, exister de « répugnance invincible » chez les nouveaux catholiques. — Il sut bientôt à quoi s'en tenir sur ce point, car il rencontra chez les camisards (voir ce mot) non point seulement une répugnance, mais une résistance invincible. On a vu, à l'article Labaume-Montrevel, que les évêques méridionaux éplorés et tremblants avaient émis l'idée très catholique, appuyée par le maréchal, de mettre fin à l'insurrection, dont Bâville et eux étaient la vraie cause, par l'extermination de tous les Cévenols, et que Bâville, moins effaré, avait fait prévaloir le système de la dévastation de la contrée. Les idées avaient fait du chemin depuis la croisade contre les Albigeois, depuis les massacres de Mérindol, Cabrières et la Saint-Barthélemy. Non seulement le frère de Bâville écrivait à Bossuet (1er avril 1700), en lui envoyant le mémoire de l'intendant sur le moyen de ramener les protestants : « Je vous supplie qu'il ne soit que pour vous; car je ne veux pas, comme j'ai eu l'honneur de vous le dire, qu'on me donne ici et à mon frère le caractère d'un homme qui veut être le persécuteur des huguenots » ; mais en outre Bâville était l'esclave de la légalité, et aucun texte de loi n'ordonnait catégoriquement cette extermination. Bien au contraire, Louis XIV n'avait été entraîné dans la voie des conversions forcées, que parce qu'on l'avait trompé en lui disant qu'elles s'opéraient par la douceur et à prix d'argent, et que les protestants étaient si peu attachés à leurs croyances, que, « si on voulait leur faire abjurer le christianisme et suivre l'Alcoran, il n'y aurait qu'à leur montrer les dragons » (Fénelon). De là l'étalage de chrétienne mansuétude affecté par les plus violents, par Bâville lui-même cherchant à plaire et à faire sa cour, et par Fléchier, pire encore que lui. Bâville écrivait dans ses *Mémoires pour servir à l'histoire du Languedoc*, rédigés en 1698 pour l'instruction du duc de Bourgogne : « Les nouveaux convertis se confesseront et communieront tant qu'on voudra, pour peu qu'ils soient pressés et menacés par la puissance séculière. Mais cela ne produira que des sacrilèges. Il faut attaquer les cœurs, c'est là où la religion réside; on ne peut l'établir solidement sans les gagner. » Et Fléchier qui, après avoir demandé « toute la persuasion et toute la contrainte convenables » réclamera l'extermination et justifiera l'incendie du moulin de Nîmes, c'est-à-dire le supplice de deux à trois cents personnes brûlées vives, écrivait de son côté (14 décembre 1682) : « J'avoue que la violence et l'oppression ne sont pas les voies que l'Evangile a marquées, et dont Jésus-Christ s'est servi pour gagner les âmes et établir sa foi. Nous savons que la religion se persuade et qu'elle ne se commande point, qu'il faut gagner le cœur par le cœur, et que rien ne conduit si naturellement à la vérité que

la charité. » — Le maréchal de Villars succédant à Montrevel ne vint à bout de l'insurrection qu'en se départant de l'inflexibilité hautaine de Bâville. Arrivant au moment le plus favorable, c'est-à-dire après deux défaites successives des camisards, il parla de clémence, négocia, séduisit, promit la liberté de conscience, le relâchement des prisonniers et des galériens, la tolérance des assemblées hors des villes, et n'eut pas de peine à enlacer dans ses filets l'enfant vaniteux à la fougue et à l'élan duquel les révoltés devaient en grande partie leurs succès. Pendant les pourparlers de Nîmes, l'intendant et l'évêque s'indignaient de l'audace des assemblées qui chantaient ouvertement les psaumes, et de l'insolence de Cavalier, qui affectait une parfaite égalité vis-à-vis du maréchal. Ils auraient voulu faire main basse sur tous ces gens-là, ce qui eût été, disait Villars, remettre le feu dans la province. Le véritable vaincu dans cette affaire fut Bâville et son système d'impitoyable rigueur. Mais il se vengea de cette humiliation par le supplice des derniers chefs camisards rentrés en France pour tenter de rallumer l'insurrection (1705-1711), et mit à les poursuivre un acharnement tel qu'il ne recula pas devant la plus scandaleuse et la plus manifeste violation du droit des gens, pour s'emparer de l'un d'eux, Saint-Julien, réfugié à Genève. Par son ordre on le saisit sur le lac, dans les eaux de Berne, et on le lui envoya à Montpellier où il fut roué vif. Longtemps favori de Mme de Maintenon, notamment à cause du zèle qu'il avait déployé dans la discussion relative à la messe forcée, il fit la douloureuse expérience que les services passés ne comptaient pour rien à la cour, et qu'il ne fallait en attendre que des déboires du moment qu'on cessait d'être indispensable. Il désirait ardemment faire donner à son fils unique sa place de conseiller d'Etat ; mais il eut beau s'humilier et écrire à la dispensatrice des grâces : « Souffrez, Madame, que je vous demande en cette occasion des marques de votre ancienne bonté pour un vieillard sourd, goutteux, reconnaissant et revenu de toute ambition, mais non des sentiments paternels. » Il n'obtint qu'un dernier refus. Enfin, lorsque septuagénaire fatigué, aigri et dégoûté, il quitta le Languedoc, en 1718, et revint à Paris pour y vivre solitaire et sans remords, Antoine Court avait depuis trois ans présidé le synode qui ouvre l'ère de la restauration du protestantisme. Une dernière joie, sans doute mêlée de haine, était réservée à l'ex-intendant qui n'entrevit pas dans l'avenir le triomphe de la liberté qu'il avait combattue toute sa vie : il retrouva sous le gouvernement du duc de Bourbon un reste de faveur, et fut chargé par un évêque de mœurs infâmes, Lavergne de Tressan, secrétaire du conseil de conscience, de rédiger un nouveau code de la persécution. L'abominable déclaration de 1724, résumé de deux cents édits ou arrêts antérieurs, est l'adieu de Bâville aux protestants. « La mort le surprit achevant cet ouvrage, dit Lemontey, et savourant cette odeur de proie qui charmait ses derniers jours. » — « On ne trouve dans les temps modernes, dit aussi Charles Coquerel, d'accord avec M. N. Peyrat, que la nature de Fouquier-Tinville qui puisse être comparée à la sienne

par le calme et la tenue parfaite d'esprit au milieu des supplices journaliers. Le don de la sérénité dans le sang ne fut peut-être jamais porté si loin. » Aussi Lamoignon de Malesherbes se plaisait-il à répéter à la fin du siècle : « Il faut bien que je rende quelques bons offices aux protestants ; mon ancêtre leur a fait tant de mal ! » — Voir Ch. Coquerel, *Hist. des Egl. du Désert* ; N. Peyrat, *Hist. des pasteurs du Désert* ; *Revue politique et littér.* du 28 octobre 1876 ; Chastel, *Lettres inédites de Mme de Maintenon*, Genève, 1875 ; *Œuvres complètes de Bossuet* ; *Lettres choisies de Fléchier*, 1747 ; *Hist. de l'édit de Nantes*, III, 514 ; *Bullet. de l'hist. du prot.*, III, 173 ; VII, 497 ; Brueys, *Hist. du fanatisme.* O. Douen.

LA MOTTE-GONDRIN, chevalier de l'ordre, capitaine de cinquante lances, et lieutenant du duc de Guise dans son gouvernement du Dauphiné, s'est rendu célèbre par les cruautés qu'il exerça contre les protestants et dont les catholiques eux-mêmes étaient révoltés. Un jour qu'il était en train de raser la maison dans laquelle les protestants de Romans avaient célébré leur culte, ceux-ci accoururent en armes et le forcèrent à prendre la fuite. Par une lettre du dernier jour de février 1562, François de Guise lui enjoignit de ne pas laisser cette révolte impunie, de s'emparer du ministre par surprise ou autrement et de le faire pendre et étrangler sur-le-champ ; puis, le 4 mars, il ajouta en post-scriptum à la lettre : « De mes voisins et sujets m'ont voulu depuis trois jours faire une braverie où ils m'ont blessé une douzaine de gentilshommes, de quoi ils se sont trouvés marchands. » C'est ainsi que le héros de Vassy racontait l'exploit qui fut le signal de tant d'autres massacres. Le lieutenant était digne de son chef, et par des supplices continuels inspirait l'effroi à toute la province aussi bien qu'à Valence où il résidait. Il avait fait trancher la tête au ministre Duval ; par son ordre, le châtelain de La Côte-Saint-André, Louis Guay, homme vertueux et estimé, qui habitait Romans, fut saisi contre la foi des traités et pendu avec deux de ses coreligionnaires à la fenêtre de sa propre maison. Le ministre Jacques Roux, Amelly, Barjac, Jean du Mas attendaient leur tour en prison. Ces derniers avaient commis le crime de présenter une requête pour obtenir la liberté de leur culte. A la fin les persécutés s'émurent. Le dimanche 26 avril, les protestants de Valence s'emparèrent d'une des portes de la ville ; mais vigoureusement assaillis à leur tour, et n'étant qu'environ quatre-vingts, ils allaient succomber sous le nombre, quand un secours inespéré leur arriva. Le lieutenant du duc de Guise avait essayé la veille de répéter la scène de Vassy, et le baron des Adrets l'apprenant presque aussitôt était accouru à la tête de la noblesse dauphinoise. Gondrin battit en retraite avec ses troupes et s'enferma dans son hôtel ; mais le feu l'obligea d'en sortir, et un parent de Louis Guay, aidé par Jean de Vesc, seigneur de Montjoux, le tua comme il essayait de s'enfuir. La foule furieuse accrocha son cadavre à une fenêtre, représaille à laquelle Des Adrets demeura étranger. — Voir Rochas, *Biogr. dauphinoise*, art. *Beaumont* ; H. Bordier, *La France prot.*, même article ;

Bèze, *Hist. ecclés.*, et Eug. Arnaud, *Hist. des protestants du Dauphiné.*

O. Douen.

LAMPE (Frédéric-Adolphe) [1683-1729], célèbre théologien réformé, né à Detmold, dans le comté de Lippe, fut successivement pasteur à Weeze, près de Clèves, à Duisbourg et à Brême, et, de 1720 à 1727, professeur de théologie à Utrecht. Lampe a donné son nom à un système dogmatique particulier qui se plaît à distinguer, à la façon des mystiques, entre sept degrés différents que le chrétien, qui a accepté l'alliance avec Dieu offerte par Jésus-Christ, est appelé à franchir : la vocation, la foi, la régénération, la justification, la sanctification, la confirmation et la glorification. Ce système, qui s'allie à un prédestinatianisme assez prononcé (Lampe, dans ses sermons, divisait nettement ses auditeurs en deux classes : les élus pour lesquels Christ est mort et les réprouvés pour lesquels il n'est pas mort), notre auteur l'a développé dans son ouvrage principal : *Mystère de l'alliance de la grâce*, Brême, 1714, 7e éd., 1751, 6 vol. On a encore de lui : 1° *Exercitationum sacrarum dodecas, quibus Psalmus XLV perpetuo commentario explanatur*, 1715, in-4°; 2° *Commentarius analytico-exegeticus Evangelii secundum Johannem*, Amsterd., 1724-25, 3 vol.; 3° *Delineatio theologiæ activæ*, Utrecht, 1727; 4° *Rudimenta theologiæ elenchticæ*, Brême, 1729; 5° *Synopsis historiæ sacræ et ecclesiasticæ*, 1726. Il a, en outre, publié en allemand un grand nombre de sermons et d'ouvrages de piété qui, presque tous, ont été traduits en hollandais. Son catéchisme, publié sous le titre de *Lait de la vérité*, a remplacé dans beaucoup d'endroits le catéchisme de Heidelberg. Lampe a aussi composé un certain nombre de cantiques qui ont été insérés dans la plupart des recueils homilétiques de l'Allemagne et qui se distinguent par un véritable souffle poétique et religieux. Enfin, notre auteur était un partisan décidé de l'œuvre des Missions et de l'Union entre les réformés et les luthériens. — Voyez Gœbel, *Gesch. des christl. Lebens*, II, § 16, et son article dans la *Real-Encycl.* de Herzog, VIII, 184 ss., ainsi que la solide monographie de Thelemann, *F. A. Lampe. Sein Leben u. seine Theologie*, Bielef., 1868.

LAMUEL [Lemouél], roi inconnu, auquel sont dédiés les Proverbes, XXXI, 2-9, comme une sorte de *Miroir des princes*. La plupart des commentateurs penchent pour Salomon et entendent le nom de Lamuel d'une manière symbolique (*qui est à Dieu, qui a Dieu avec lui, consacré à Dieu* ou *consacré de Dieu*). D'autres, comme Grotius, s'appuyant sur une étymologie douteuse, désignent le roi Ezéchias, ou, avec Rosenmüller, un prince arabe, tributaire de la Palestine. On pourrait aussi, avec Eichhorn, ne voir dans Lamuel qu'un personnage fictif.

LANCELOT (Dom Claude), naquit à Paris en 1615 et mourut à Quimperlé le 15 avril 1695, âgé de soixante-dix-neuf ans. Dès l'âge de douze ans, il fut placé dans la communauté de Saint-Nicolas-du-Chardonnet où il montra une piété précoce et pourtant solide. Cette disposition à rechercher les enseignements et les exercices de la religion ne se démentit jamais chez lui, on rapporte même qu'elle lui

faisait s'écrier dès son jeune âge qu'il désirait trouver quelqu'un qui eût la science et la piété des anciens Pères de l'Eglise. « Si j'en savais un, disait-il, je partirais dès cette heure, et je m'en irais le chercher, fût-il au bout du monde, pour me jeter à ses pieds et recevoir de lui une conduite sainte et salutaire. » Plus tard, son âme humble et ardente trouva ce guide spirituel dans la personne du célèbre abbé de Saint-Cyran. Ce dernier le conduisit à Port-Royal (de Paris) et l'employa pour enseigner les humanités aux enfants qui y étaient réunis sous la surveillance des solitaires. Tour à tour précepteur du duc de Chevreuse, fils du duc de Luynes et des princes de Conti, il se retira dans l'abbaye de Saint-Cyran dont M. de Barcos, neveu du célèbre abbé, était alors supérieur. Attaché aux solitaires de Port-Royal, Lancelot soutint avec eux des relations intimes pendant toute sa vie et se vit, pour cette cause, exilé à Quimperlé, où il mourut environné de respect et de considération. Ce religieux, aussi vertueux que savant, a laissé un grand nombre d'ouvrages dont plusieurs se réimpriment encore de nos jours. Ils se distinguent par une vaste érudition, une critique élevée, un goût sûr et une grande pureté de style. Voici les titres des plus remarquables : 1° *Chronologie sacrée* (en latin), in-f°, 1662 ; 2° les tables de l'éd. in-4° de la *Bible de Vitré* ; 3° *Nouvelle méthode pour apprendre le plain-chant ;* 4° *Nouvelle disposition de l'Ecriture sainte pour lire toute la Bible pendant l'année ;* 5° les célèbres *Méthodes* pour apprendre les langues grecque, latine et espagnole, dites *Méthodes de Port-Royal ;* 6° *Jardin des Racines grecques*, souvent réimprimé ; 7° *Grammaire générale et raisonnée*, dite *Grammaire de Port-Royal*, souvent réimprimée ; 8° *Dissertation sur l'hémine de vin et la livre de pain* que la règle de saint Benoît accorde aux religieux des différents ordres de la grande famille bénédictine ; 9° *Mémoires pour servir à la vie de M. du Vergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran*, Cologne (Utrecht), 1738, 2 vol. in-12. Cet ouvrage écrit avec amour par un disciple sur son maître, on pourrait presque dire par un fils sur son père, renferme des documents précieux sur l'histoire religieuse et ecclésiastique de cette époque. Lancelot en donna une suite sous le titre de l'*Esprit de M. de Saint-Cyran.* On trouve dans ses mémoires la relation du voyage d'Alet où il raconte les entretiens qu'il a eus avec Nicolas Pavillon qui en était alors évêque. Ce récit de la conduite et des vertus de ce prélat avait été adressé par Lancelot à la mère Angélique de Saint-Jean, abbesse de Port-Royal. Cette relation a été publiée à part et à différentes reprises. L'abbé Goujet a donné un abrégé de la vie de dom Lancelot, on l'a placé en tête des mémoires dont nous venons de parler. — Sources à consulter : *Nécrologe de Port-Royal ;* (Guilbert), *Mémoires historiques et chronologiques de Port-Royal* ; (Besoigne), *Histoire de l'abbaye de Port-Royal* ; *Nécrologe des principaux défenseurs et confesseurs de la vérité pendant les dix-septième et dix-huitième siècles ;* (Clemencet), *Hist. génér. de Port-Royal.*

A. Maulvault.

LANCELOT ou Lancelotto (Jean-Paul), jurisconsulte et célèbre professeur de droit dans sa ville natale, Perugia, naquit en 1511 et

mourut en 1591. Il composa sur l'ordre de Paul IV (1555) et en imitant celles de Justinien, comme introduction au droit civil, ses *Institutiones juris canonici quibus jus pontificium singulari methodo libris quatuor comprehenditur, ab Joh. Paolo Lancelotto perusino conscriptæ ; et in Aula Romana mandato Pont. Max. ab illustribus viris olim recognitæ.* La première édition est de 1555 ; celle que nous citons est de Venise, *apud minimam Societatem*, 1593. Peu de temps après, il publia ses *Commentarii Institutionum Juris Canonici*, où il ne fait que défendre, en les accentuant, ses opinions contre ses adversaires. Comme le titre l'indique, une commission papale de juristes et de prélats examina l'ouvrage avant sa publication et l'autorisa, malgré la violente opposition de plusieurs cardinaux, indignés de ce qu'un laïque osât critiquer leur simonie et leurs vices. Cette inimitié n'empêcha nullement le pape d'approuver les conclusions de Lancelot et cela ne nous étonne pas, car celui-ci est sans aucun doute plus papiste que le pape. Dans ses *Institutiones pro tyronibus*, espèce d'introduction au droit canonique, il soutient l'infaillibilité du pape et la suprématie de son autorité sur celle des conciles, et fournit une arme puissante contre ceux qui proclament aujourd'hui que Rome, comme Eglise, n'a jamais persécuté (voyez liv. III, tit. 3). Selon lui, les hérétiques doivent être sans pitié punis avec la dernière sévérité, et leurs biens doivent être confisqués même au détriment de leurs femmes et de leurs descendants. Les relaps et les apostats doivent être exterminés et sans forme de procès. Cette doctrine de la plus cruelle des persécutions, fut approuvée et mise en pratique par le pape et par la curie. L'histoire de la Réforme, en Italie, le prouve avec éloquence. Les *Institutiones* furent traduites en français par Durand de Maillane (Lyon, 1770), qui y ajouta des notes pour les adapter aux besoins de son époque. Parmi les autres ouvrages de Lancelotto, qui sont de moindre importance, nous signalons *Regularum ex universo pontificio jure exerpiarum libri tres... tam ad S. Theol. Jurisque Canon. quam ad bene, beateque vivendi scientiam...* (Perusiæ, 1587). C'est un recueil de sentences morales, monastiques, sociales, politiques, canoniques, tirées des Pères, des anciens et très rarement de l'Ecriture. L'auteur y prohibe toute relation avec les hérétiques et les schismatiques, même après la mort, et nous donne la sentence bien connue : *Habitus non facit monachum sed professio regularis.* Jacobilli, Oldoino, Taisand, etc., attribuent encore à Lancelotto un traité *De substitutionibus* ; c'est une erreur, car il porte la date de Lyon, 1529, et doit être sorti de la plume du célèbre persécuteur des hérétiques italiens, Ambrogio Catarino Polito, Senese. P. Long.

LANDELIN (Saint), appartient ainsi que Landoald, à la légende, et son existence historique est fortement contestée. Les anciennes chroniques rapportent de lui que, après une jeunesse orageuse, qui l'avait transformé en un brigand et voleur de grand chemin, Landelin, ayant rencontré dans sa vie aventureuse saint Aubert, évêque de Cambrai, se serait converti, après avoir vu un de ses compagnons frappé par la foudre et aurait été son disciple pendant quelques années. La lé-

gende ajoute qu'il se rendit par trois fois à Rome, vers la fin du huitième siècle, d'abord pour obtenir l'absolution de ses nombreux crimes, ensuite pour demander au pape Martin des reliques pour les fondations pieuses qu'il avait projetées. A son retour en Belgique, il s'engagea dans la solitude avec ses deux disciples, saint Andelin et saint Domitien, fonda successivement les monastères de Lobbes, dont saint Ursmaire fut le premier abbé, et de Crespin, dans les environs de Maubeuge, et mourut d'épuisement et d'ascétisme, couché sur un lit de cendres, le 15 juin 686. Nous pouvons retrouver dans ces traditions antiques, dans ces récits légendaires de miracles, la double expression de la gratitude des populations pour les premiers apôtres anonymes de la civilisation chrétienne et du prestige d'esprits pieux et cultivés sur des barbares, qu'ils gagnaient à une vie régulière et paisible. Lobbes, avec Heriger, est devenu plus tard un foyer de lumière pour ces contrées. — Sources : *Acta SS.*, Bollandistes, 15 juin ; Gazit, *Histoire eccl. des Pays-Bas*, Arras, 1614.

LANDERER (Max-Albert) naquit le 14 janvier 1810, à Maulbronn, où il fit ses classes ; il étudia la théologie à Tubingue et revint à cette université, trois ans après avoir terminé ses études, comme *Repetent*. En 1839, il fut second pasteur à Göppingen ; en 1841, professeur extraordinaire à Tubingue, et, l'année suivante, professeur ordinaire. C'est surtout la dogmatique et l'histoire du dogme qu'il enseignait, mais il était effacé par ses deux brillants collègues, Baur et Beck ; ce n'est que peu à peu que l'on reconnut son mérite. Landerer appartenait à la théologie du juste milieu, s'écartant de l'enseignement de l'Eglise, surtout dans la doctrine de la Trinité (en particulier pour la personne du Christ). Il a été, comme on a dit, « un supranaturaliste sans phrase. » Il n'a pas eu la teinte théosophique, habituelle aux Wurtembergeois ; il fut bien plutôt un dialecticien fin et consciencieux jusque dans le détail. Il mena une vie très sédentaire, ne sortit presque jamais de son cher Wurtemberg ; atteint de surdité, il s'isola plus encore ; mais il fut généreux, simple et modeste, suivant, comme on a dit, ce principe : *Bene vixit, bene latuit.* Une chute grave affaiblit sa santé, si bien qu'après deux ans, il dut prendre sa retraite, à sa grande douleur. Il mourut en avril 1878. Il n'a guère publié que des articles, entre autres l'article *Mélanchthon*, dans l'Encyclopédie de Herzog.

LANDON, pape, né dans le pays des Sabins, mort en 915, succéda l'an 914 à Anastase III. Il gouverna l'Eglise pendant quatre mois et vingt-deux jours, et il eut Jean X pour successeur.

LANFRANC, archevêque de Cantorbéry, peut être considéré comme l'un des prélats les plus distingués de l'Eglise d'Angleterre et présente dans son caractère, son rôle politique et son activité pastorale, de grandes analogies avec Hincmar de Reims, qu'il surpasse en érudition et en puissance intellectuelle. Né à Pavie, vers 1010, Lanfranc fut poussé dans le sens des études juridiques par son père, qui occupait dans la cité une magistrature importante, dont il voulait lui transmettre l'héritage. A Bologne, où il fit ses études de droit de la

manière la plus brillante, il sut mener de front l'étude de la patristique, des langues sacrées et profanes, du droit et de la dialectique. Disciple enthousiaste d'Aristote, dont il cherchait à reproduire le génie encyclopédique, il appliqua aux questions judiciaires la dialectique avec un talent tel, qu'il renouvela pour ainsi dire cette science et sut grouper autour de lui, à sa rentrée à Pavie, de nombreux disciples séduits par la clarté et la profondeur de son enseignement. Mais, désireux d'étendre le cercle de ses études qui finirent par embrasser le cycle entier des connaissances de son temps, il franchit les Alpes avec une partie de ses disciples et créa une école nouvelle à Avranches. Nous y retrouvons, d'après les documents du temps, l'enseignement classique et scientifique avec les divisions accoutumées du trivium et du quadrivium, mais les contemporains, Orderic Vital et autres (contredits, du reste, par M. Hauréau, dans son *Histoire de la philosophie scolastique*) relèvent surtout le caractère dialectique de sa méthode et plusieurs historiens le considèrent comme le premier scolastique et l'inventeur de la distinction entre la substance et les accidents. Vers 1042, Lanfranc voulut se rendre à Rouen. Arrêté pendant son voyage par des voleurs à l'entrée d'une forêt, dépouillé par eux et laissé attaché à un arbre, il se crut perdu et chercha vainement, à sa grande honte, à murmurer une prière. Délivré au point du jour et accueilli par Herluin à l'abbaye du Bec, il résolut de se vouer à la vie monastique, passa trois années entières dans le recueillement et la retraite, mais finit, sur les instances d'Herluin, par en sortir pour jeter par la fondation d'une nouvelle école un vif éclat sur l'abbaye du Bec, qu'un contemporain appelle « une nouvelle Athènes ». Un moment découragé en présence de l'opposition jalouse des moines, il fut appelé, en 1046, à la dignité de prieur et sut les soumettre à une discipline sévère. Il fit plus ; transformant l'abbaye du Bec en une école supérieure, il sut y attirer des auditeurs nombreux par la richesse de ses enseignements et eut surtout la bonne fortune de compter parmi ses disciples l'illustre Anselme, son successeur à Cantorbéry. Profondément versé dans les lettres, les langues, les sciences, ayant même étudié le grec, Lanfranc entretint une correspondance active avec les hommes les plus éminents de son temps, en particulier avec Hildebrand et avec Bérenger, de Tours. C'est en 1050, lors d'un séjour qu'il fit à Rome, qu'une lettre de Bérenger amena une polémique qui lui fait peu d'honneur, bien qu'on ait été souvent injuste à son égard. Bérenger, qui professait sur la sainte cène des opinions assez voisines de celles de Luther (qui n'eut, du reste, l'occasion de connaître ni ses opinions, ni ses ouvrages), avait écrit à Lanfranc, son illustre ami, qu'il qualifie de restaurateur des sciences, pour lui exprimer ses vues et chercher à le gagner à ses idées. Il s'étonnait surtout de le voir traiter d'hérétique l'illustre Scot Erigène. Cette lettre, tombée en l'absence de Lanfranc dans des mains étrangères, provoqua à Rome un scandale immense et le pape Léon IX lui-même s'en préoccupa. Lanfranc, de peur de se compromettre, non seulement trahit la confiance de son ami, mais encore, allant

dans son zèle plus loin qu'Hildebrand, le fit condamner aux conciles de Rome et de Sutri (1050) et assura le triomphe de la formule de Paschase Radbert dans l'Eglise d'Occident, au synode de Brionne (1051). La sentence fut confirmée en 1059 et en 1079. Lessing, qui a découvert à la bibliothèque de Wolfenbüttel le traité de Bérenger contre Lanfranc, est sévère pour ce dernier, qui fut le défenseur de l'autorité et de la tradition contre la liberté et le raisonnement, comme Bossuet dans l'affaire du quiétisme. Quand un des disciples de Lanfranc, Anselme de Baggio, évêque de Lucques, fut devenu pape en 1061, sous le nom d'Alexandre II, son influence ne fit que grandir. Guillaume le Bâtard, duc de Normandie, qui avait remarqué ses talents et voulait s'assurer ses services, lui prodigua les marques de sa bienveillance. En 1061, il se rendit à Rome et obtint le consentement du pape au mariage de Guillaume avec sa cousine Mathilde, à la condition que les deux époux fonderaient quatre hôpitaux et deux monastères. En récompense de ses services, il fut nommé à son retour abbé de Saint-Etienne de Caen. Après avoir refusé le siège de Rouen en 1067, il accepta en 1070 le poste difficile de Cantorbéry, après la déposition violente et brutale de l'anglo-saxon Stigand, coupable de trop aimer sa patrie et son roi. Les crimes de la conquête normande, l'expulsion odieuse d'une grande partie du clergé anglo-saxon, la promulgation par les vainqueurs des lois les plus cruelles, ont porté atteinte à la mémoire de Lanfranc, favori du conquérant et regardé à tort comme le complice de ses injustes violences. Toutefois, les Anglo-Saxons eux-mêmes ont rendu justice aux qualités du nouvel archevêque et reconnu les mauvaises mœurs et l'ignorance grossière d'une partie du clergé national. Lanfranc dirigea les choix du roi sur des prélats distingués, travailla avec energie à la création de nouvelles écoles et au relèvement de la discipline, assura, en 1075, la primauté au siège de Cantorbéry sur celui d'York et suivit les conseils salutaires de son ami Anselme, qui l'empêcha de chasser tous les évêques et de décanoniser tous les saints anglo-saxons. Il n'eut pas seulement à lutter contre les moines de Saint-Augustin de Cantorbéry, fiers de leurs privilèges, qu'il abolit par la violence ; il se trouva aussi dans une situation difficile entre le despotisme de Guillaume et les prétentions de Rome. Guillaume, qui avait dû à la papauté la conquête de l'Angleterre, lui garantit par reconnaissance le denier de saint Pierre et assura, par l'institution des tribunaux ecclésiastiques, l'indépendance des évêques, mais il sut également maintenir avec énergie les prérogatives du pouvoir royal et défendit à son clergé, sous les peines les plus sévères, de recevoir les bulles papales, d'accepter les décisions des conciles et de confirmer les excommunications prononcées contre des personnes attachées à sa cour sans s'être assuré de son approbation suprême. Grégoire VII, irrité et croyant trouver dans Lanfranc un instrument docile de ses prétentions à l'autorité absolue, lui enjoignit d'adresser à Guillaume les représentations les plus énergiques et le somma même, à plusieurs reprises, de se rendre à Rome. Mais Lanfranc, tout en se prononçant avec fermeté contre

l'antipape Clément III, refusa de céder, maintint les droits de Guillaume et céda peut-être à un ressentiment secret contre Grégoire VII, trop indulgent, à son gré, envers l'hérétique Bérenger. Il retourna plusieurs fois en Normandie et consacra, le 23 octobre 1077, la nouvelle église de son cher couvent du Bec. A la mort de Guillaume, il se conforma à ses ordres en faisant proclamer roi Guillaume le Roux, bien qu'il redoutât son caractère violent et altier. Il mourut le 24 mai 1089. Nous possédons de Lanfranc un traité *De corpore et sanguine Christi*, édité par D'Achéry, des lettres et quelques fragments. Son histoire ecclésiastique et sa biographie de Guillaume le Conquérant ne sont pas parvenus jusqu'à nous. Profondément instruit pour son temps, austère dans ses mœurs, plus homme d'action qu'écrivain, il a déployé une grande énergie de caractère, qu'il poussa parfois jusqu'à la violence, mais sut y joindre une prudence et une souplesse qui trahissent sa patrie d'origine. — Sources : *Sa vie*, par Milo Crispinus, dans *Acta sanct.*, *Maii* VI ; *Chronicon Beccense ;* G. de Malmesbury, *Gesta Angl.*, III ; *Gesta Pontificum*, I, 205. Ses *Œuvres* ont été éditées par D'Achéry, Paris, 1648 , et Giles, Oxonii, 1848, 2 vol.; *Histoire littér. de France*, VIII ; Piper, *Die Zeugen der Wahrheit*, II.

A. Paumier.

LANG (Henri), orateur et publiciste religieux, l'un des plus actifs champions de la théologie moderne et des fils les plus brillamment doués de cette Souabe féconde, non seulement en poètes et en pieux mystiques, mais en philosophes et en hardis penseurs. Né le 14 novembre 1826, à Frommern, un village de l'Alpe de Wurtemberg, où son père exerçait les fonctions pastorales, il reçut comme tous ses compatriotes destinés à l'Eglise une première et forte éducation classique à Schönthal, un de ces séminaires évangéliques magistralement décrits par Strauss dans sa biographie de Mærklin, et fut immatriculé dans le courant de l'automne 1844 au séminaire de Tubingue. Baur, alors dans toute la vigueur de l'âge et du talent, y initiait la jeunesse théologique à l'histoire des premières périodes du christianisme, ainsi qu'à la formation du Nouveau Testament, et trouvait pour cette tâche gigantesque de précieux auxiliaires dans ses disciples Köstlin, Zeller, Schwegler. Lang, qu'animaient une sève exubérante et une ardeur de savoir inextinguible, se lança avec une généreuse impétuosité dans les voies nouvelles ouvertes par son illustre maître, adopta vis-à-vis de la tradition les vues négatives professées avec une séduisante clarté par Strauss et trouva pour ses besoins esthétiques une ample satisfaction dans un commerce assidu avec Fr. Vischer, déjà célèbre quoique simple privat-docent. D'autre part, s'il régnait une complète liberté de recherches dans l'enceinte de l'école, un conservatisme pusillanime dominait dans les régions supérieures et l'autorité ecclésiastique exigeait de chaque candidat une soumission formelle aux doctrines reçues. Lang, qui appartenait à la famille des braves, n'aurait dissimulé ses hérésies devant aucune commission synodale, lorsqu'au moment où il se préparait à passer son dernier examen éclata la révolution de 1848. Le même enthousiasme chevaleresque, les mêmes

aspirations idéales l'animaient dans le domaine politique comme dans la sphère religieuse : il rêvait la création d'une grande Allemagne tout ensemble une et libre, et n'hésita pas malgré sa résidence au séminaire à fonder un cercle démocratique à Tubingue, à tenir des discours, à écrire dans les journaux, tout en subissant victorieusement les épreuves universitaires. Les défaites réitérées de son parti, loin de l'abattre, ne firent que stimuler sa fougue et, à un moment où la réaction était déjà triomphante, il accepta d'être à Reutlingen l'orateur d'une grande assemblée et demanda qu'à la place du parlement de Francfort en fût élu un autre moins épris de théories et plus énergique dans la revendication des droits populaires. La police l'avait noté comme un agitateur dangereux. Lang dut quitter en tout hâte Tubingue pour se diriger vers la frontière. Grâce à l'obligeance de l'un de ses compagnons de voyage auquel il était totalement inconnu mais qu'avait séduit sa franchise et qui le fit passer pour le précepteur de sa famille, il put aborder sans aucune difficulté à Rorschach, dans le canton de Saint-Gall. La paroisse de Wartau, dans le Rheinthal, manquait d'un conducteur spirituel; l'exilé se présenta au poste vacant ; la rondeur de ses manières et la cordialité de son langage gagnèrent la confiance des électeurs, et depuis octobre 1848 il passa dans cette région alpestre quinze heureuses années partagées entre la cure d'âmes, la prédication et les travaux scientifiques. Les libéraux de la Suisse orientale possédèrent bientôt en lui un de leurs chefs les plus vaillants et les plus dévoués ; au printemps de 1863 il se transporta de sa modeste retraite sur un plus vaste théâtre lorsqu'il fut nommé pasteur du riche et industriel village de Meilen, sur les bords du lac de Zurich. Le 5 mars 1871, après des négociations difficultueuses, Hirzel réussit par la nomination du plus hardi des réformistes à établir leur prépondérance numérique dans la capitale du canton, mais la mort mit trop rapidement un terme à leur action commune, puisque Lang présida le 2 mai de la même année aux funérailles de son collègue bien-aimé, et que lui-même, malgré sa robuste constitution, succomba cinq ans après aux excès de fatigue que lui imposaient ses devoirs de pasteur et de chef de parti. Une rougeole qui éclata pendant une conférence qu'il prononçait à Bâle, et qu'aggrava un pénible trajet en chemin de fer, l'emporta en trois jours, le 13 janvier 1876, dans ce Zurich où il jouissait de l'estime et de la sympathie universelles et où sa riche nature se déployait dans sa plénitude. — Lang a exercé soit comme prédicateur, soit comme écrivain, conférencier et journaliste, une influence forte et continue sur ses contemporains. On ne saurait estimer trop haut ses qualités oratoires ; par la virilité de sa pensée, l'abondance et l'éclat de ses images, sa parole toujours nette, chaude et saisissante, le pasteur de Zurich a été dans les pays de langue allemande un véritable tribun du libre christianisme, et son action peut se comparer sans désavantage à celle réalisée de l'autre côté de l'Océan par Th. Parker. Le but qu'il poursuivit du haut de la chaire fut la démonstration des ressources qu'un christianisme sans dogmes

ni miracles offre au sentiment religieux, et il l'aurait atteint dans une large mesure à en juger par les auditoires de toute culture et de toute condition qui, soit en Suisse, soit en Allemagne, depuis son premier discours dans la paroisse de Wartau jusqu'à son dernier dans l'église de Saint-Pierre à Zurich, ne cessèrent de lui être fidèles En 1862, il reprit pour la mettre en harmonie avec les besoins de la société moderne l'œuvre excellente commencée par Zschokke et donna dans les *Heures de Piété* (*Stunden der Andacht*, 2 vol., Winterthur, 1862-65) un édifiant et substantiel résumé de ses vues religieuses. Un volume de sermons avait déjà été publié en 1853, à Saint-Gall; deux autres, sous le titre plus ample de *Discours religieux*, qui indiquaient plus exactement le libre point de vue où se plaçait leur auteur, parurent à Zurich (1873-74). La chaire ne fut pas la seule tribune dont disposa cet intrépide lutteur ; la salle de conférences lui servait d'arène toutes les fois qu'il était appelé par ses compagnons d'armes pour leur donner une nourriture fortifiante ou les exciter à battre en brèche une forteresse de l'orthodoxie. Chaque hiver, il parlait devant un public sympathique sur un certain nombre de thèmes dont le fond était soigneusement modelé d'avance, tandis que pour la forme dernière il se confiait à son extraordinaire puissance d'improvisation. En février 1875, il lui suffit de quelques semaines pour parcourir toute la Hollande et se faire entendre à Brême et à Elberfeld. La maladie l'avait déjà frappé au cœur lorsqu'il prononça le 19 janvier 1876, à Bâle, une conférence sur l'Apocalyse. Aux ressources de la parole s'unirent chez lui celles de la plume. Les *Zeitstimmen* (*Voix du Temps*) qu'il fonda et dirigea seul de 1859 à 1872, la *Réforme* qui leur succéda et pour laquelle il s'était assuré la collaboration du pasteur bernois Bitzius, donnèreut pendant dix-sept ans de la richesse de ses connaissances, de la lucidité de son style, de la variété de ses horizons spirituels le plus brillant témoignage.— Les devoirs toujours plus absorbants de la vie pratique empêchèrent Lang d'accomplir dans le domaine scientifique une œuvre originale, mais il s'était assimilé avec une aisance et une vigueur remarquables les principaux résultats de la théologie moderne et il les rendit accessibles à des cercles toujours plus nombreux par la netteté et le charme de son exposition. Pour la critique, il reste fidèle à Baur, son premier et illustre maître; pour la dogmatique, il adopta ces vues extrêmes qui ne reculent devant la négation ni de la personnalité de Dieu ni de la survivance individuelle après la mort, et dont le professeur Biedermann, de Zurich, s'est constitué le profond et intrépide défenseur. Tantôt Lang les développait dans son journal, tantôt il polémisait contre ses adversaires de droite et de gauche avec une verve et une franchise qui ont permis à ses amis de le comparer à Lessing, tantôt il signalait à ses lecteurs tous les événements de quelque gravité qui se succédaient dans l'Eglise protestante, tantôt encore, depuis 1870, il suivait avec une sympathique attention les phases du vieux-catholicisme; toujours et partout avec une ardeur et une sincérité infatigables, il livrait le combat du libre christianisme contre la tradition

et l'incrédulité. Quelques-uns des articles des *Zeitstimmen* ont été réunis ou plus tard développés en volumes par leur auteur. Ainsi en 1857 (2e éd., 1868, Berlin), Lang popularisa dans sa *Dogmatique* les thèses fondamentales de l'école de Zurich; en 1859, il s'adressa dans une série de lettres aux laïques cultivés et déroula devant leurs regards avec sa maestria accoutumée les différentes phases de la religion de Jésus dans sa *Promenade à travers le monde chrétien*, un ouvrage très favorablement accueilli par ceux auxquels il le destinait (2e éd., Berlin, 1870). Ses plus illustres prédécesseurs dans la voie progressive l'avaient de bonne heure stimulé à la recherche, et il entreprit d'exposer dans une série de biographies les idées qui les avaient inspirés, d'établir par cela même le bon droit de la théologie moderne au sein de l'Eglise protestante (*Caractères religieux : Paul, Zwingle, Lessing, Schleiermacher*, Winterthur, 1862, 2e éd., 1872; *Martin Luther*, Berlin, 1870). La *Vie de Jésus et l'Eglise de l'Avenir* (Berlin, 1872), une brochure par laquelle furent inaugurées les *Questions actuelles et controversées* (*Zeit und Streit Fragen*) de Holtzendorf, demeure une de ses meilleures productions par la fermeté de la pensée comme par l'entraînement communicatif du style. Pendant longtemps le rédacteur des *Zeitstimmen* avait concentré toutes ses forces contre les théologiens de la droite et plus encore contre ceux du juste milieu pour lesquels il s'était rarement montré impartial. L'orthodoxie ne lui était jamais en effet apparue que sous sa forme la plus rigide et la plus agressive, et avec son manque habituel de sentiment pour les nuances, il n'avait témoigné qu'une médiocre compréhension pour des tentatives qui s'efforçaient de rajeunir des formes religieuses surannées sans en sacrifier le fond impérissable. Dans la dernière période de sa vie, il s'aperçut, à son grand chagrin, que plusieurs adeptes du mouvement réformiste ne s'intéressaient qu'à son côté négatif et en rejetaient la partie positive avec la même haine et le même dédain que les croyances théologiques qu'il aspirait à remplacer. Sans renier aucune de ses convictions, Lang se tourna avec une vaillance digne de tout éloge contre ces nouveaux adversaires et combattit dans une série d'articles leurs plus importantes manifestations scientifiques : 1° *L'Ancienne et la Nouvelle Foi*, de Strauss (*La Religion dans le siècle de Darwin*, *Zeit und Streit-Fragen*, 2e série, n° 32; *Strauss et l'Eglise*, *Notre position vis-à-vis de Strauss*, *Réforme*, 1872, nos 23 et 25; 1873, n° 6; 1874, n° 8); 2° *La Décomposition du christianisme et la Religion de l'Avenir*, de Hartmann (*Le Protestantisme libéral est-il une religion?* *Réforme*, 1874, n° 23; 1875, n° 6); 3° *L'Histoire du Matérialisme d'Albert Lange* (*Réforme*, 1875, n° 13). Henri Lang a peut-être agi sur ses contemporains moins encore par sa parole ou sa plume que par son caractère noble, franc, généreux, et la démocratie politique et religieuse perd en lui un de ses plus sympathiques représentants. — Sources : Ernest Fontanès, *Revue moderne*, 1866; Ern. Strœhlin, *Deux Apôtres du Protestantisme libéral : Ath. Coquerel et H. Lang*, Genève, 1876; Biedermann, *Henri Lang*, Zurich, 1876; Meyer, *H. Lang*, Bâle, 1877.

E. Strœhlin.

LANGALLERIE (Philippe de Gentils de Lajonchapt, marquis de), premier baron de Saintonge, lieutenant général des armées du roi, feld-maréchal au service d'Autriche, etc., né en 1661 d'une vieille noblesse des environs de Saint-Yrieix, décédé en 1717, à l'âge de cinquante-six ans, captif au château de Raab, en Hongrie, fut, de l'avis de tous les contemporains, depuis Saint-Simon jusqu'au prince Eugène (de Savoie), l'un des meilleurs généraux de cavalerie de son temps. Quelque brillants que soient ses états de services, ce ne saurait être à ce titre qu'il figure dans ce recueil. Au faîte de la gloire militaire, Langallerie embrassa solennellement la communion évangélique dans l'Eglise réformée française de Francfort-sur-l'Oder, le 15 juillet 1711. Avant de prendre ce parti, il fit discuter en sa présence des pasteurs protestants et des prêtres catholiques et se décida du côté où il trouva l'autorité de la Parole de Dieu. L'histoire des motifs de la conversion de M. le marquis de Langallerie fut publiée à Amsterdam chez Jacques Desbordes (1714, 48 pages). Le 20 décembre 1854, le pasteur Puaux publia à Rochefort *Une histoire des temps passés à l'usage des temps présents* ou Conversion du marquis de Langallerie du catholicisme au protestantisme d'après la brochure imp. à Francfort-sur-l'Oder en 1712. Un prêtre, l'abbé Guyot de Marcilly, fit exprès le voyage de Hollande, pour détourner Langallerie de sa résolution et le ramener au giron de la papauté. Inutiles efforts! Les catholiques ont cherché des motifs intéressés à sa décision, et ont cru les trouver dans son mariage avec Marguerite de Frère, fille du baron des Gratteaux, réfugié français pour cause de religion. Le septième et dernier marquis de Langallerie, Frédéric-Philippe de Gentils, né à Lausanne en décembre 1797, capitaine et chevalier de la Légion d'Honneur, se fit réintégrer le 18 novembre 1832 dans ses droits civils et politiques de citoyen français, comme expatrié pour cause de religion. C'est à son obligeance que M. Bonhomme de Montégut dut la communication du portrait de son célèbre aïeul et des documents qui lui permirent de rédiger l'intéressante biographie insérée en 1865 dans le *Bulletin* de la société historique et archéologique de la Charente.

LANGE (Joachim), l'un des chefs de l'école piétiste, né à Gardelegen en 1670, mort à Halle l'an 1744, professa la théologie dans l'université de cette dernière ville. Disciple dévoué de Franke, philologue et orientaliste distingué, il prit part aux controverses des piétistes contre le philosophe Christian Wolff, qu'il contribua à faire exiler de Halle, et publia un certain nombre d'ouvrages exégétiques marquants, parmi lesquels : 1° *Comment. hist.-hermen. de vita et epistolis Pauli*, Halle, 1718 ; 2° *Mosaïsches Licht u. Recht*, 1732 ; 3° *Biblisch-histor. L. u. R.*, 1734 ; 4° *David-Salomonisches*, 1737 ; 5° *Prophetisches*, 1738 ; 6° *Evangelisches*, 1735 ; 7° *Apostolisches*, 1729 ; 8° *Apocalyptisches*, 1730 ; 9° *Biblia parenthetica*, Lips., 1743, 2 vol. in f° ; 10° *Exegesis epist. Petri*, Halle, 1712 ; 11° *Exegesis epist. Joannis*, 1713 ; 12° un abrégé de l'*Histoire de l'Eglise évangélique de* 1689 *à* 1719, Halle, 1719 ; 13° un traité dogmatique publié sous le titre de *Œconomia salutis evangelicæ*, Halle, 1730, surtout dirigé contre les prédestinatiens ; 14° une

Clavis hebræi codicis, qui a eu une série d'éditions ; 15° une *Grammaire latine*, écrite pour la maison des orphelins de Halle, qui a été très souvent réimprimée; et 16° une *Autobiographie*, Halle, 1744, qui contient aussi un catalogue complet de ses ouvrages.

LANGRES (*Lingonæ*), évêché suffragant de Lyon. L'histoire des origines de cette Eglise est sortie tout entière de la plume d'un diacre de Langres, Warnahaire ou Garnier, qui envoya, vers 614, à Ceraunus, évêque de Paris, les Actes des trois martyrs jumeaux, Speusippe, Eleusippe et Méleusippe. Convertis par saint Bénigne avec l'aide de Léonilla, leur grand'mère et baptisés par lui, les trois saints brisent les statues de Némésis qu'ils avaient adorées et meurent sur le bûcher après avoir été torturés. Leurs corps sont transportés au bourg d'Urbatus, à deux milles de Langres, au croisement de deux grands chemins, où un temple leur est consacré (*AA. SS.*, 17 janv., II ; Tillemont, III). Mais à côté de ces Actes, Bolland publie, d'après un manuscrit de Welser, d'autres Actes des saints jumeaux, suivant lesquels (et cette tradition est aussi celle des *Ménées* grecs) ils appartiennent à la Cappadoce et sont morts sans baptême. Le lieu dit Orbatus se trouve déjà nommé ici. Warnahaire a transporté ce nom, comme toute la légende asiatique, au lieu dit encore aujourd'hui Saint-Geômes (*ss. Gemini*) où l'on vénérait peut-être quelques reliques des jumeaux cappadociens. On dit que Sénator, vivant vers 366, fut le premier évêque de Langres. Saint Didier, dont le nom a été conservé par la ville de Saint-Dizier, a laissé des souvenirs troublés encore par les falsifications de Warnahaire ; ce n'est pas en 264, mais sans doute en 407 que cet évêque fut mis à mort par le roi des Vandales, auprès duquel il allait intercéder pour sa ville ; on ne sait rien de lui que par Adon (23 mai ; *AA. SS.* à ce jour, V ; Tillemont, XI). Dijon fut, dans les temps anciens, la deuxième capitale du diocèse de Langres ; c'était le séjour de l'illustre saint Grégoire (506-539), bisaïeul de Grégoire de Tours, *magnus Dei sacerdos, signis et virtutibus clarus* (*H. E. Fr.*, III, 19, cf. 15 ; *Vitæ Patrum*, VII, 1-4). Il descendait des plus nobles sénateurs et avait occupé dignement pendant quarante ans la charge de comte d'Autun ; à la mort de son épouse Armentaria, il fut élu évêque de Langres et gouverna trente-trois ans cette Eglise ; son fils Tetricus, qui lui succéda, éleva une chapelle au-dessus du corps de son père. Fortunat a composé l'épitaphe du père et du fils. Parmi les successeurs de Grégoire, dont plusieurs sont mentionnés par l'évêque de Tours, nous ne nommerons plus qu'Hérulfe (*Hariolfus*, 769-780), le fondateur de la célèbre abbaye d'Ellwangen, qui établit des relations durables entre l'abbaye souabe et l'Eglise de Langres. L'évêque était autrefois comte de Langres, duc et pair du royaume. La cathédrale, d'abord dédiée à saint Jean-Baptiste, porte le vocable de saint Mammès. — Voyez *Gallia*, IV ; le P. Vignier, *Les chron. de l'év. de L.* (1665), traduites, continuées et annotées par Jolibois, Chaumont, 1842 ; l'abbé de Mangin, *Hist. du dioc. de L. et de celui de Dijon*, P., 1765, 3 vol. in-12 ; Mathieu, *Ev. de L.*, 2e éd., 1844 ; l'abbé Roussel, *Le dioc. de L.*, 4 vol. gr. in 8°, 1873-1879 ; cf. les articles *Bénigne* et *Dijon*.

LANGTON (Etienne) qui appartenait à une famille honorable de l'Angleterre, fit ses études à l'université de Paris, y professa pendant plusieurs années et devint chanoine de Notre-Dame. C'est vraisemblablement pendant cette première période de sa vie qu'il rédigea ses premiers ouvrages, dont la plupart sont restés manuscrits. Nous pouvons citer parmi ses écrits un commentaire sur l'Ancien Testament, un poème ou Hexameron, sur l'œuvre des six jours, une somme théologique, une somme *De diversis*. Toutefois, c'est surtout le rôle considérable qu'il a joué dans l'histoire religieuse et politique de sa patrie qui mérite d'attirer notre attention. Nommé cardinal en 1206 par le pape Innocent III, son ancien condisciple et ami, il consacrait ses journées à l'étude, quand le siège de Cantorbéry devint vacant par la mort de l'archevêque Hubert. Les moines de la cathédrale, désireux de faire valoir leurs droits, contestés par le pouvoir royal, nommèrent leur sous-prieur, Réginald, avant même les obsèques d'Hubert et tinrent sa nomination secrète jusqu'à ce qu'il eût obtenu l'assentiment du pape. Mais Réginald, à peine débarqué en Flandre, se hâta de rendre son élection publique et Jean sans Terre, indigné, s'empressa de nommer au siège vacant Jean de Grey, évêque de Norwich. Les évêques suffragants, jaloux, eux aussi, de leurs prérogatives, en appelèrent sur-le-champ à Rome. Innocent III saisit l'occasion favorable de cette triple rivalité pour faire valoir les droits absolus du saint-siège à la fois contre les prérogatives royales et contre l'indépendance épiscopale, et désigna aux suffrages des moines son protégé, Etienne Langton, qu'il consacra à Viterbe le 17 juin 1207. Jean sans Terre irrité refusa de reconnaître le nouvel archevêque, auquel il défendit, sous peine de mort, ainsi qu'aux moines rebelles, de remettre le pied en Angleterre. Les moines se réfugièrent en Flandre et Langton à Pontivy. Après avoir vainement cherché à réconcilier Jean sans Terre avec Innocent III et couru les plus grands dangers; les évêques désignés à cet effet par le pape lancèrent l'excommunication majeure contre le roi et l'Angleterre. Cet interdit redoutable dura six années et peu s'en fallut que Philippe-Auguste, auquel le pape avait fait don de l'Angleterre, comme s'il pouvait disposer des peuples et des couronnes, ne s'en rendît maître. Jean sans Terre, réduit à la dernière extrémité, dut se soumettre et laisser Langton, avec lequel il se réconcilia, prendre possession de son siège. Philippe-Auguste se vengea de l'échec de son fils par l'éclatante victoire de Bouvines. Sa situation n'en était pas moins déplorable; après avoir vu passer ses possessions entre les mains de son rival et avoir courbé la tête devant Innocent III, il dut, le 19 juin 1215, subir l'humiliation suprême de signer la grande charte des libertés anglaises, que lui imposa Etienne Langton à la tête des barons révoltés. A partir de ce moment, l'attitude de Langton se transforma entièrement. De créature du pape il devint le champion des libertés de l'Eglise et du peuple d'Angleterre. Innocent III, qui envisageait avec raison l'œuvre de Langton comme une atteinte à ses prétentions au pouvoir absolu et qui semble avoir pressenti le rôle qu'elle jouera plus tard contre

ses successeurs, déclara nulle la grande charte par une bulle en date du 2 septembre de la même année et suspendit de ses fonctions Langton, qui dut reprendre le chemin de l'exil. La mort de Jean sans Terre réconcilia la nation avec la royauté et Langton, rappelé en Angleterre par Henri III, qu'il couronna en 1220, put mourir en paix le 9 juillet 1228, après avoir mérité le noble titre de champion des libertés de l'Angleterre. — Sources : Hume, *History of England;* Hallam, *History of Europe during the middle ages*, 2 vol., 2; Oudin, *Comm. de script. eccl.*, II; *Hist. litt. de France*, XVIII, 50; Hurter, *Hist. d'Innocent III.* A. Paumier.

LANGUES (Don des). Voyez *Glossolalie.*

LANGUET (Hubert), publiciste éminent, profond politique, un des grands esprits du seizième siècle, né à Vitteaux en Bourgogne, en 1518, mort à Anvers le 30 septembre 1581. On trouvera sa biographie très complète et faite avec une particulière sympathie (la personnalité de Languet est si attachante), dans l'*Etude* de M. Henri Chevreul et dans *La France protestante* de MM. Haag, qui se proposaient de publier une édition complète des Lettres de Languet. Les traits principaux de sa vie sont simplement ici à recueillir. Après avoir étudié le droit à Poitiers, il visita l'Allemagne et se lia avec Camerarius. Le trait le plus touchant de son existence, c'est son culte pour Mélanchthon. Dès qu'il eut connu le Réformateur il ne goûta de joie que dans son intimité; une même piété, une même charité les unissaient si bien qu'à la mort de Mélanchthon (1560,) qu'il appelait son père, Languet put écrire : *Nihil quidem in mundo eo viro mihi charius fuit et ago gratias Deo quod ejus causa patriam et parentes reliquerim.* Autre trait intéressant de sa vie : sa passion des voyages. Il visite la Poméranie, la Suède, l'Allemagne, l'Angleterre, plusieurs fois l'Italie, la Livonie, la Laponie. Connaître de près les hommes et les choses fut sa grande ambition, et il acquit une telle expérience et un tact si parfait qu'il y avait dans ses jugements et ses prévisions une sorte de divination, qui étonnait et troublait ses contemporains. Pendant la plus grande partie de sa vie il demeura, comme ambassadeur politique, au service de l'électeur de Saxe et il fut mêlé à toutes les affaires de son temps. En 1570 il fut chargé de porter la parole devant Charles IX, au nom des princes allemands qui avaient envoyé une ambassade au roi de France pour le féliciter du rétablissement de la paix et de son mariage avec la fille de Maximilien II, Elisabeth d'Autriche. A la Saint-Barthélemy, il courut les plus grands dangers et n'eut que le souci de sauver du massacre ses amis, et notamment Du Plessis-Mornay, comme nous l'apprennent les pages émues des Mémoires de Mme de Mornay. Après 1572, il demeure toujours au service de l'électeur de Saxe avec un dévouement absolu, est envoyé comme agent diplomatique dans toutes les cours importantes, ne séjourne que rarement en France, pour des affaires de succession, voit sa santé s'altérer vers 1580 jusqu'au moment de sa mort (1581). De Thou fait de Languet le plus bel éloge, comme sureté de caractère, « solidité de jugement non seulement par rapport aux belles-lettres,

mais encore par rapport aux intérêts publics qu'il avait traités toute sa vie auprès des princes avec une droiture qui a peu d'exemples. » Languet (et que pourrait-on dire de plus sur la noblesse de son cœur et de sa conscience ?) a mérité cet éloge de Du Plessis-Mornay, préface de l'édition latine de la *Vérité de la Religion chrétienne : Is fuit quales plerique videri volunt ; is vixit quales optimi mori cupiunt : et porro vitam optimè actam mors optima, mors placidissima, mors in Christo beatissima, et beatissimæ vitæ proxima, laude et gloria coronavit.* — Les lettres de Languet sont très précieuses pour la connaissance des hommes et des affaires au seizième siècle. En voici les différents recueils : *Arcana seculi decimi sexti. Huberti Langueti, legati dum vireret, et consiliarii saxonici, Epistolæ secretæ ad principem suum Augustum Sax. ducem et S. R. J. septemvirum* (Halæ, 1699, in-4°) ; voir sur le contenu de ces recueils de lettres la notice bibliographique de MM. Haag et le catalogue raisonné des ouvrages de Hubert Languet, de M. Chevreul. C'est surtout à propos de ces lettres, où le jugement perçant et sagace de Languet sur les événements est vraiment extraordinaire, qu'on comprend cette réputation de divination étrange qui lui fut faite. *Viri clar. Huberti Langueti Burgundi ad Joach. Camerarium patrem et Joach. Camerarium filium medicum scriptæ epistolæ* (1646, Grœn., in-18) : ces lettres à Camérarius, réimprimées depuis, contiennent aussi d'intéressants détails sur les événements politiques et historiques ; *Huberti Langueti epistolæ politicæ et historicæ ad Philippum Sydnæum* (Francofurt., 1633). Deux autres éditions des lettres à Sydney ont paru à Lyon en 1646, et à Londres en 1776. Nous devons citer de Languet comme nous intéressant très directement : *Harangue faite au roi Charles IX, de la part des princes protestants d'Allemagne*, 23 décembre 1570. Cette harangue se trouve aussi dans le premier volume des *Mémoires de l'Etat de France, sous le roy Charles neufviesme*, imprimés en 1578, et dans l'histoire de la Popelinière. Harangue très hardie, fort belle, dont je détache seulement les passages suivants : « Tous ceux qui désirent voir votre Etat florissant espèrent que vous essayez de conserver la grande réputation qu'avez acquise en faisant la paix, contre l'advis et volonté de plusieurs, la quelle vous ne pouvez mieux conserver qu'en persévérant en ce vouloir, de faire vivre vos sujets en repos et tranquillité, en gardant inviolablement à chacun la liberté qui par votre édit de pacification leur a été promise. Il y a tolérance de diverses religions dans les autres pays, même dans l'Estat des Turcs. Nous alléguons ces exemples, sire, pour répondre à ceux qui ont toujours tasché de persuader à Votre Majesté qu'elle ne doit endurer en son royaume aucune diversité de religion ; c'est Dieu seul qui a puissance sur la conscience des hommes... Estimez donc, sire, que ceux qui vous conseilleront d'observer inviolablement ce que vous avez promis par votre édit de pacification, vous seront fidèles sujets et serviteurs, bons voisins et amis. Et en cas qu'il y ait quelqu'un qui entreprenne de le violer contre votre vouloir nous signifions de rechef à Votre Majesté qu'en tel cas nos très illustres princes seront toujours prêts d'employer tout ce qu'ils ont de force et pouvoir, pour

vous aider à maintenir votre Etat en paix et en repos. Et d'autant qu'ils voient à quoi tendent les pratiques et desseins de l'évêque de Rome, ils veulent bien qu'ils sachent qu'ils ont délibéré d'adviser dorénavant de plus près qu'ils n'ont fait jusques à présent pour n'être point surpris et s'opposer plus vivement à ses cruels desseins, qu'ils n'ont fait par le passé. » — L'œuvre capitale de Languet est le célèbre traité : *Vindiciæ contra Tyrannos, sive de principis in populum, populique in principem legitima potestate, Stephano Junio Bruto Celtà auctore* (1579); nombreuses éditions, traduction française (1581). Il n'y a aucun doute à avoir sur l'auteur, surtout depuis la savante dissertation de Bayle à ce sujet. Quatre questions sont posées et résolues dans le *Vindiciæ contra tyrannos :* 1. A savoir si les sujets sont tenus et doivent obéir aux princes, s'ils commandent quelque chose contre la loi de Dieu? Non, la loi de Dieu est au-dessus de la loi des hommes. Le roi n'est pas le mandataire de Dieu, il n'a pas de pouvoirs divins. S'il ordonne contre la conscience, le devoir est de résister : exemple les martyrs. 2. S'il est loisible de résister à un prince qui veut enfreindre la loi de Dieu ou qui ruine l'Eglise. Item, à qui, comment et jusques où cela est loisible? Il faut désobéir et résister, les individus isolés n'ont pas ce droit, mais les Etats, les magistrats, les villes ; les particuliers ne peuvent de leur autorité privée prendre les armes « s'il n'appert très évidemment qu'ils aient vocation extraordinaire. » 3. S'il est loisible de résister à un prince qui opprime et ruine un Etat public et jusques où cette résistance s'étend. Item, à qui, comment et de quel droit cela est permis? Le prince, infidèle à son mandat, qui ne gouverne plus pour le bien général, devient un tyran. Il y a deux sortes de tyrans. Un prince légitime peut tomber dans le despotisme : alors il doit être déposé et frappé, mais non par les particuliers, par les Etats seulement. Si le tyran n'est pas prince légitime, mais a usurpé le pouvoir sans mandat et sans contrat, les particuliers même ont le droit de le frapper : « chacun peut crier après ce mal comme on crie au feu, et y courir avec crochets et engins, sans attendre le capitaine du guet. » 4. Si les princes voisins peuvent et sont tenus de droit de donner secours aux sujets des autres princes, affligés à cause de la vraie religion ou opprimés par tyrannie manifeste? Le droit d'intervention des princes étrangers est un devoir de charité, devoir plus impérieux quand il s'agit de venir au secours des persécutés pour cause religieuse. Conclusion : « Pour clore ce discours en un mot, la piété commande qu'on maintienne la loi et l'Eglise de Dieu : la justice veut qu'on lie les mains aux tyrans ruineurs du droit et de toute bonne police ; la charité requiert que l'on tende la main et qu'on relève ceux qui sont accablés. » Le *Vindiciæ contra tyrannos* de Languet est, avec la *Franco-Gallia* d'Hotman et le *Contr' un* de La Boétie la revendication des droits du peuple contre les tyrans, l'appel à la liberté religieuse et politique. Il y a dans Languet de la mesure, du tempérament, une connaissance profonde, pratique des hommes et des choses. La *Franco-Gallia* d'Hotman, c'est la théorie savante et logique de la souveraineté popu-

laire. Le *Contr' un* de La Boëtie c'est l'enthousiasme républicain. *Le Vindiciæ* de Languet c'est le droit constitutionnel. Languet ne se maria pas. Il est le seul membre de sa famille qui embrassa la Réforme. M. Chevreul donne dans son livre intéressant, mais très opposé à la Réforme, une généalogie de la famille Languet. — Sources : *Vie de Languet*, par Philibert de La Mare, publiée à Halle en 1700 par les soins du professeur Ludovicus ; *Etude sur le seizième siècle, Hubert Languet*, par Henri Chevreul, ancien magistrat, 2e éd., Paris, 1856 ; on trouvera dans cet ouvrage des citations nombreuses des lettres de Languet, des pièces justificatives, des documents importants, comme la fameuse harangue à Charles IX, l'épitaphe composée par Th. de Bèze, etc. ; *La France protestante*, de Haag ; Lénient, *La Satire en France ;* mon *Etude sur les théories politiques libérales au seizième siècle : la Franco-Gallia* d'Hotman, Paris, 1879. A. Viguié.

LANGUET de Gergy (Jean-Joseph), né à Dijon en 1677, mort à Sens le 11 mai 1753, âgé de soixante-seize ans. Il était d'une famille noble et ancienne. Il fit ses études au collège de Navarre et y reçut le grade de docteur. Entré dans la carrière ecclésiastique, il en parcourut rapidement les diverses positions jusqu'aux plus élevées. D'abord aumônier de Madame la dauphine, il fut ensuite abbé de Coetmaloen, abbé de Saint-Juste, évêque de Soissons, et enfin archevêque de Sens. Nommé membre de l'Académie française où il succédait à d'Argenson, il y prononça quelques *Réponses* à des discours de réception dont le mérite littéraire ne paraît pas avoir été très remarqué. Mais sa plume s'est surtout consacrée aux discussions théologiques qui ont si profondément agité son époque ; polémiste aussi ardent qu'infatigable, il a écrit sur toutes les matières de la science ecclésiastique. Adversaire décidé des jansénistes, il a été l'apologiste de la constitution *Unigenitus* jusque dans ses exigences les plus dures. *Avertissements, lettres pastorales, instructions, mandements, lettres privées* étaient autant de moyens que Languet employait pour défendre la fameuse bulle et pour combattre ceux qui y résistaient. Tous ces écrits paraissaient avec une effroyable rapidité, au point qu'on en put former plus tard 2 vol. in-f°. Outre ces productions de polémique, Languet a laissé d'autres ouvrages dont voici les principaux : 1° *Traité de la confiance en la miséricorde de Dieu, pour la consolation des âmes que la crainte jette dans le découragement*, Paris, 1718, in-12 ; 2° *Du véritable esprit de l'Eglise dans l'usage de ses cérémonies* ou *Réfutation du Traité de Dom Claude de Vert, intitulé :* Explication simple, littérale et historique des cérémonies de l'Eglise, Paris, 1714, in-12 ; 3° *La vie de la vénerable mère Marguerite-Marie* (Alacoque), *religieuse de la Visitation*, morte en odeur de sainteté en 1690, Paris, 1729, in-4° ; livre étrange, peu digne d'un évêque et d'un académicien, dans lequel l'auteur fait converser Jésus-Christ avec la religieuse de Paray-le-Monial sur un ton d'intimité presque licencieuse ; 4° *Traduction des Psaumes de David selon la Vulgate*, Paris, 1744, in-12 ; 5° *Remarques sur le livre du P. Pichon* sur la fréquente communion, Sens, 1747, in-4°, in-8° et in-12 ; 6° *Histoire abrégée de l'Ancien et du Nouveau Tes-*

tament pour servir aux petites écoles, Sens (Paris), in-8°. Les ouvrages de piété que Languet a composés se ressentent de son humeur inquiète et belliqueuse, on n'y rencontre pas la note tendre et intime de l'onction que l'on aime à trouver dans les livres de ce genre. Son style précipité et souvent diffus ne semblait pas d'ailleurs qualifié pour les livres de cette espèce ; toutefois il ne manque pas de noblesse, ni même d'élégance. — Sources : Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le dix-huitième siècle; Nouvelles ecclésiastiques; Histoire de la constitution Unigenitus*, in-4°.

A. Maulvault.

LA NOUE (François de), l'un des capitaines et l'un des écrivains de la Réforme française, né en 1531, était un gentilhomme breton que tout semblait devoir écarter du culte nouveau : page de la cour, plus tard officier en Italie, ami des princes lorrains, il n'en devint pas moins, à la suite d'une courte et studieuse captivité à Parme, du voyage d'Andelot en Bretagne, et des prédications du ministre Fleury, un membre de l'Eglise à laquelle il devait faire tant d'honneur. Le massacre de Vassy lui mit les armes à la main, car, malgré l'ardent royalisme qui fut toujours sa conviction politique, il professait cette doctrine, exposée plus tard dans les *Discours* : « Quand l'oppression est universelle et continue, Dieu hâte ses jugements qui détruisent, puisqu'on ne s'est voulu améliorer par ceux qui instruisent. » Dans les guerres de religion, que nous n'avons pas à raconter, La Noue fut, comme l'amiral de Coligny, un général plutôt habile et constant que favorisé par la fortune ; mais, entre tous les capitaines de cette époque féroce, il se fit remarquer par sa douceur, soit à l'égard des soldats vaincus qu'il protégea après sa victoire de Luçon contre de trop naturelles représailles, soit à l'égard du « pauvre peuple champêtre », sujet aux « charges et aux misères ». C'est dans la Rochelle que, blessé sérieusement, les exhortations des ministres et de Jeanne d'Albret le décidèrent à laisser remplacer son bras gauche par un *bras de fer*, d'où son célèbre surnom. La paix de Saint-Cermain et la politique antiespagnole que parut adopter Charles IX avant la Saint-Barthélemy, ouvrirent à La Noue un nouveau champ d'activité du côté des Flandres. Il ne réussit pas contre le duc d'Albe, mais il évita le grand massacre parisien. Comme il était presque le seul survivant des illustres chefs huguenots, et comme malgré tout il était royaliste, il se trouva, au siège de la Rochelle, dans une situation très fausse et très difficile, également suspect aux défenseurs de la ville, qui s'emportaient contre lui jusqu'à l'injure, suspect à la cour, mécontent de tout le monde et malheureux. Il revint d'ailleurs de toute illusion sur les projets du parti catholique, et encouragea ses coreligionnaires à la lutte sous le règne de Henri III. Parti de nouveau pour les Flandres, il fut fait prisonnier en 1580, et subit pendant cinq années une étroite captivité à laquelle nous devons les *Discours politiques et militaires*. C'est l'ouvrage d'un chrétien et d'un patriote, d'un chrétien non seulement convaincu et résigné, mais joyeux : « Les libertins s'accordent à

mépriser et rejeter la sainte profession de la vie chrétienne, se persuadant qu'elle chasse la joie des cœurs, et qu'elle entretient l'homme tout le long de sa vie avec une contenance morne... Mais incontinent que le vrai chrétien a reçu quelque bien, s'élève vers Dieu et reconnaît qu'il a été exaucé de lui voire qu'il l'a prévenu par sa libérale bonté, et... en méditant ces choses en son âme il vient à se réjouir et à chanter comme David au psaume vingt-troisième : Mon Dieu me pait sous sa puissance haute. C'est mon berger : de rien je n'aurai faute. » Cette sérénité vraiment édifiante dans les tourments d'une prison qui ruinait sa santé ne l'empêchait pas de souffrir pour son pays, dont il décrivait éloquemment les misères, et dont il prévoyait la « lourde chute, si Dieu par sa souveraine bonté ne le soutient ». La cause du mal, il la voyait surtout dans l'impiété. Le remède, il le trouvait dans la soumission du roi tempérée par un juste équilibre des trois ordres, point de vue qui le classe dans l'école politique et libérale de son temps ; il le trouvait plus encore dans l'instruction, et dans une sérieuse instruction répandue chez les paysans eux-mêmes, car « à toutes personnes convient de contempler, qui plus, qui moins, aux choses divines ». Délivré enfin par un échange de prisonniers, François de La Noue se retira quelque temps à Genève, dans la société de Chandieu, de Lect, de Michel Roset, de Théodore de Bèze. Il reprit les armes lors de la réconciliatiou des Henri, se couvrit de gloire pendant trois campagnes successives, fut blessé mortellement au siège de Lamballe, et mourut (4 août 1591) à Moncontour, « priant Dieu ardemment, dit un témoin, et avec les yeux élevés au ciel, sanglots et soupirs, attirant la miséricorde de Dieu ». Son fils, Odet de La Noue, avait été l'une de ses joies, et fut son digne héritier. Il prit une part importante aux synodes, aux assemblées, aux négociations qui précédèrent l'édit de Nantes. Jusqu'à sa mort arrivée en 1618, il ne cessa d'être l'un des chefs les plus respectés comme les plus pacifiques, des réformés de France, qui le nommèrent en 1605 député général ; et par deux fois il retourna dans les Pays-Bas, d'abord comme officier au service de Maurice de Nassau, plus tard en 1617 comme envoyé extraordinaire. Odet de La Noue a composé quelques belles poésies chrétiennes, admirées par l'abbé Goujet. — Voir sur François et Odet de La Noue, les articles de la *France protestante* ; sur François, la biographie par Amyraut, les *Etudes littéraires* d'A. Sayous, le livre de Mme Vincens, les *Discours politiques et militaires*, souvent réimprimés depuis 1587, la correspondance publiée par Kervyn de Volkœrsbeke, Gand, 1854. Ed. Sayous.

LAO (André), *a Cruce*, carmélite, professeur de théologie à Padoue, puis maître de théologie, membre de la congrégation des Rites et vicaire général apostolique de son ordre, fut l'un des plus puissants et des plus savants soutiens de la papauté au dix-septième siècle dans ses luttes contre le pouvoir civil et l'autorité des évêques réunis en concile. Après avoir écrit un traité de dogmatique de peu d'importance, intitulé : *Disputationes theologicæ ad D. Thomam* et *De conscientia*, il se rendit célèbre et presque populaire

parmi le clergé romain par son *Brevis de summo pontifice tractatus, ex sacris conciliis, sanctis patribus præsertim D. Augustino ac D. Thoma, eiusque angelica doctrina, præcipue contra sectarios, per F. A. Lao*, 2° éd., Romæ, 1668. Une première édition de ce *Tractatus* avait été publiée à Gênes en 1656, sans le consentement de l'auteur et avec une intention secrète que l'auteur lui-même ne put découvrir ; la seconde édition que nous citons est dépouillée de toutes les erreurs que la fraude de la première y avait introduites. A. Lao dépasse dans ses opinions romaines le concile de Trente et traite avec une préférence très marquée le chap. III de son traité : *De indefectibili Romani pontificis auctoritate « ad veritates fidei, religionis, ac morum populi christiani definiendas.* » N'est-ce pas la formule de l'infaillibilité décrétée par le concile de 1870 ? A la demande : *An S. Pontifex possit destruere religionem* (ordre religieux) *particularem rite a s. sede apostolica adprobatum*, il répond affirmativement comme aussi au sujet des droits du pape sur les biens enlevés au clergé monastique en Angleterre et en Allemagne. En outre le pape a le droit suprême de commander aux souverains sous peine d'excommunication, de faire cesser les guerres ou d'en entreprendre de nouvelles seulement dans le but d'exterminer les hérétiques et les Turcs. Le pape est un prince temporel et spirituel supérieur à toutes les puissances humaines naturelles, car la sienne est surnaturelle (voyez le *Tractatus* cité). P. Long.

LAO-TSEU. Voyez *Orient* (Religions de l'Extrême).

LAODICÉE. Il n'existe pas moins de cinq villes épiscopales de ce nom : 1° Laodicée (Λαοδίκεια ; *Laodicea*, *Laodiceæ ad Lycum* ou *super Lyco*), ville métropolitaine de la Phrygie Pacatienne, située dans le diocèse d'Asie. Une communauté chrétienne s'y était fondée, probablement à l'époque du voyage de saint Paul en Phrygie et en Galatie (Apoc., I, 11 ; III, 14). L'apôtre des gentils lui adressa une lettre qui est perdue (Col. IV, 16). Laodicée, située dans le voisinage de Colones et d'Hiérapolis (Col. IV, 13.15), était une ville de commerce florissante (Strabon, 12, 578), sur les bords du Lycus. Son nom (anciennement Diospolis, puis Rhoas) lui fut donné en l'honneur de Laodicée, épouse du roi de Syrie Antiochus II. En l'an 66 après J.-C., elle périt, avec Hiérapolis et Colones, par suite d'un tremblement de terre (Tacite, *Annales*, 14, 27) ; mais elle fut rebâtie déjà sous Marc-Aurèle. On connaît vingt-cinq évêques de cette ville ; le premier est Archippus, que saint Paul appelle le compagnon de son ministère. — 2° Laodicée (*Laodicea ad mare*), ville épiscopale de la province Théodoriade, érigée vers le milieu du sixième siècle, par l'empereur Justinien, en l'honneur de sa femme Théodora. Auparavant Laodicée était un évêché de la première Syrie, et elle ne fut mise au nombre des métropoles que par Septime Sévère. Elle a eu dix-sept évêques, dont le premier est le même, selon Dorothée de Tyr, que Lucius, mentionné par saint Paul, Rom. XVI, 21. — 3° Laodicée (*Laodicea Cabiosa* ou *ad Libanum*), ville épiscopale de la deuxième Phénicie, situé au diocèse d'Antioche, sous la métropole de Damas. On en connaît trois évêques.

— 4° Laodicée (*Laodicea Combusta* ou *Exusta*), ville épiscopale de la Pisidie, située au diocèse d'Asie, sous la métropole d'Antioche. Elle a eu quatre évêques. On y a tenu, au quatrième siècle (entre 343 et 381), un concile auquel assistèrent trente-deux évêques. On y agita surtout des questions disciplinaires. Le soixantième canon de ce concile est célèbre, parce qu'il contient le dénombrement des livres canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament, et que les livres apocryphes n'y figurent pas (voyez Hardouin, *Collect. conc.*, I ; Mansi, II ; van Espen, *Comment. in canones et decreta juris veteris ac novi*, col., 1754 ; Hefele, *Conciliengesch.*, I, 721 ss.). — 5° Laodicée de Syrie, dans laquelle Godefroi de Bouillon établit un évêché latin (1136), qui compta neuf évêques. Ce fut la seule ville dépendante d'Antioche qui, au temps des croisades, demeura au pouvoir des empereurs grecs.

LAON (*Lugdunum Clavatum*, *Laudunum*), évêché suffragant de Reims, institué, d'après Flodoard, par saint Remi, et dont le premier évêque fut saint Génébaud (499-550), héros d'une singulière histoire, et qui eut pour successeur son fils Latro. Cagnoald (saint Cagnou), † 633, frère de saint Faron de Meaux et de sainte Fare, d'abord moine à Luxeuil sous Colomban, fut enterré à Saint-Vincent, et relevé en 1196. Hincmar (857-876), neveu par sa mère de l'archevêque de Reims, célèbre par l'hostilité de son oncle et par ses malheurs, traîné devant plusieurs conciles, fut condamné au concile de Douzy (871) et eut les yeux crevés (voyez les *Annales de Saint-Bertin* ou d'Hincmar de Reims ; Œuvres d'Hincmar, éd. Sirmond ; *Hincm. Laudun. Opp.*, Migne, CXXIV ; Hefele, *Conciles*, IV ; *Hist. Litt. Fr.*, V ; cf. v. Noorden, *Hinkmar v. Rheims*, Bonn, 1863, et la *Vie d'H. de Laon*, par le P. Cellot, dans Labbe, VIII et Mansi, XVI) ; Hincmar de Laon mourut vers 880, tardivement pardonné. Laon, évêché-pairie, est illustre par sa cathédrale, dédiée à Notre-Dame (Ed. Fleury, *Cinquante ans de l'hist. du Chap. N.-D. de Laon.*, 1541-1594, Laon, 1875), et par les abbayes de Saint-Vincent, création de Brunehaut (Dom Wyard, *Hist. de S. Vinc.*, éd. Cardon et Matthieu, 2 vol., Saint-Quentin, 1858), de Saint-Jean, fondée vers 650 par sainte Salaberge, de saint Martin hors les murs, fille de Prémontré (1124 ; voyez Gomart, *Not. sur S. M. de L.*, L., 1870). Supprimé en 1801, l'évêché a été réuni en 1828 à celui de Soissons. — Voyez *Gallia chr.*, X ; Fisquet, *Soissons et Laon* ; N. Lelong, *Hist. du dioc. de L.*, Châlons, 1783, in-4° ; Marion, *La Cath. de L.*, P., 1843 ; Demarsy, *Arm. des év. de L.*, P., 1865. — S. Berger.

LAPIDATION (chez les Hébreux). La loi mosaïque appliquait ce genre de peine de mort : 1° A tous ceux qui avaient gravement insulté à la majesté de Jéhova, c'est-à-dire aux idolâtres (Lév. XX, 2 ; Deut. XVII, 2 ss.), aux sacrilèges (Lév. XXIV, 10 ss. ; 1 Rois XXI, 10 ss. ; Actes VI, 13 ; VII, 36 ss.), aux profanateurs du sabbat (Nombr. XV, 32 ss.), aux faux prophètes (Deut. XIII, 1 ss. ; XVIII, 20), aux devins et aux augures (Lév. XX, 27) ; 2° aux fils notoirement et obstinément rebelles contre leurs parents (Deut. XXI, 18 ss.) ; 3° aux fiancées dont la virginité avait été déflorée (Deut. XXII, 20 ss.), ainsi qu'à leurs séducteurs (v. 23 ss.). Les talmudistes (*Mischna Sanhedr.*

7, 4 ss. ; 8, 1) étendaient la lapidation, non pas à l'adultère, en général, qui est puni par la strangulation (*Sanhedr.*, II, 1.6), ce qui se concilie difficilement avec Jean VIII, 5 ss., mais à ceux qui avaient maudit leurs parents, couché avec leur mère, leur belle-mère ou leur belle-fille, pratiqué la sodomie ; ils s'appuyaient sur Lévit. XX, où tous ces crimes sont énumérés et punis de mort mais sans préciser le mode. La loi mosaïque ordonne même la lapidation d'un taureau qui a tué un homme (Ex. XXI, 28 ss.). — Le mode de la lapidation n'est décrit nulle part dans la Bible. Nous savons seulement que le lieu de l'exécution était situé en dehors des murs des villes (Lév. XXIV, 14.25 ; Nombr. XV, 36 ; 1 Rois XXI, 10.13 ; Actes VII, 56 ; cf. *Sanhedr.*, 6, 1 ss.), et que les témoins du crime jetaient les premières pierres contre le condamné (Deut. XVII, 7 ; Actes VII, 57 ; Jean VIII, 7), en se dépouillant d'une partie de leurs vêtements pour avoir les mains plus libres. Le Talmud donne une description détaillée de ces sortes d'exécutions (*Mischna Sanhedr.*, 4, 3.4). — Souvent aussi la populace lapidait, sans forme de procès, ceux qui avaient encouru sa colère (Ex. VIII, 26 ; XVII, 4 ; Deut. XXX, 6 ; Matth. XXI, 35 ; Luc XX, 6 ; Jean X, 31 ss. ; XI, 8 ; Actes V, 26 ; XIV, 19 ; cf. Josèphe, *Antiq.*, 14, 2.1 ; *De bello jud.*, 2, 1.3). — Voyez Ring, *De lapidatione Hebræorum*, Frcf., 1716 ; D. Calmet, *Dissert. sur les supplices dont il est parlé dans l'Ecriture*, I, 224 ss., ainsi que les Dictionnaires bibliques.

LAPLACE (Pierre de) naquit, vers 1520, à Angoulême. Destiné au barreau, il étudia le droit à Poitiers et compléta ses études à Paris. Appelé, jeune encore, aux fonctions d'avocat du roi en la cour des aides, il ne tarda pas, à raison de son profond savoir et de sa haute probité, à devenir premier président de cette même cour, sur les travaux de laquelle il exerça constamment l'influence la plus salutaire. En 1560, il professa ouvertement la religion réformée. Enlevé à ses fonctions et expulsé de Paris lorsque éclata la première guerre de religion, il se réfugia dans un domaine qu'il possédait en Picardie, et y partagea son temps entre les soins à donner à sa famille, l'étude de l'Ecriture sainte et la composition d'écrits religieux, politiques ou littéraires. Réintégré dans ses fonctions en 1563, il reçut du prince de Condé un témoignage de haute confiance, en étant appelé par lui à la surintendance de sa maison. A dater de cette époque, il s'adonna, tant étaient grandes ses habitudes de travail et l'activité de son esprit, à la rédaction de ses *Commentaires de l'estat de la religion et république, sous les rois Henri et François seconds et Charles neufviesme*, qui furent publiées en 1565 (1 vol. in-12) ; œuvre impartiale et lucide, à laquelle son nom demeure honorablement attaché, et dont la première partie seule est parvenue jusqu'à nous. Dépouillé, lors de la seconde guerre civile, de sa charge de premier président, qui fut livrée aux mains d'Etienne de Neuilly, son lâche dénonciatenr, Pierre de Laplace dut, de nouveau, quitter la capitale. On pilla sa maison, on saisit ses revenus et sa riche bibliothèque, et l'on voulut attenter à ses jours, en le poursuivant jusque dans la retraite que ses neveux lui avaient

offerte, au château de Vez-en-Valois. Soustrait par l'énergie et le dévouement de Bouchavanes aux atteintes de ses persécuteurs, il trouva dans une tourelle du château de Coussy un asile où il demeura à l'abri des recherches. Ce fut là, qu'en l'absence de toute communication avec l'extérieur, il se fortifia par la prière, par l'étude assidue de la parole de Dieu, et qu'il composa son *Traité de l'excellence de l'homme chrestien et manière de le cognoistre*, dédié à Jeanne d'Albret. Ce remarquable écrit ne fut publié qu'après la mort de cette princesse et celle de son auteur. A la paix de Saint-Germain, en 1570, Pierre de Laplace fut réintégré dans sa charge de premier président, et revint à Paris. Ami de Coligny, il était destiné à succomber, comme l'amiral, sous les coups des assassins. — Le dimanche 24 août 1572, au milieu des massacres qui ensanglantent la ville, de Laplace est menacé dans sa maison et se résigne à y rester, alors qu'il ne peut trouver chez aucun de ses voisins un asile. Il réunit aussitôt, comme d'habitude, sa famille et ses serviteurs pour la célébration du culte, prononce une prière, lit un chapitre de Job « avec l'exposition ou sermon de M. Jean Calvin, et ayant discouru sur la justice et miséricorde de Dieu, lequel, dit-il, comme bon père, exerce ses esleus par divers chastiments afin qu'ils ne s'arrestent aux choses de ce monde, il remonstre combien les afflictions sont nécessaires au chrestien, et qu'il n'est en la puissance ny de Satan, ny du monde, de nous nuire et outrager, sinon autant que Dieu par son bon plaisir le leur permet, et que partant il ne faut craindre leur puissance, qui ne se peut estendre que sur nos corps ; puis il se remet derechef à prier Dieu, préparant et luy et toute sa famille à endurer plustost toutes sortes de tourmens et la mort mesme, que de faire chose qui soit contre l'honneur de Dieu. » Tandis qu'il appelle la bénédiction divine sur lui et les siens, Senesçay, prévôt de l'hôtel, vient lui annoncer qu'il doit, en exécution des volontés royales, le conduire au Louvre, où ses jours seront protégés. Sur la réponse faite par de Laplace qu'on ne saurait, sans s'exposer aux plus grands périls, tenter de se frayer un passage jusqu'au Louvre, Senesçay n'insiste pas et se retire. Le lendemain il revient et déclare au président « qu'il a très exprès commandement du roy de l'amener, et qu'il ne faut plus reculer. » Sans se méprendre sur la portée menaçante d'une telle injonction, de Laplace demande à Senesçay de l'accompagner; celui-ci, sous un vain prétexte, s'y refuse : « Sur quoy, ajoute un contemporain digne de foi, la femme dudit sieur de Laplace, encore que ce soit une dame à laquelle Dieu a départy beaucoup de ses grâces et bénédictions, toutesfois l'amour grand qu'elle portait à son mary la fit prosterner devant ledit de Senesçay, pour le supplier d'accompagner sondit mary. Mais sur cela ledit sieur de Laplace, qui ne montra jamais aucun signe de courage abattu, commença à relever sadite femme, la reprenant et luy enseignant que ce n'estoit au bras des hommes qu'il falloit avoir recours, mais à Dieu seul. Puis, se tournant, il apperçeut au chapeau de son fils aisné une croix de papier qu'il y avoit mise par infirmité, pensant se sauver par ce moyen ; dont il le tança aigrement, lui comman-

dant d'oster de son chapeau ceste marque de sédition, et luy remonstrant que la vraye croix qu'il nous falloit porter estoyent les tribulations et afflictions que Dieu nous envoyoit comme arrhes certaines de la félicité et vie éternelle qu'il a préparée aux siens. Puis se voyant fort pressé par ledit de Senesçay de s'acheminer vers Sa Majesté, tout résolu à la mort qu'il voyoit lui estre préparée, print un manteau, embrassa sa femme et luy recommanda fort d'avoir sur toutes choses l'honneur et la crainte de Dieu devant les yeux, et ainsi se partit avec une assez grande allégresse. Delà estant arrivé jusques en la rue de la Verrerie, vis-à-vis de la rue du Coq, certains meurtriers qui l'attendoyent avec dagues nues, il y avoit environ trois heures, le tuèrent comme un pauvre agneau, au milieu de dix ou douze archers dudit de Senesçay qui le conduisoyent, et fut son logis pillé par l'espace de cinq ou six jours continuels. Le corps dudit sieur de Laplace dont l'âme estoit reçeue au ciel, fut porté à l'hostel de ville en une estable, où la face luy fut couverte de fiens, et le lendemain matin fut jetté en la rivière. » Telle fut la fin de l'un des plus pieux et des plus grands magistrats de France. — Voyez : *De furoribus gallicis*, in-4°, 1573, p. 46 ; *Le réveille-matin des Français*, in-12, 1574, p. 60 ; *Mémoires de l'estat de France sous Charles IX*, in-12, 1576, I, 406 à 411 ; *Le tocsin contre les massacreurs et auteurs des confusions en France*, in-12, 1577, p. 80 ; *Histoire des martyrs persécutés et mis à mort pour la vérité de l'Evangile* (Crespin), in-f°, 1608, f°s 705, 706 ; *Bull. de la S. d'hist. du prot. fr.*, I, 511 à 521. J. Delaborde.

LA PLACE (Josué de), né en 1604, mort en 1665, à Saumur. D'une bonne et vieille famille de Bretagne, son père, qui était pasteur, mourut en 1605, en laissant cinq fils, qui embrassèrent tous la carrière pastorale. Josué, le plus jeune, fut élevé par ses frères, il fit ses études théologiques à Saumur, fut appelé à Nantes comme pasteur en 1625, député par la Bretagne en 1631 au synode de Charenton, et en 1633 il fut nommé à Saumur professeur de théologie. C'est à cette illustre école que La Place consacra sa vie presque entière : avec ses collègues et amis Amyraut et Cappel, il fit de Saumur un centre de lumière, de piété et d'indépendance. L'impulsion d'ailleurs était déjà donnée. La largeur et l'élévation d'esprit de Du Plessis-Mornay, le fondateur et l'âme de l'école de Saumur, avaient imprimé à cette académie une tendance aussi pieuse que libérale. De plus, l'Ecossais Caméron, dont les vues se rapprochaient singulièrement de celles des arminiens, professa pendant trois ans à Saumur et y laissa une trace profonde de son passage. Il y eut, à partir de lui, un effort sérieux, bien que prudent, pour se débarrasser de la formule trop roide du calvinisme pur. Cappel, Amyraut et La Place, chacun à sa manière, travaillèrent avec succès dans ce sens. Amyraut adoucit le dogme de la prédestination, tel que venait de le sanctionner le synode de Dordrecht, et sa doctrine fut un arminianisme tempéré. Cappel, par ses savantes recherches, ébranlait le dogme de l'inspiration littérale. La Place s'attaqua plus spécialement à la doctrine de l'imputation du péché d'Adam. Sa pensée est que le péché d'Adam est imputé

à chacun d'une manière indirecte et non d'une manière directe. Le péché du premier homme est un triste héritage pour tous ses descendants, mais, dans sa justice, Dieu ne rend pas chacun de nous directement responsable de cette faute. Ce n'est que d'une manière indirecte, en tant que tendance naturelle au mal, que le premier péché pèse sur nous. Cette doctrine est exposée dans les thèses de La Place : *De statu Adami ante lapsum*, *De lapsu Adami*, *De statu hominis lapsi ante gratiam*. Les théologiens calvinistes attaquèrent vivement cette manière de voir, surtout Antoine Garrissolles, qui la fit condamner au synode national de Charenton (1644). Il faut dire que la décision de ce synode fut loin d'être approuvée ; on la considéra comme précipitée, et plusieurs synodes provinciaux demandèrent que l'affaire de La Place fût portée devant un nouveau synode général. En définitive, ce synode ne se réunit pas et on peut dire que les doctrines des professeurs de Saumur n'ont jamais été officiellement réprouvées par l'Eglise. La Place fut constamment attaqué par les calvinistes purs, surtout par Des Marets et André Rivet. Il garda longtemps le silence. Sa défense parut l'année même de sa mort (1665) : *De imputatione primi peccati Adami Josuæ Placæi disputatio*, *in qua synodi nationalis*, *Carentoni prope Lutetiam* 1645 *habitæ de illo argumento decretum explicatur et defenditur*, *ac Placæi cum illo decreto summus per omnia consensus demonstratur*, Salmurii. Si les idées de La Place soulevèrent des oppositions, elles rencontrèrent aussi des adhésions considérables et trouvèrent d'illustres défenseurs.—Toutes les œuvres de La Place ont été réunies en 1699 et 1703 : *Opera omnia in unum corpus primum collecta*, edit. novissima, I et II, in-4°. Les idées de l'école de Saumur se trouvent dans le célèbre recueil : *Syntagma thesium theologicarum in academia salmuriensi variis temporibus disputatarum sub præsidio Lud. Cappelle*, *Moses Amyraldi*, *Josuæ Placæi*, Salm., 1660, in-4°. Voir l'analyse de ce recueil capital dans Haag, *France protest.*, t. III, p. 205, et t. VI, p. 311. Pour les idées et les tendances de l'école de Saumur, voir les études de M. Nicolas, *Bullet. du protest. français*, 2e année, p. 320. Pour le système particulier de La Place, voir Schweizer, art. *Placeus*, dans l'*Encyclopédie* de Herzog. Pour les détails de sa vie ecclésiastique, académique et théologique, voir le *Bullet. du prot. franç.*, I, 303 ; II, 326 ; X, 387 ; XII, 178 ; XIII, 43 ss.

A. Viguié.

LA PLACETTE (Jean), né à Pontacq en Béarn le 19 janvier 1639, mort à Utrecht le 25 avril 1718. Il étudia la théologie à Montauban après avoir reçu de son père, pasteur à Pontacq, une première et forte éducation. Pasteur à Orthez et à Nay jusqu'à la révocation de l'édit de Nantes, 1685, à Orthez pendant quatre ans seulement, et à Nay depuis 1663, il s'attira une brillante et solide réputation comme orateur de la chaire. Il fut appelé par le consistoire de Charenton, mais il ne voulut pas abandonner son Eglise. A la révocation, il fut bien accueilli en Prusse et, sur la demande de la reine de Danemark Charlotte-Amélie, il devint pasteur de l'Eglise française de Copenhague. Dans cette Eglise, où il passa vingt-cinq ans, il publia la plus

grande partie de ses livres, il y vécut entouré de l'estime, de l'affection et de l'admiration de tous. Son œuvre pastorale fut aussi bénie que son œuvre littéraire fut remarquée. Après une longue carrière, sentant le besoin de recueillement et de repos, il se retira auprès de sa fille, Mme la colonelle d'Apremont, à Utrecht, où il mourut à l'âge de quatre-vingts ans. — La Placette est surtout célèbre comme moraliste. On l'a même surnommé le Nicole protestant. Sans contredit, c'est bien la morale qui a été l'objet particulier et considérable de ses travaux et qui a mis son nom en universelle réputation. Toutefois on doit faire trois parts dans les œuvres de La Placette : les traités spéciaux de théologie et de controverse, les livres de morale, de beaucoup les plus nombreux et les plus importants, et enfin les ouvrages de la chaire. — Dans la première catégorie il faut ranger : *Observationes historico-ecclesiasticæ quibus eruitur veteres ecclesiæ sensus circa pontificis romani potestatem in definiendis fidei rebus*, Amsterd., 1695 (*Trente-six observations de controverse par l'histoire*). Le plus important de ces traités est : *De insanibili romanæ Ecclesiæ scepticismo, dissertatio*, Amst., 1686 ; traduit en français par Chalaire, à Amsterdam, 1721, sous ce titre : *Traité du pyrrhonisme de l'Eglise romaine*, ouvrage très solide, dénonçant avec une grande perspicacité le mal incurable de l'Eglise romaine, le pyrrhonisme. La controverse protestante avait donné déjà dans ce sens, mais jamais assez fortement. En opposition à d'autres adversaires, surtout à Bayle, La Placette s'éleva de nouveau contre le scepticisme et soutint les droits de la raison et de la conscience ; *Traité de la foi divine* (Amsterd., 1697) ; *Réponse à deux objections qu'on oppose de la part de la raison à ce que la foi nous apprend sur l'origine du mal et sur le mystère de la Trinité* (Amsterd., 1707) ; *Réponse à une objection qui tend à faire voir que si Dieu a résolu les évènements, on peut négliger les soins qui paraissent les plus nécessaires* (Amsterd., 1709) ; *Eclaircissements sur quelques difficultés qui naissent de la considération de la liberté nécessaire pour agir moralement, avec une addition où l'on prouve contre Spinoza que nous sommes libres* (Amsterd, 1709). Le fond de tous ces traités, c'est que la foi n'est pas opposée à la raison. Si la raison et la conscience sont frappées d'incapacité, il n'y a plus de religion. Il est faux et funeste d'ériger la religion sur les ruines de la raison et de la conscience. — Les livres de morale forment le grand titre de célébrité de La Placette. Il faut distinguer ici les traités sur des cas spéciaux et les livres sur la matière générale. Les traités sur des cas spéciaux sont nombreux : *Divers traités sur des matières de conscience, où l'on trouvera la résolution de plusieurs cas importants* (Amst., 1696) ; c'est l'examen approfondi de certains cas de conscience, les équivoques, les restrictions mentales, le mensonge, le prêt à intérêt, les jeux du hasard, le droit de défense, le scandale ; *Traité des jeux de hasard défendus* (La Haye, 1714) ; *Nouvelles réflexions sur la prémotion physique et sur les jeux de hasard* (La Haye, 1714). La Placette est certainement un casuiste honnête, profond, habile, mais ces sortes d'écrits finissent par tomber dans les subtilités de conscience. Les livres de morale générale sont : *Nou-*

veaux essais de morale (Amst., 1692) ; *Nouveaux essais de morale qui peuvent servir de suite aux autres essais du même auteur* (6 vol., La Haye, 1715) ; *La morale chrétienne abrégée et réduite à ses principaux devoirs* (2 vol., Colog., 1695) : nombreuses réimpressions et traductions de ces ouvrages comme de la plupart des autres ouvrages de La Placette. Il ne faut pas s'attendre à trouver ici une morale systématique, à la façon de nos éthiques modernes, qui sont d'ailleurs une théologie scientifique générale. Ce sont des dissertations ingénieuses, profondes, savantes, présentées en style convenable, sur les points importants de la morale. Ce sont surtout des directions et des conseils pleins de sens, de piété et d'élévation, donnés avec dignité et avec amour. Au nom et au moyen de la foi chrétienne le moraliste pénètre au cœur de l'homme, en éclaire les profondeurs, signale les vices et relève et discipline les volontés. Il poursuit le même but que Nicole et en même temps qu'il professe une grande admiration pour le moraliste de Port-Royal il explique pourquoi il entreprend lui aussi une œuvre semblable. D'abord la morale chrétienne est inépuisable et même après Nicole il y a encore à dire. Et puis l'esprit de cet auteur très catholique est suspect aux chrétiens d'une autre religion. Enfin « il vole d'ordinairement si haut qu'il y a bien des lecteurs qui ont peine à le suivre. » L'ambition de La Placette est donc celle-ci : il veut faire une morale chrétienne plus pratique et pénétrée de l'esprit protestant, et il a réussi. Il place très justement et très profondément le point de départ de la morale dans la conscience du péché, dans la repentance. Il soutient et il accompagne des conseils et des directions les plus pratiques et les plus évangéliques le chrétien marchant et progressant dans la voie de la sanctification. Il y a dans toute sa morale une piété saine, solide, éloignée de tout intellectualisme et pénétrée d'austérité. — Les ouvrages de la chaire laissés par La Placette sont fort intéressants. On hésite parfois pour savoir si on doit classer certains traités parmi les sermons ou parmi les dissertations morales : car plusieurs des traités de morale de La Palette sont des sermons dépouillés du style oratoire : *La communion dévote* (1695, 2 vol.) ; *Traité de l'orgueil* (1692) ; *Traité de l'aumône* (Amst., 1699) ; *Traité de la foi divine* (Amst., 1697) ; *Traité de la conscience* (1699) ; *Traité des bonnes œuvres en général ; Traité du serment* (1700) ; *Réflexions chrétiennes sur divers sujets*, « où il est traité de la sécurité du bien et du mal qu'il y a dans l'empressement avec lequel on recherche les consolations, de l'usage que nous devons faire de notre temps, du bon et du mauvais usage des conversations » (Amst., 1701). Dans les sermons proprement dits il faut ranger : *Discours sur la négligence du salut* (Gen., 1692) ; *La mort des justes ou manière de bien mourir* (Amst., 1695). Enfin La Placette a laissé une homilétique fort intéressante : *Avis sur la manière de prêcher* (Rott., 1733), ouvrage posthume. Ce livre est trop peu connu et mérite de l'être, comme le *Traité de l'action de l'orateur* de Le Faucheur et le *Traité de la composition d'un sermon* de Claude. Le livre a été publié par Cartier de Saint-Philippe

et est dédié à M. Dumont, pasteur de l'Eglise wallonne et professeur d'histoire ecclésiastique à Rotterdam. Toujours plein de modestie, La Placette ne veut pas faire un traité complet mais donner aux proposants « quelques avis qui contiendront, dit-il, le précis des réflexions que j'ai faites en divers temps sur ce sujet. » Voici le plan de l'ouvrage : « Ces avis rouleront sur trois choses : L'une est le choix des pensées et des réflexions qui doivent faire la matière d'un sermon. L'autre est la manière d'exprimer ces pensées et ces réflexions. La troisième est la manière dont on doit les prononcer. » L'esprit du livre est tout entier dans la manière dont La Placette conçoit la nature et le but du sermon : « Chaque chose est bonne à proportion qu'elle est propre à produire l'effet auquel elle est destinée. Ainsi les sermons étant principalement destinés à convertir les pécheurs et à sanctifier les fidèles, il est évident que ceux qui sont les plus propres à produire ce double effet sont dès là même les meilleurs. » Ces avis de La Placette sur l'art de la chaire sont excellents, pratiques, sensés, très dignes d'être médités encore aujourd'hui. Ils sont présentés en un langage limpide, agréable, sans grands emportements ni vive flamme. On demeure parfois étonné de l'admiration de l'écrivain pour certains auteurs de sa jeunesse, comme Brébeuf, et de son silence à l'égard des poètes de génie, comme Racine. Il sentait pourtant bien les beautés littéraires, et ne manquait ni de tact ni de goût. Ce qui domine en lui c'est la sagesse chrétienne. On a tort de le comparer sans cesse à Nicole. La seule différence des milieux interdit, quant à la forme, l'assimilation. Port-Royal était une élite, toujours le grand monde, où rien ne pouvait se produire que sous une forme délicate et distinguée. Copenhague, c'était l'exil, la terre étrangère, la terre lointaine du refuge, où vivaient, au milieu d'amers souvenirs et de controverses passionnées, des proscrits pour qui le sacrifice aux grâces du style eût paru une infidélité. Ce qui est étonnant, c'est que La Placette, le milieu étant donné, conserve une allure aussi française et aussi pure, et attache un si grand et si légitime prix à la forme littéraire. — Voir la *Vie de La Placette* dans la préface des *Avis* ; les histoires générales de la morale chrétienne ; *La France protestante* de Haag ; *La Littérature française à l'étranger*, de Sayous.

A. Viguié.

LAPLANCHE (Louis Régnier, seigneur de) eut pour père un lieutenant-général au siège présidial de Poitiers, qui fut l'un des premiers habitants de cette ville « séduits » par Calvin, lors de son séjour en Poitou. Loin d'entrer dans la carrière de la magistrature à laquelle on l'avait originairement destiné, de Laplanche devint mestre de camp d'un régiment d'infanterie. Bien vu du connétable de Montmorency, il s'attacha au fils aîné de ce haut personnage, gagna toute sa confiance, et le servit contre les Guises avec l'ardeur que lui inspiraient ses convictions religieuses et ses vues politiques. A l'exemple de son père, « il estoit de la religion, » ainsi qu'il nous l'apprend dans l'un de ses écrits, mais il se donnait « pour homme politique plustost que religieux. » Catherine de Médicis, qui le connaissait

comme rompu aux affaires et comme joignant à une grande connaissance des hommes une habileté consommée en matière de négociations, se décida, un jour, dans une circonstance critique, à le consulter. La conjuration d'Amboise venait d'être réprimée : « Désirans donc ceux de Guise connoistre si le connestable se trouveroit enveloppé parmi ce qui concernoit le prince de Condé, qu'ils tenoient desjà pour surprins en leurs filez, persuadèrent aisément à la royne mère d'envoyer quérir L.-R. de Laplanche, qu'on estimoit dès lors servir de conseil bien avant au mareschal de Montmorency. Cestuy-cy appelé et introduit au cabinet de la royne mère, le cardinal (de Lorraine) estant caché derrière la tapisserie, à Sainct Léger ; requis des vrayes causes de ces troubles et des remèdes qu'il estimoit s'y pouvoir appliquer ; après s'estre en vain excusé, fit en somme une response, puis après rédigée par escrit par luy-mesme » (*Hist. de Fr. s. François II*, éd. de 1576, p. 397). Rien de plus net que le langage de Laplanche dans son premier entretien avec Catherine (*ibid*, p. 397) : il y appuya sur les légitimes revendications des protestants et des princes du sang et sur les excès des Guises ; Catherine lui répliqua avec aigreur (*ibid.*, p. 397 à 401). « Ce propos ainsi tenu, le matin, et entendu par le cardinal de Lorraine caché derrière la tapisserie et Laplanche renvoyé disner, il fut conclu qu'on le renvoyerait quérir après disner pour le tenter plus avant, et finalement, s'il ne disoit tout ce qu'ils estimoyent qu'il savoit bien, il seroit mis en cage pour luy apprendre à chanter » (*ibid.*, p. 401). Dans un nouvel entretien, de Laplanche fut sommé, non seulement de parler plus explicitement encore qu'il ne l'avait fait, mais même d'indiquer les moyens à l'aide desquels on pourrait surprendre et arrêter certains individus qualifiés de rebelles. « Laplanche, homme libre et d'entendement, au lieu de s'estonner, après avoir protesté qu'il en avoit dit la pure vérité, sans aucune passion particulière » (*ibid.*, p. 402), s'expliqua de nouveau avec force sur le compte des Guises, « et quant à la capture de ces prétendus rebelles, il trancha le mot, qu'il n'estoit ni prévost des mareschaux, ni espion. La royne n'en pouvant tirer autre chose, le mit entre les mains des gardes, alléguant que par information il estoit chargé d'avoir eu intelligence avec La Renaudie : dont il se purgea si évidemment qu'il fut mis dehors, au bout de quatre jours » (*ibid.*, p. 404). On ignore ce que devint de Laplanche après ses entretiens avec Catherine de Médicis ; tout ce qu'on sait, c'est que, quelle que soit la part plus ou moins directe qu'il ait pu prendre aux événements dont la France devint ultérieurement le théâtre, il s'attacha du moins à décrire en traits vifs et sûrs quelques-uns de ces événements, dans ce qu'ils avaient de plus significatif et de plus saisissant. De là les ouvrages suivants sortis de sa plume : 1° *Le livre des marchands, ou du grand et loyal devoir, fidélité et obéissance de messieurs de Paris envers le roy et couronne de France* (1565, in-8 et 1567, in-16) ; 2° *Response à l'épistre de Charles de Vaudémont, cardinal de Lorraine, jadis prince imaginaire des royaumes de Jérusalem et de Naples, duc et comte par fantaisie d'Anjou et de Provence, et*

maintenant simple gentilhomme de Hainaut (1565, in-8); 3° *La légende de Charles, cardinal de Lorraine, et de ses frères de la maison de Guise* (1576, in-8), reproduite dans le tome VI des *Mémoires* de Condé); 4° *Histoire de l'estat de France, tant de la république que de la religion, sous le règne de François II* (1576, in-12); œuvre capitale, conçue et exécutée avec une rare vigueur de pensée et de style, et précédée d'un court avertissement, qui la caractérise en ces termes : « A vray dire, le fruit de l'histoire ne gist pas au simple récit de ce qui s'est dict ou faict, mais à bien savoir considérer les causes et les issues de ce qui est récité pour en faire son proufit, apprenant par les fautes d'autruy et se façonnant par l'exemple de choses bien et vertueusement entreprises et exécutées, en quoy celuy qui escrit l'histoire nous peut principalement aider, pourvu que la raison jointe à la vérité gouverne son entendement vuide de toute passion. Or, que celuy qui est auteur de ce labeur ait esté tel, encores qu'il charge grandement quelques-uns et descharge les autres, il se peut aisément juger, en ce que hormis quelques secrets qu'il a eu bon et certain moyen de descouvrir, ayant cogneu les plus grands des deux costés et usé d'une merveilleuse diligence, il n'a quasi rien escrit icy qui ne se puisse vérifier par plusieurs actes et escrits publics dont chascun a peu avoir cognoissance et que les effets qui sont ensuyvis au règne de Charles neuviesme, surtout en la première guerre civile, n'ayent par trop vérifié. » — Voyez *Mémoires* de Castelnau, l. II, ch. VII; La Popelinière, *Hist.*, I, f° 186; de Thou, *Hist. univ.*, II, p. 788 ss.

J. Delaborde.

LAPONIE (La). Les Lapons sont les faibles restes de cette race finnoise qui occupa autrefois le nord de l'Europe et une partie de l'Allemagne. C'est une race malpropre, petite, nomade, vivant du produit de sa chasse et de ses rennes, dont elle entretient de nombreux troupeaux. Bien que dispersée sur d'immenses espaces et reculant sans cesse devant les races supérieures, elle a renoncé en partie à sa vie nomade et se trouve mélangée aux races norvégienne, danoise, finlandaise et russe. La longueur des hivers, les moustiques en été, la font cruellement souffrir, mais elle tend plutôt à s'accroître dans certains districts. Dès 1279, les Lapons furent soumis à la couronne de Suède, et l'archevêque d'Upsal, Hemming, consacra une chapelle à Tornéa en 1335. De nos jours, ils dépendent pour la majeure partie du Danemark. Devenus chrétiens par la force, mais isolés par la nature même de leur pays du reste du monde, les Lapons demeurèrent pendant des siècles fidèles, au fond du cœur, au vieux naturalisme et au schamanisme scandinave. Leurs traditions religieuses, dans lesquelles Olivier de Serres a retrouvé la notion vague d'un déluge universel, reposaient presque en entier sur le culte des mauvais esprits, dont ils conjurèrent les influences malignes par des sortilèges et des pratiques de magie. Leurs sorciers tombaient dans une sorte de délire religieux grâce au bruit prolongé de cymbales sonores, procédé qui rappelle l'hypnotisme de nos jours. Exploités indignement par un clergé avide, traités avec mépris par la race do-

minante, les Lapons finirent par croire que l'Eglise excluait les pauvres du royaume des cieux. On les vit se confesser à leurs dieux avant de demander l'absolution du prêtre, en invoquant l'appui du dieu le plus fort, faire rebaptiser, selon les antiques rites, les enfants baptisés à l'église et considérer les hosties, qu'ils se gardaient bien d'avaler, comme des amulettes, dont ils se servaient pour se procurer une pêche, une chasse abondante. Du reste l'ivrognerie, vice importé d'Europe, fit chez eux d'affreux ravages, et l'on vit des prêtres indignes ouvrir à la porte des églises des débits de boissons. — L'Eglise luthérienne de Danemark songea de bonne heure au salut des malheureux Lapons, dont le nombre ne s'élevait pas à plus de quinze mille âmes. L'évêque de Drontheim, Eric Bredhal, entreprit dès 1658 une mission en Laponie, mais plusieurs de ses compagnons périrent victimes de leur zèle et du fanatisme des habitants. Le doyen Paus encouragea, en 1703, le maître d'école Isaac Olsen à continuer cette œuvre et celui-ci travailla avec zèle pendant quatorze ans à la conversion de ces populations déshéritées. On ne saurait se représenter ses souffrances physiques et morales, les privations et les mauvais traitements qu'il eut à subir. Le pieux roi Frédéric IV de Danemark imprima à l'œuvre des missions en Laponie une impulsion décisive, et trouva un instrument béni de ses desseins dans le fidèle pasteur Thomas de Westen, que les Lapons reconnaissants appellent encore « le lecteur, qui aimait les Lapons » (voir *Th. de Westen*). Né à Drontheim en 1682, parvenu, après une enfance pleine de privations, qui l'aguerrissaient pour son œuvre si difficile, au poste de pasteur, il accepta dès 1716 les fonctions de directeur de la mission nouvelle, fonda en 1717 un séminaire, et consacra sa courte vie, terminée en 1726, à de nombreux voyages missionnaires. On le vit pénétrer jusque dans les régions les plus sauvages, chez les Lapons de Overhalden, population de 283 âmes, qui n'était jamais descendue dans la vallée et dont les pasteurs établis au pied de la montagne ne connaissaient même pas le nom. Il sut par le noble exemple de son dévouement, grouper autour de lui des collaborateurs zélés : Bistock, Elias Haltberg, Martin Lund, Rachlew, qui se fixa à Porsanger, traduisit en finnois le catéchisme de Luther et publia une grammaire et un lexique de cette langue, que Kund Leem professa au séminaire de Drontheim. La Bible avait déjà été traduite quelques années auparavant. En 1825, le pasteur Stockfleth donna à la mission dirigée par les frères moraves, une impulsion nouvelle en adressant au pays un appel plein de feu et de foi et mena pendant plusieurs années la vie nomade des Lapons. Il releva les écoles fondées en 1722 par les missionnaires Normann et Meldal, publia en langue finnoise des ouvrages d'édification et chercha à organiser les paroisses d'une manière durable. Malgré tant d'efforts, le paganisme persista encore dans les régions les plus reculées et l'on a vu, en 1864, une jeune paysanne laponne entreprendre un périlleux voyage pour faire connaître au roi de Danemark les besoins religieux du pays (Hagenbach, *Vorles. über D. Kirchengesch.*, VII, 655). Dès 1865, grâce à l'initiative

du pasteur réformé Roehrich, deux asiles furent fondés pour les pauvres Lapons ; ce furent les fruits bénis de la démarche courageuse de l'humble paysanne, Marie Madeleine Marsdotter. — Sources : Herzog, *Real-Enc.*, IX, X, XIX, 10 ; Rudelbach, *Die Finnisch-Lappische Mission bis* 1726, dans Albert Knapp, *Christoterpe*, 1833, p. 299 ss.; Hœgstrœm, *Beschreibung von Lappland*, 1748 ; Piper, *Die Zeugen der Wahrheit*, IV, 625. A. Paumier.

LA POPELINIÈRE (Lancelot Voisin, sieur de), l'un des meilleurs historiens du seizième siècle, était né à La Popelinière-de-Sainte-Gemme-La-Plaine (arrond. de Fontenay, Vendée), en 1541, et servit la Réforme de son épée avant de la servir de sa plume. Il étudiait à Toulouse, en 1562, lorsqu'y arriva la nouvelle des massacres de Vassy, Cahors, Carcassonne, etc., etc. Aussitôt les prêtres rassemblèrent des armes pour se jeter sur les protestants ; mais ceux-ci ne leur en donnèrent pas le temps, et se saisirent de l'hôtel-de-ville, des collèges de Saint-Martial, Sainte-Catherine et du Périgord, avec l'aide des étudiants qui étaient pour la plupart partisans des nouvelles croyances. L'une des quatre compagnies formées par ces jeunes gens était commandée par La Popelinière. S'étant ensuite tenus sur la défensive, les protestants furent obligés de capituler après avoir fait des prodiges de valeur, et à peine sortis de la ville, ils furent massacrés presque tous, au mépris de la foi jurée. Il est vrai que ceux d'entre eux qui n'avaient pas pris les armes eurent le même sort, et que c'est par eux que l'on commença. La Popelinière combattit ensuite sous les ordres de La Noue. Les catholiques s'étant emparés de l'île de Ré, La Popelinière la leur enleva par un hardi coup de main, moins de vingt-quatre heures après. On lui confia la garde de l'importante place de Mouvans, que la lâcheté de la garnison l'obligea d'évacuer quand Mayenne parut sous ses murs. Il acquit, dans sa courte carrière militaire, le renom d'un capitaine aussi prudent que brave. Il écrivit ensuite *La vraie et entière histoire des derniers troubles advenus tant en France qu'en Flandre et pays circonvoisins depuis* 1568 *jusqu'en* 1570, ouvrage dont le succès fut tel qu'il dut le compléter, en reprenant le fil des événements à partir de 1562. *L'Histoire de France, enrichie des plus notables occurences survenues ès-provinces de l'Europe et pays voisins, soit en paix, soit en guerre, tant pour le fait séculier qu'ecclésiastique depuis* 1550 *jusqu'en* 1577 (la Rochelle, 1581, 2 vol. in-f°), eut le même succès et fut contrefaite, aussi bien que les ouvrages précédents par Jean Le Frère de Laval, principal du collège de Bayeux à Paris, et Paul-Emile Piguerre, conseiller au Mans, qui les transformèrent en pamphlets remplis de toutes les violences jésuitiques. Le roi de Navarre porta plainte au consistoire de La Rochelle contre le trop véridique historien qui ne l'avait pas assez ménagé, et le synode national, tenu en cette ville en 1681, eut la faiblesse de condamner le livre et d'en excommunier l'auteur. La Popelinière continua cependant ses travaux historiques, et paraît avoir suivi Henri IV, comme historiographe, dans la campagne de 1601. Le roi qui avait acheté l'un après l'autre les chefs de la Ligue, au prix de tant de millions, ne sut

trouver quelques milliers de francs pour empêcher de mourir de faim l'intègre citoyen qui avait toujours été du parti de la France. « Le seigneur de La Popelinière, gentil personnage, écrivait l'Estoile, et lequel à mon gré a mieux décrit les troubles et guerres civiles de notre France pour la religion, mourut en ce temps (1608) à Paris, d'une maladie assez ordinaire aux hommes de lettres et vertueux comme il l'était, à savoir : de misère et de nécessité. » — « J'entends avec une grande honte de notre siècle, avait déjà dit Montaigne, qu'à notre vue deux très excellents personnages en savoir, sont morts en état de n'avoir pas leur saoul à manger, Lilius Gregorius Giraldus en Italie, et Sebastianus Castalio en Allemagne. » La Popelinière fut enterré par Dumoulin dans le cimetière Saint-Germain (voyez art. *La Faye*). — Voir Aymon, I, 151 ; *La France prot.* ; *Bullet. de l'hist. du prot. fr.*, III, 450 ; XII, 251 ; Niceron, *Mém.*, XXXIX, 380 ; La Croix du Maine, *Biblioth. franç.* O. Douen.

LA PRIMAUDAYE, dit la Barrée (Pierre de), membre d'une nombreuse famille d'Angevins protestants, écrivain distingué de la fin du seizième siècle. Il était, en 1580, gentilhomme de la chambre de Monsieur, et a laissé plusieurs ouvrages qui ne méritaient pas l'oubli dans lequel ils sont tombés : *Académie française, divisée en dix-huit journées..., traitant... de l'institution des mœurs, et de ce qui concerne le bien et heureusement vivre en tous états et conditions, par les préceptes de la doctrine et les exemples de la vie des anciens sages et hommes illustres* (Paris, 1577, in-f°), dédiée au roi, et *Suite de l'Académie*, etc. (Paris, 1580, in-f°), dans lesquels sont résumés toutes les connaissances philosophiques et physiologiques de son temps. La Primaudaye fit ensuite un travail analogue sur les matières religieuses et publia : *La philosophie chrétienne de l'Académie française, des vrais et seuls moyens de la vie bienheureuse* (Paris, 1598, in-12), ouvrage signé : De la Primaudaye, conseiller et maître d'hôtel du roi. Cet écrivain était une sorte de Montaigne non sceptique, mais pieux. Voici un passage de la *Suite de l'Académie*, extrait de l'exemplaire de 1591 qui est à la bibliothèque nationale : « Qu'amour est désir de beauté, et que la beauté tire l'amour c'est chose que les plus ignorants ont bien connue. Même quelques doctes païens ont enseigné que ce qui avoit induit Dieu de créer le monde, mais aussi à le créer beau, et de si belle forme en toutes ses parties, avait été amour. Aussi le nom duquel il est nommé rend témoignage de sa beauté. Car monde signifie autrement comme qui diroit ornement beau, et bien orné. Puis donc que Dieu l'a créé et formé par amour, il n'y a point de doute qu'amour ne soit répandue par tout le monde et qu'elle ne soit toujours attirée par la beauté, afin qu'elle soit conforme et semblable à la fontaine dont elle est sortie. D'autre part, toute beauté est comme un ray de cette beauté infinie et divine qui est en Dieu... Et l'amour qui a induit Dieu tout-puissant à la création de toutes choses est procédée de la bonté d'icelui. » Voir *La France prot.*

O. Douen.

LAPSES (*lapsi*). On appelait ainsi dans les premiers temps de l'Eglise,

ceux qui, après avoir embrassé la foi chrétienne, retournaient au paganisme. Parfois aussi, on étendait cette désignation à tous ceux qui, par suite de péchés qu'ils avaient commis, avaient été exclus de la communauté chrétienne. On distinguait cinq espèces de ces apostats : 1° les *libellatici*, c'est à dire ceux qui avaient reçu du magistrat un billet attestant qu'ils avaient sacrifié aux idoles, bien que cela ne fût pas vrai ; 2° les *mittentes*, ceux qui avaient député quelqu'un pour sacrifier à leur place ; 3° les *thurificati*, ceux qui avaient offert de l'encens aux idoles ; 4° les *sacrificati*, ceux qui avaient pris part aux sacrifices des idolâtres ; 5° les *blasphemi*, ceux qui avaient formellement renié Jésus-Christ ou juré par les faux dieux. On nommait, au contraire, *stantes* ceux qui avaient persévéré dans la foi. Dans la suite, le nom de *lapsi* fut également donné à ceux qui livraient les livres saints aux païens pour les brûler. Les chrétiens qui s'étaient rendus coupables de ces crimes ne pouvaient être élevés à la cléricature, et les clercs étaient punis de la dégradation. De longs et vifs débats s'élevèrent, surtout dans l'Eglise d'Afrique, sur la question de savoir si l'on pouvait réadmettre les *lapsi* dans l'Eglise, sous quelles conditions, et à qui incombait le droit de le décider (voy. les articles sur le *Montanisme*, le *Novatianisme*, le *Donatisme*, etc.). Les canons 1-7 du concile d'Ancyre déterminent les pénitences auxquelles les *lapsi* doivent être soumis. A mesure que les persécutions devinrent moins fréquentes, l'Eglise, qui n'avait plus à craindre les apostasies, se relâcha de sa sévérité. — Voyez Tertullien, *De pudicitia* ; *De pænitentia* ; Cyprien, *De lapsis; Epistolæ* ; Mansi, *Acta concil. Ancyr.*, 1-8 ; *Nicæn.*, 10-13 ; Krause, *Dissert. de lapsis primæ ecclesiæ*, etc., etc.

LARCHEVÊQUE ou l'Archevêque (Jean Parthenay), sieur de Soubize, issu, en 1513, du mariage de Jean l'Archevêque, cinquième de ce nom, avec Michelle de Saubonne, femme d'une piété vraiment évangélique, douée des plus hautes qualités du cœur et de l'esprit, qui vécut dans l'intimité d'Anne de Bretagne. Cette princesse, en mourant, lui adressa ces paroles : « Je vous donne ma fille Renée, et n'entends point seulement que vous lui serviez de gouvernante ; mais je la vous donne et veux que vous lui soiez comme mère, remectant en elle l'amitié que vous m'avez portée ; » recommandation touchante à laquelle Mme de Soubize demeura fidèle, car elle fut constamment une seconde mère pour Renée enfant, jeune fille, et plus tard duchesse de Ferrare. — Mme de Soubize « prenant peine à bien faire instruire ses enfans, fit estudier son fils aux lettres, chose fort rare en ce temps-là, de sorte qu'il étoit tenu pour un des plus savans hommes de sa robe qui fût en France. Ses trois filles, lesquelles elle ne pensoit point faire estudier, s'y adonnèrent tellement, tant pour l'amour de leur frère, avec lequel elles se mirent à apprendre, que pour une certaine inclination qu'ils y avoient tous, qu'elles se rendirent des plus doctes femmes de leur temps. Et, qui plus est à estimer, dès ce temps ladite dame de Soubize avoit congnoissance de la vraye religion et y instruisit ses enfans, dès leur petitesse. » — A peine sorti de l'adolescence, Soubize visita l'Italie, où se trouvait sa mère, auprès de

Renée, revint en France, où il fut bien accueilli à la cour, et fit ses premières armes de 1537 à 1538. Il fut pendant une année prisonnier de guerre en Flandre, puis il rentra dans l'activité du service militaire. « En autres choses louables qui estoient en lui, il avoit le naturel merveilleusement bon, et ayma toujours et honora fort la dame de Soubize, laquelle, comme elle estoit au lit de la mort, l'envoya quérir. Quand il fut venu, elle luy voulut commencer à déclarer les dernières choses qu'elle s'étoit jusques alors réservée à luy dire : mais cognoissant qu'il pleuroit, elle se courrouça contre luy, luy disant : Ostez-vous d'icy, vous estes indigne de vous trouver en tels actes. Le lendemain il la revint trouver, s'estant le plus qu'il avoit pû résolu de se commander, ce qu'il fit avec telle peine, que depuis il a advoué qu'il avoit cuydé crever. Elle alors luy dict sa dernière volonté et luy fit plusieurs remonstrances, parlant à luy de sa mort aussi paisiblement et résolument que si elle luy eust dict adieu pour faire un petit voyage pour s'aller récréer. Pour la fin elle luy dict : Je vous ay dict beaucoup de choses que peut-estre vous ne goustez pas à présent comme vous ferez quelque jour ; mais quand je seray esvanouye de devant vos yeux, il vous souviendra mieux de tout ce que je vous ay dict, et l'expérience le vous fera trouver véritable. Et, de fait, toute sa vie, il a tellement estimé ce qu'il avoit ouy d'elle, qu'il l'a observé autant et plus soigneusement depuis sa mort que durant qu'elle estoit vivante. » — Les Guises détestaient d'autant plus Soubize et sa loyauté, qu'ils avaient échoué dans leurs efforts pour l'attirer à leur parti. Répudiant toute alliance avec ces hommes, qu'il présageait « devoir estre, un jour, la ruine du royaulme, » il n'avait accordé son affection qu'à ceux qu'il avait appris, avant tout, à estimer, tels « particulièrement que messieurs de Chastillon, desquels il fut tousjours inthime ami, tellement que tous trois le tenoient pour leur quatriesme frère, nommément M. l'admiral, qui a dit beaucoup de foys que, luy estant mort, il ne luy estoit plus resté un tel amy, et que l'amitié qui estoit entre eux n'estoit point seulement d'amys mais de frères. » — Après s'être signalé au siège de Metz, Soubize épousa, en 1553, Antoinette d'Aubeterre, l'une des filles d'honneur de la reine mère, « laquelle il aymoit longtemps auparavant, et avant que penser à l'espouser, luy avoit donné cognoissance de la vraye religion, comme à celle qu'il aimoit lors comme sa sœur et avec laquelle depuis il vescut jusques à sa mort en la plus grande et parfaite amitié qui peult estre entre mary et femme. » — Bientôt Soubize prit part aux opérations militaires dont la Picardie fut le théâtre ; après quoi, il fut envoyé en Italie, où à Parme comme ailleurs, il rendit de grands services. De retour en France, il fit preuve de valeur, sous les murs de Saint-Quentin et à Calais. — Lors de la conjuration d'Amboise, il était à la cour. On le savait lié d'amitié avec La Renaudie, et on le pressa de désigner le lieu où celui-ci pouvait se trouver : « Quand je le sçauraîs, répondit-il, j'aimerois mieux estre mort que de le dire. Mais pourquoi, lui dist la royne ? Vous ne devez rien craindre pour luy, car s'il n'a rien fait contre le roy, il ne sera point puny ; à quoy

le sieur de Soubize luy respondit : je sçay bien qu'on trouvera qu'il a faict contre le roy, puisqu'il a faict contre ceulx de Guise, car aujourd'huy, en France, c'est estre criminel de lèze-majesté d'avoir faict contre eulx, d'autant qu'en effect ce sont eulx qui sont rois. » A cette preuve d'une courageuse franchise de langage vis-à-vis de Catherine de Médicis s'en ajouta, peu de temps après, une autre, plus frappante encore. — Soubize qui, depuis bien des années, adhérait, du fond de son cœur, à la religion réformée, avait cependant reculé, jusqu'en 1560, devant le fait décisif d'une profession publique de ses convictions religieuses; se reprochant enfin se pusillanimité à cet égard, il se décida, peu de jours après la mort de François II, à dire à Catherine : « Madame, j'ay jusques icy, pour vous obéir, vescu autrement que je ne pense devoir faire selon Dieu. Mais ma conscience m'ayant remordu, il y a longtemps, et adverty de ne persister plus en ceste façon de vivre, je vous supplie très-humblement ne trouver estrange si je suis résolu de la changer et de vivre d'une autre manière que je n'ay accoustumé: et partant, un de ces jours qu'on vous viendra dire : Soubize est un luthérien descouvert, Soubize faict prescher, Soubize trouble le repos de vostre royaulme (car mes ennemis ne se contenteront pas de dire seulement ce qui est), ne vous en estonnez point, et croyez seulement ce que je vous dis que je feray, qui sera de vivre en liberté de ma conscience, sous l'obéissance de Vos Majestés; à quoy la royne luy respondit qu'il se donnast bien garde de faire cela, pour ce qu'elle l'aymoit et désiroit faire pour luy ce qu'elle ne pourroit plus, si on sçavoit une fois qu'il fust déclaré huguenot. Mais il luy dit : Madame, j'ay si longtemps attendu sur telles espérances, voyant que d'aultres qui ne valoient pas mieux que moy estoient davantage advancez, que j'en ay offensé Dieu jusques icy, dont je me repens fort et suis résolu de n'y continuer plus. Si j'avois deux âmes, encores j'en hazarderois une pour vostre service; mais n'en ayant qu'une, je vous supplie vous contenter que je l'ay trop hazardée jusques icy. » Mme de Monpensier, confidente de Catherine, insista, au nom de celle-ci, auprès de Soubize, pour qu'il se désistât de sa résolution, et lui offrit, de la part de sa royale maîtresse, de hautes charges à la cour : il refusa formellement. « Vous estes un étrange homme, lui dit-elle ! Je crois qu'il vous faudroit à la fin offrir la couronne, car ny pour le présent, ny pour l'advenir, on ne vous peult rien faire recevoir. A quoy il luy respondit : je ne laisseray pas d'exposer tousjours ma vie pour le service de Leurs Majestez; mais de mon âme, je ne la veux plus en façon que ce soit hazarder, m'estant par la grâce de Dieu résolu de n'estimer plus toutes les grandeurs que j'ay autrefois désirées, au prix de la liberté de ma conscience. » — Alors qu'après le massacre de Vassy, les « triumvirs » allaient se rendre à Fontainebleau pour s'y emparer de la personne du roi, Soubize conjura Catherine de se réfugier avec ses enfants à Orléans; et, n'ayant pu triompher de ses tergiversations, il rejoignit à Meaux, Condé, Coligny, et les autres chefs protestants. De là, il vint avec eux à Orléans. Cette ville devait servir de base à leurs opé-

rations, dans la guerre civile, dont d'implacables ennemis étaient les promoteurs. Trois mois environ s'écoulèrent en négociations entamées et maintes fois reprises, à l'instigation de Catherine, par des intermédiaires de son choix. En juillet 1562, s'épuisa le régime des correspondances et des pourparlers, que la cour avait à dessein prolongé jusque-là, pour se ménager le temps de recevoir les renforts qu'elle faisait venir de l'étranger. Des écrits et des paroles, on passa à l'action. L'armée catholique, opérant sur la Loire, s'empara de Blois et d'autres villes. Condé, dont l'armée était plus faible, dut se borner à reprendre possession de Beaugency, et se replia sur Orléans, qu'il s'occupa de mettre en état de défense. Il ne tarda pas à envoyer Soubize à Lyon, Larochefoucauld en Saintonge, Duras en Guienne, le prince de Portien en Champagne, pour tirer de chacune de ces provinces de nouvelles forces, Briquemault en Normandie et en Angleterre pour y obtenir des secours en hommes et en argent, et enfin d'Andelot en Allemagne, pour y presser la conclusion d'une levée de troupes, « d'aultant que c'estoit une chose notoire que les Allemands, Suisses et Espagnols entroient jà en France pour le secours des catholiques. » Soubize courut les plus grands périls dans sa marche vers Lyon. Arrivé dans cette vaste cité, il y déploya les solides qualités d'un puissant organisateur, d'un gouverneur prévoyant, d'un habile général. Grâce à lui, la ville assiégée résista avec succès aux efforts des assaillants et fut préservée des horreurs de la famine. — Rappelons ici un fait qui honore à la fois Soubize et le ministre Pierre Viret. Se voyant assiégé, et n'ayant plus de vivres que pour quinze jours, Soubize « s'étoit résolu à mettre hors les personnes inutiles, comme les femmes, les enfans et les pauvres, qui estoient au nombre des sept mille, ce qui estant près à estre effectué, M. Viret vint à luy pour luy remonstrer la pitié que ce seroit de mettre un si grand nombre de pauvres gens à la boucherie; à quoy le sieur de Soubize luy respondit : Je le sçay bien et ay tel regret d'estre contrainct à ce faire, que le cœur m'en saigne ; mais le debvoir de ma charge le porte, car il vaut mieux perdre ce nombre que le tout. A quoy le ministre lui respondit : Je sçay, monsieur, que selon le droit de la guerre vous le debvez faire ; mais ceste guerre n'est pas comme les aultres, car le moindre pauvre qui soit icy y a interest, puisque nous combattons pour la liberté de nos consciences; et, partant, je vous supplie, au nom de Dieu, de ne le point faire, et ay une ferme foy qu'il vous secourra par quelque autre moïen. Quand le sieur de Soubize vit cet homme de bien parler ainsi, il luy dist : Encores que s'il advient du mal en ce faisant je face tort à ma réputation, et qu'on dise que je n'auray pas faict debvoir de cappitaine, si est-ce que, soubz vostre parole, je le feray, ayant asseurance que Dieu bénira ce que je fay. Et ainsy ne fut mis personne hors Lion ; et lors il envoya à Dombes, dont il luy fut envoyé deux mille charges de bled. » La bénédiction de Dieu reposa ainsi sur la charitable démarche de Viret et sur la pieuse confiance de Soubize. — Insistons aussi sur un trait qui prouve que Mme de Soubize était une héroïque chrétienne.

A peine son mari lui avait-il annoncé, par un messager fidèle, son arrivée à Lyon, où il l'engageait à venir le rejoindre, qu'elle lui écrivit « qu'elle avoit eu advertissement qu'on la vouloit prendre, elle et sa fille, et les mener devant Lion, menaçant le sieur de Soubize de les tuer toutes deux, s'il ne rendoit la ville ; ce qu'elle ne mandoit audit sieur son mary comme chose certaine, de peur de l'affliger, mais seulement le supplioit, au nom de Dieu, si d'avanture cela advenoit, de n'estre esmeu de nulle affection naturelle, mais de préférer la gloire de Dieu et son debvoir à la vie d'elle et de sa fille, d'autant qu'elle eust beaucoup mieux aymé mourir de mille morts, si faire se pouvoit que si cela eust esté cause de luy rien faire faire contre l'honneur de Dieu, le sien et le service de son roy ; adjoustant que ce qu'elle luy en mandoit n'estoit pour doubte qu'elle eust de sa résolution ; mais pour luy rendre tesmoignage de la sienne... Le sieur de Soubize a dict maintes fois depuis à sa femme que c'estoit un des plus grands plaisirs qu'il avoit jamais reçus de la voir en ceste résolution. » Humble chrétien, en même temps que grand capitaine, il sut, quand, plus tard « on le mit en propos de ce qui s'estoit passé à Lion, recognoistre que Dieu luy avoit faict une grande grâce, en ce qu'il luy avoit faict paroistre en tout ce faict-là, que tout ce qui estoit advenu de bien n'avoit point esté par sa diligence, mais par une spéciale grâce qu'il luy avoit faicte. » — Lorsque Catherine entreprit avec son fils, en 1564, de visiter la France, et qu'elle séjourna à Lyon, Soubize l'y rejoignit et lui parla avec sa franchise accoutumée, mais échoua dans les conseils qu'il lui donna. A l'invitation qu'elle lui adressait de quitter la cour, où, disait-elle, il était exposé à divers dangers, il répondit un jour par ces fermes paroles : « C'est grand cas, madame, que vous ne voulez esloigner du roy que les bons et anciens serviteurs de ceste couronne et ceux qui ont exposé leurs vies pour délivrer Vos Majestés de la captivité où vous estiez, et n'en approchez que ceulx qui veulent la ruine de vous et de vostre estat, tellement que, si je voulois estre en vostre bonne grâce et estre approché de la personne du roy, je ne tiendrois pas le chemin que j'ay tenu, et n'est pas faulte de sçavoir ce qu'il fauldroit faire pour y parvenir. — Et que feriez-vous, dit la royne ? — Je vous prendrois prisonniers, dit le sieur de Soubize, le roy et vous, comme ont faict ceulx de Guise. Je sèmerois des libelles diffamatoires par Paris contre vous, pour animer le peuple, comme ils ont faict. Je prendrais charge de vous estouffer entre deux couettes, comme elle fut donnée à M. de Nemours, au maréchal de Saint-André et à Rocandolphe. Je vous menacerois tous les jours comme ils faisoient ; je me ferois craindre à vous comme ils font, et usurperois le plus d'authorité que je pourrois, en diminuant la vostre. Je sçay bien que faisant cela je serois favorisé de vous. Vous ne me presseriez pas de m'en aller. J'obtiendrois tout ce que je demanderois, comme ils font, au lieu que ceux qui ont hazardé leur vie pour vous délivrer de ceste tyrannie sont reculez et mal voulus de vous ; mais j'aime mieulx l'estre en bien faisant que d'estre advancé par de tels moyens. » — Soumis par l'alté-

ration de sa santé, surtout depuis 1564, à l'obligation de vivre dans la retraite, Soubize ne revit le roi et la reine mère que dans de rares occasions. Les affaires de l'Etat et les intérêts de ses coreligionnaires ne cessaient de le préoccuper. Quelque souffrant et débile qu'il fût, il n'en était pas moins prêt, au besoin, « à se faire traîner en quelque lieu, soit en une armée, soit en une ville, où il peust achever d'employer ce peu de vie qui lui restoit au service de Dieu et de sa patrie. » Tout, dans ses derniers jours, fut à la fois touchant, simple et solennel. « Il se rendoit de plus en plus assidu à ouïr la parole de Dieu et à le prier et invocquer non seulement en public mais en son particulier, demeurant quatre ou cinq heures enfermé dans son cabinet à prier Dieu et à lire en sa parole. Quand il voyoit ses amis il les consoloit de sa mort, laquelle il leur disoit à tous qu'il sentoit tous les jours approcher, hormis à la dame de Soubize, à laquelle il ne le voulut jamais dire, et les prioit tous de ne le luy dire, pour l'appréhension qu'il avoit de son ennuy. Environ un quart d'heure avant mourir, il voulut voir sa fille pour luy donner sa bénédiction, et après rendit l'esprit, ayant dict pour dernière parole : Mon Dieu, je recommande mon âme entre tes mains. Mme de Soubize eut la constance de demeurer auprès de luy et de le consoler jusqu'à l'article de la mort, ce qu'elle eust juré, peu d'heures auparavant, estre hors de sa puissance ; mais elle s'y contraignit de ceste façon, pour ce qu'elle voyoit qu'il avoit plaisir qu'elle y fust et qu'il oyoit plus volontiers ce qu'elle luy disoit que ce que les autres pouvoient dire. » Les plus chers amis de Soubize s'associèrent au deuil de sa veuve dans des lettres *consolatoires* qui nous ont été conservées. Nous détachons de l'une des plus belles de ces lettres, écrite par Coligny, ces seules lignes : « La plus grande consolation que vous, madame, et tous les amis de M. de Soubize pouvez avoir, c'est qu'en la foy en laquelle il a plu à Dieu de l'appeler, il possède l'héritage que nostre seigneur a promis aux siens. Je sçay bien aussi que ce n'est pas ce que vous luy plaignez, mais plus tost une séparation pour quelque temps. Ce ne serait pas bien aimer, si nous désirions plus tost une vue bien incertaine de nos amis, pour les priver d'une vie éternelle, quand ils la possèdent. Je vous supplie de croire que l'amour que je portoy à feu M. de Soubize n'est point morte avec luy, mais qu'elle revit en vous et en mademoiselle de Parthenay, vostre fille, et que vous pouvez faire estat de moy comme du meilleur frère et plus parfait amy que vous ayez en ce monde. » —Voyez 1° *Lettres de Soubize à divers*, Bibl., nat., fonds franç., vol. 3186, f° 21 ; 4641, f° 23 ; 20, 442, f° 239; 20,507, f° 134 ; 20,554, f° 69 ; 20,643, fos 3, 12, 13, 39, 144 ; 20,783, fos 125, 126, 134, 135, 144, 146, 148, 152, 156 ; *Discours des choses advenues en la ville de Lyon pendant que M. de Soubize y commandait* (Bibl. nat., f. fr., vol. 20,793, fos 113-157) ; archives de Berne ; archives de Genève ; collection Tronchin, à Bessinges ; *Bull. de la soc. d'hist. du prot. franc.*, II, III et V, *passim* ; Th. de Bèze, *Hist. eccl.* ; La Popelinière, *Hist.* ; d'Aubigné, *Hst. univ.* ; de Thou, *Hist. univ.* ; *Mémoire*

de la vie de Jean Parthenay Larchevêque, sieur de Soubize, publiés par M. J. Bonnet, Paris, 1879, in-12. J. DELABORDE.

LARDNER (Nathaniel), théologien anglais, né en 1684 à Hawkurst, dans le comté de Kent, appartenait à une famille de presbytériens. Il fit ses premières études à Londres et alla les compléter en Hollande, à Utrecht et à Leyde. A son retour en Angleterre, en 1703, il débuta dans la chaire évangélique et fut successivement chapelain de lady Treby, veuve du lord chef de justice, et prédicateur de la chapelle de la Vieille-Juiverie. Mais ce fut surtout comme théologien qu'il se fit remarquer. Son principal ouvrage a pour but de défendre l'authenticité des Evangiles ; il est intitulé *Credibility of the Gospel History* (1727-1733 ; 1735-1743), 5 vol in-8°. Toutefois Lardner ne professait pas les doctrines de la plus pure orthodoxie ; il se rattachait plutôt à l'école socinienne. Dans un traité intitulé : *A letter concerning the question whether the logos supplied the place of the human soul in the person of Jesus-Christ* (1759), il repousse formellement la divinité absolue de Jésus. Lardner passa toute sa vie dans un état voisin de la pauvreté ; il mourut dans sa ville natale le 24 juillet 1768. Ses œuvres ont été recueillies en onze volumes par le docteur Kippis, en 1788. Une autre édition a paru à Londres en 5 volumes in-4°, en 1815.

LA RENAUDIE. Voyez *Amboise* (Conjuration d').

LA RÉOLE, ancienne ville forte sur la Garonne, à 67 kilomètres sud-est de Bordeaux, chef-lieu d'arrondissement de la Gironde. L'édit de Poitiers (1577), qui mit fin à l'une des guerres de religion, accordait aux huguenots comme places de sûreté pour six ans : Montpellier et Aiguesmortes en Languedoc, Seine la Grand'Tour et sa banlieue en Provence, Nyons et Serres en Dauphiné, Périgueux, Mas-de-Verdun et la Réole en Guyenne, province désolée par les atrocités de Blaise de Montluc qui mourut cette même année. Mais en dépit des recommandations du roi, les Réformés ne furent pas mis immédiatement en possession de toutes ces villes ; des actes de violence étaient journellement commis contre eux à Périgueux, au Mas de Verdun et à la Réole. Par le traité de Fleix (1580), Henri de Navarre obtint de garder cette dernière ville, à condition que les autres places fortes de Guyenne induement retenues seraient remises au roi ; mais celui-ci refusa de ratifier le traité, et une nouvelle convention signée à Coutras substitua Figeac et Montségur à la Réole. Absente de la liste des places d'otage annexée à l'édit de Nantes (1598), la Réole ne figure pas non plus dans le tableau des Eglises du Sud-Ouest dressé en 1592 (*Bulletin*, 2e série, XI, 545), ni dans ceux qui furent établis par les synodes de Gap (1603), Alais (1620), Castres (1626), Charenton (1637), ni dans la liste de 1660 publiée dans le *Bulletin* (2e série, I, 521). Un pasteur banni qui revint prêcher sous la croix en 1689, fut bientôt arrêté au milieu de son ancien troupeau et ne sortit de prison qu'en 1715, Gabriel Mathurin, assistait au synode de Rotterdam en 1686, comme ancien pasteur de la Réole. Or cette désignation n'était point parfaitement exacte : Mathurin, ministre de

la chambre de l'édit transportée de Marmande à Saint-Macaire, puis à la Réole et enfin supprimée, demeurait à la Réole, dans la maison du sieur de Virazel, conseiller au parlement de Guyenne; mais il avait son exercice à Gironde, où le synode de Bergerac lui avait ordonné de suivre les officiers de ladite chambre. La *Notice historique et statistique sur la Réole*, de M. M. Dupin (la Réole, 1839, in-8°), ne contient pas un mot relatif à l'histoire des protestants de la ville, et la *Chronique des Eglises réformées de l'Agenais*, par Alph. Lagarde (Toulouse, 1872, in-18), ne s'en occupe pas davantage, bien qu'elle range (p. 156) les Eglises de Bordeaux et de Libourne dans le bas Agenais. — Voir *Bullet. de l'hist. du prot. fr.*; Anquez, *Hist. des assemblées politiques des réformés de France*, et nos *Premiers Pasteurs du Désert*, Paris, 1879, 2 vol. O. Douen.

LARES (Dieux). Voyez *Rome* (Religion de l'ancienne).

LA RÉVEILLÈRE-LEPEAUX. Voyez *Théophilanthropes.*

LA ROCHEFOUCAULD. Fils du comte François, deuxième du nom, et d'Anne de Polignac, François III, comte de La Rochefoucauld, prince de Marcillac, « n'était pas seulement le plus grand en naissance et en dignité, mais le plus puissant seigneur de toute la Guienne au Poitou, comme celui qui pouvait faire une armée de ses parents, de ses amis et de ses vassaux. » Non moins distingué par les qualités du cœur et de l'esprit que par ses talents militaires, bien vu à la cour, particulièrement aimé du roi, il occupait dans le monde une haute situation, soutenue par la dignité de la vie privée. Il fit ses premières armes en Piémont, en 1551, se signala au siège de Metz, en 1552, et dans les opérations militaires des années suivantes. Il était, à cette époque, lieutenant de la compagnie du duc de Guise, avec lequel, ainsi que le prouvent les fragments d'une correspondance inédite, il semble avoir originairement soutenu d'assez étroites relations. Ayant perdu sa jeune compagne Silvia Pica, fille de Galeas Pic, prince de la Mirandola et de Concordia, et d'Hippolyte de Gonzague, il épousa en secondes noces, en 1557, Charlotte de Roye, fille de Madeleine de Mailly et du comte Charles de Roye, et devint ainsi neveu par alliance de l'amiral de Coligny et beau-frère de Louis de Bourbon, prince de Condé. Il se détacha alors des Guise et se rapprocha d'autant plus, en 1560 et en 1561, de l'amiral et de Condé que, comme eux, il faisait profession ouverte de la religion réformée. — Quand eut lieu la prise d'armes de 1562, il se trouvait dans son domaine de Verteuil. Il envoya de là Mergey, qui lui était tout dévoué, vers Catherine de Médicis « pour recevoir ses commandemens. » Catherine manda au comte « qu'il ne feist point de difficulté de se joindre avec le prince de Condé, et que ce qui estoit bon à prendre estoit bon à rendre. » Voilà, dit Mergey, « les propos qu'elle lui manda par moy, lequel toutesfois cognoissant l'humeur de la dame, ne voulant promptement adjouster foy à ce qu'elle luy mandoit par moy, me redepescha incontinent pour aller trouver M. le prince et savoir de luy la vérité et en quelle disposition estoient les affaires. Ledict sieur prince me fit une dépesche pour m'en retourner vers M. le comte, m'ayant

monstré la lettre que la royne lui escripvoit, par laquelle elle le prioit d'avoir pitié de la mère et des enfants et m'en fit donner une copie pour la porter à mondict sieur le comte. Estant arrivé à Verteuil, je l'y trouvai. Incontinent il commença à escripre à tous ses amys en Gascogne, Périgort, Saintonge, Poitou, Limousin et Angoulmois pour le venir trouver et alla joindre M. le prince. » — La Rochefoucauld prêta un actif concours à Condé, combattit vaillamment à Dreux et accompagna Coligny en Normandie. Il se distingua également, dans le cours de la seconde guerre civile, au terme de laquelle il prit part, avec le cardinal de Châtillon et Bouchavannes, dans l'intérêt des réformés, aux négociations de la paix de 1568. Il existe, à cet égard, divers documents manuscrits, qu'il est intéressant de consulter et dont voici la simple indication : 1° *Lettre du cardinal de Châtillon à Catherine de Médicis*, du 4 mars 1568 (Bibl. nat., mss., f. fr. vol. 6, 611, f° 87) ; 2° *Articles baillez, le 4e jour de mars* 1568 *par messieurs le cardinal de Chastillon, comte de La Rochefoucauld, et de Bouchavannes, sur lesquels ils demandent expresse provision*, etc., etc. (Bibl. nat., mss., f. fr., vol. 3410, f° 63) ; 3° Lettres de Catherine, de Montmorency, de Morvilliers, de l'Aubespine et de Robertet, des 4 et 21 mars 1568(ibid., vol. 3201, f° 53, et 6611, f° 43) ; 4° Lettres du cardinal de Châtillon, de La Rochefoucauld et de Bouchavannes, du 25 mars 1568 (ibid., vol. 6, 611, f°s 76, 80, 84) ; 5° Trois lettres de Charles IX, des 27 et 28 mars 1568 (Bibl. nat., f. fr., vol. 3207, f°s 51, 53, et ibid., fonds Colbert, vol. 24, f° 142). — La Rochefoucauld joua aussi un rôle actif dans la troisième guerre civile. Il était si bien considéré à l'armée comme l'un des meilleurs lieutenants de Coligny, qu'après la mort de Condé, courut, dans le camp protestant, cette chanson (Brantôme, éd. L. Lal., t. IV, p. 356) « que sonnoient les bons trompettes des François et reystres' :

Le prince de Condé
Il a esté tué,
Mais monsieur l'admiral
Est encore à cheval
Avec Larochefoucauld
Pour chasser tous ces papeaux, papeaux, papeaux. »

La paix de 1570 rendit momentanément le comte au calme de la vie privée. Lorsque se prépara le mariage du jeune roi de Navarre, il se rendit à Paris pour y assister. L'amiral ayant été blessé, il fut l'un des premiers à le visiter et à provoquer la poursuite et le châtiment de l'assassin. La veille de la Saint-Barthélemy, La Rochefoucauld était resté chez le roi jusqu'à onze heures du soir et, en quittant le Louvre, était rentré à son logis. La mort l'y attendait : « Aiant à peine commencé son premier somme, il fut resveillé par six masques et armez, qui entrèrent dans sa chambre, entre lesquels cuidant le roy estre, qui vinst pour le fouetter à jeu, il prioit qu'on le traitast doucement, quand après lui avoir ouvert et saccagé ses coffres, un de ces masques (valet de chambre du duc d'Anjou) le tua, par le commandement de son maître. Bien est vray que le capitaine la Barge, qui

estoit l'un des masquez, avoit eu commandement du roy de l'aller tuer, avec promesse d'avoir la compagnie de gendarmes du comte de La Rochefoucauld, n'y estant autrement voulu aller qu'à cette condition. Et quoy que le valet, comme on m'a dit, l'ait anticipé à tuer, si n'a t-il pas pourtant moins eu la compagnie du comte meurtry. » — Voyez Bibl. nat., mss., f. fr., vol. 20,470, f° 1 et vol. 20,519, f° 119 ; *Mémoires du sieur Jean de Mergey, gentilhomme champenois*, éd. de 1788 ; *Le réveille-matin des François et de leurs voisins*, composé par Eusèbe Philadelphe, cosmopolite, en forme de dialogues, Edimbourg, 1574, in-12, p. 59 ; *De furoribus gallicis*, etc., etc., Edimburgi, 1573, in-4°, p. 42 ; *Mémoires de l'estat de France sous Charles IX*, Middelbourg, 1576, I, 395 ; Brantôme, éd. L. Lal., IV, 355, 356 ; *Le Laboureur*, addit. aux Mém. de Castelnau, in-f°, I, 766 ; de Thou, *Hist. univ.*, V, 586 ; d'Aubigné, *Hist. univ.*, t. II, liv. I, ch. IV. J. DELABORDE.

LA ROCHEFOUCAULD (François de), né à Paris en 1558, mort en 1645, fut d'abord pourvu de l'abbaye de Tournus. A la suite d'un voyage à Rome, il fut promu à l'évêché de Clermont, puis à celui de Senlis et, en 1607, au cardinalat, à cause du zèle qu'il avait mis à faire recevoir en France les actes du concile de Trente. Défenseur zélé des jésuites, dont il prit le parti à toute occasion, La Rochefoucauld avait refusé de reconnaître Henri IV avant son abjuration. Il fut nommé, en 1618, grand aumônier de France, abbé de Sainte-Geneviève, et, en 1622, il devint président du conseil d'Etat. Il se démit de ses fonctions en 1624 pour s'occuper tout entier de la réforme des ordres religieux, et fonda la congrégation de sainte Geneviève, dite *Congrégation de France*. Outre des *Statuts synodaux* pour l'Eglise de Clermont (1599) et pour l'Eglise de Senlis (1621), on a de lui un traité *De l'autorité de l'Eglise en ce qui concerne la foi et la religion*, Paris, 1603, 1604, in-12. — Voyez le P. Lamorinière, *Vie du cardinal de La Rochefoucauld*, Paris, 1647 ; le P. Rouvière, *Vita L. R.*, 1648.

LA ROCHEFOUCAULD (François, duc de), célèbre moraliste français du dix-septième siècle, naquit le 15 décembre 1613 et mourut le 14 février 1680. Sa vie a exercé une influence considérable sur la direction de sa pensée et les produits de sa plume. Il ne reçut d'abord qu'une culture très incomplète, à laquelle il suppléa plus tard par l'observation, l'étude et le commerce des gens instruits. De bonne heure, le jeune prince de Marcillac (c'est le nom qu'il portait avant la mort de son père) eut l'occasion d'étudier de près les hommes avec leurs défauts et leurs passions. Entré dans le monde à l'âge de dix-sept ans, il commença, à ce qu'il nous apprend dans ses *Mémoires*, « à remarquer avec attention ce qu'il voyait. » Or, le spectacle qu'il eut tout d'abord sous les yeux fut la lutte engagée entre la reine mère, Marie de Médicis, et le cardinal Richelieu ; on sait qu'elle se termina à la fameuse « journée des dupes », qui fut fatale à l'influence de la reine et consolida le pouvoir du cardinal. Emporté par l'élan de son cœur alors généreux, voire même romanesque, Marcillac se mit du côté des vaincus et embrassa avec ardeur le parti de la jeune reine, Anne d'Autriche. « La domination du cardinal, dit-il, me parut injuste, et

je crus que le parti de la reine était le seul qu'il fût honnête de suivre. Elle était malheureuse et persécutée... Elle me traitait avec beaucoup de bonté et de marques d'estime et de confiance... » (*Mémoires*). Quelques années après, la reine, accusée d'avoir entretenu des intelligences secrètes avec la cour d'Espagne, fut soumise à une sorte d'instruction judiciaire ; le zèle chevaleresque de La Rochefoucauld trouva là une nouvelle occasion de se déployer en sa faveur. « M. le chancelier, dit-il, l'interrogea comme une criminelle et on proposa de la renfermer au Havre, de rompre son mariage et de la répudier. Dans cette extrémité, abandonnée de tous le monde, manquant de toutes sortes de secours et n'osant se confier qu'à Mademoiselle de Hautefort et à moi, elle me proposa de les enlever toutes deux et de les emmener à Bruxelles. Quelque difficulté et quelques périls qui me parussent dans un tel projet, je puis dire qu'il me donna plus de joie que je n'en avais eu de ma vie. » Cette tentative avorta par suite d'une soudaine amélioration dans la position de la reine. Accusé d'avoir favorisé la fuite de Mme de Chevreuse, qui s'était sauvée en Espagne, Marcillac fut mis à la Bastille, mais il en sortit au bout de huit jours et se retira dans les terres de sa famille où il mena quelque temps la vie d'un gentilhomme campagnard, jouissant avec délices des plaisirs des champs, des douceurs de la famille et de la société. Il attendait d'ailleurs les événements. Après la mort du terrible cardinal, arrivée le 4 décembre 1642, et celle de Louis XIII qui le suivit dans la tombe cinq mois après (14 mai 1643), tout semblait changé pour lui : Anne d'Autriche, l'objet de son dévouement, venait d'être déclarée régente avec Mazarin pour premier ministre ; La Rochefoucauld était en droit de compter sur sa faveur. « La reine, dit-il, me donnait beaucoup de marques d'amitié et de confiance ; elle m'assura même plusieurs fois qu'il y allait de son honneur que je fusse content d'elle et qu'il n'y avait rien d'assez grand dans le royaume pour me récompenser de ce que j'avais fait pour son service. » Mais il ne tarda pas à s'apercevoir que la reconnaissance n'est pas toujours la vertu des princes de ce monde. Quand il demanda le gouvernement du Havre, il ne put l'obtenir ; la reine et le ministre l'amusèrent par des espérances vaines jusqu'à ce que, perdant patience, il se rapprocha du parti des importants, conduits par deux anciens amis de la reine aussi mal récompensés que lui, le duc de Beaufort et Mme de Chevreuse. Le cardinal Mazarin l'ayant emporté, Beaufort fut arrêté et Mme de Chevreuse fut reléguée à Tours. Malgré les ordres de la reine, Marcillac resta fidèle à la duchesse, qui, à son tour, le paya d'ingratitude : « Je ne trouvai dans la suite guère plus de reconnaissance du côté de Mme de Chevreuse ; elle oublia dans son exil aussi facilement ce que j'avais fait pour elle que la reine avait oublié mes services, quand elle fut en état de les récompenser. » Ainsi blessé dans ses meilleurs sentiments, rebuté dans la plupart de ses demandes, demeuré sans emploi et sans crédit, La Rochefoucauld, dont l'intelligence sagace cherchait à pénétrer les ressorts cachés des actions humaines, dut être vivement frappé de la présence et de la puissance

dans la nature humaine du mobile égoïste et intéressé. Cette disposition fut confirmée par la guerre de la Fronde, dans laquelle il se jeta, en s'attachant à la fortune du duc d'Enghien, prince de Condé. Pour conquérir sa faveur, il ne trouva pas de meilleur moyen que de se faire aimer de sa sœur, la célèbre Mme de Longueville, qui était alors dans tout l'éclat de sa beauté. Ce furent donc aussi des mobiles intéressés, le dépit, l'intérêt, la galanterie, le besoin de vengeance qui le précipitèrent dans cette longue et triste aventure. On sait qu'elle se termina pour lui par un coup de feu qu'il reçut au visage à la célèbre journée de la porte Saint-Antoine, où la grande Mademoiselle tira le canon de la Bastille sur les troupes royales et sauva ainsi le grand Condé. Privé de la vue pendant quelque temps, La Rochefoucauld se retira d'abord hors de France, ensuite dans ses terres en Angoumois. Rentré plus tard à Paris, il y vécut dans l'inaction et dans une demi-disgrâce d'où ne put le faire sortir le crédit dont son fils, le prince de Marcillac, jouissait à la cour de Louis XIV. Alors commença pour lui une existence nouvelle, toute remplie par les joies austères du travail et les joies plus douces de l'amitié. A la brillante et orageuse passion de Mme de Longueville succéda la calme et fidèle affection de plusieurs femmes distinguées : Mme de Sablé, Mme de La Fayette, Mme de Sévigné. Dans ce cercle intime, La Rochefoucauld manifesta une générosité de sentiments, une tendresse de cœur que sa conduite passée ne pouvait faire soupçonner. « M. de La Rochefoucauld, écrit Mme de Sévigné, a perdu sa mère ; je l'ai vu pleurer avec une tendresse qui me le faisait adorer... Le cœur de M. de La Rochefoucauld pour sa famille est une chose incomparable... » Ailleurs, elle raconte qu'elle l'a vu pleurer encore au récit d'une action généreuse ; plus loin, elle nous fait connaître les regrets de sa famille et de ses amis après sa mort, en particulier ceux de Mme de La Fayette : « Le temps, qui est si bon aux autres, augmente et augmentera sa tristesse. Ce n'est plus la même personne ; je ne crois pas qu'elle puisse jamais ôter de son cœur le sentiment d'une telle perte ; je l'ai sentie, et par moi, et par elle... » De ces divers témoignages rapprochés de ce que La Rochefoucauld a raconté lui-même des impressions de sa jeunesse, n'est-il pas permis de conclure que le célèbre moraliste n'était pas originairement cet esprit égoïste et froid, ce cœur fermé à la pitié et au dévouement que la lecture du livre des *Maximes* évoque devant nous. Doué par la Providence d'une nature ardente et sensible, mais en même temps portée à la vanité et à l'ambition et susceptible à l'excès, La Rochefoucauld a laissé peu à peu son âme s'aigrir et se corrompre au spectacle journalier des petitesses et des bassesses humaines et sous l'impression réitérée de ses froissements et de ses désappointements personnels. Là est, nous le croyons, le secret de ses contradictions intérieures et la clef du livre qui l'a rendu célèbre et dont il nous reste à parler. — Le livre des *Maximes* parut en 1665 sous le titre de *Réflexions ou Sentences et Maximes morales*. Douze ans s'étaient écoulés depuis le coup de feu reçu par l'auteur à la porte Saint-Antoine et par conséquent depuis

la fin de sa vie aventureuse. Dans l'intervalle, il avait écrit ses *Mémoires* qu'une indiscrétion avait divulgués (1662) et qu'il s'efforça en vain de désavouer. Une copie des *Maximes* courut aussi et s'imprimait déjà en Hollande lorsque l'auteur prit les devants et les fit publier chez Barbin. Ce n'était d'abord qu'un petit volume de cent cinquante pages, contenant trois cent soixante pensées et un Avis au lecteur. La forme du livre fut l'objet du soin le plus attentif de l'auteur, qui s'efforça encore de l'améliorer d'une édition à l'autre, en en accroissant la matière. Voltaire affirme que c'est un des ouvrages qui ont contribué le plus à former le goût de la nation. « On lut avidement ce petit recueil; il accoutuma à penser et à renfermer ses pensées dans un tour vif, précis et délicat. C'était un mérite que personne n'avait eu avant lui, en Europe, depuis la naissance des lettres. » En nos jours, un des maîtres de la critique littéraire a dit : « Dans l'histoire de la langue et de la littérature françaises, La Rochefoucauld vient en date au premier rang après Pascal, et comme en plein Pascal, qu'il devance même comme moraliste. Il a cette netteté et cette concision de ton que Pascal seul dans ce siècle a eues avant lui, que La Bruyère ressaisira, que Nicole n'avait pas su garder, et qui sera le cachet propre du dix-huitième siècle, le triomphe perpétuellement aisé de Voltaire » (Sainte-Beuve). Ce grand mérite littéraire n'est pas le seul qui recommande les *Maximes* à la prostérité; elles se distinguent par la finesse et la profondeur de l'observation morale. Si La Bruyère est un grand peintre, La Rochefoucauld est un vrai philosophe, mais sa philosophie est étroite et exclusive; elle ne saisit que la moitié de la vérité et ne met en relief que l'un des côtés de la nature humaine. On sait que tout son livre repose sur cette pensée que l'intérêt personnel, l'amour-propre, comme on disait au dix-septième siècle, est le mobile de toutes les actions humaines, même de celles qui paraissent vertueuses. C'est dans le célèbre morceau sur l'*amour-propre*, qu'il avait mis en tête de sa première édition et qu'il supprima plus tard, que cette pensée est exprimée dans toute sa nudité, mais elle se retrouve au fond de la plupart de ses maximes. « Ce que nous prenons pour des vertus n'est souvent qu'un assemblage de diverses actions et de divers intérêts que la fortune ou notre industrie savent arranger ; et ce n'est pas toujours par valeur et par chasteté que les hommes sont vaillants et que les femmes sont chastes... Nos vertus ne sont le plus souvent que des vices déguisés... Nos vertus se perdent dans l'intérêt comme les fleuves dans la mer. Quelques découvertes que l'on ait faites dans le pays de l'amour-propre, il y reste encore bien des terres inconnues... L'orgueil est égal dans tous les honneurs, et il n'y a de différence qu'aux moyens et à la manière de le mettre à jour. » Ce point de vue est-il vrai? Il semble au premier abord correspondre à la vérité des faits et à la doctrine évangélique. L'expérience et l'Evangile rendent témoignage de la réalité, de la profondeur et de l'universalité du péché dont l'essence est bien l'égoïsme, le faux amour du soi. Or, l'homme de La Rochefoucauld est bien cet homme pécheur et déchu tel que l'a décrit saint Paul

et l'a contemplé Pascal. Mais là s'arrête la pensée de l'auteur des *Maximes*. Comme l'a remarqué avec justesse un éminent publiciste (S. de Sacy) « la morale de la Rochefoucauld, c'est la morale chrétienne, moins le christianisme lui-même, c'est tout ce qui peut humilier et abattre le cœur, moins ce qui le relève ; ce sont toutes les illusions détruites sans les espérances qui remplacent les illusions ; en un mot, dans le christianisme La Rochefoucauld n'a pris que le dogme de la chute ; il a laissé le dogme de la rédemption. » Et le spirituel écrivain fait remarquer que « le moraliste ne croit pas plus à la sainteté qu'à la sagesse, pas plus à Dieu qu'à l'homme. Il n'y a pas de milieu pourtant ; il faut croire à Dieu avec le christianisme, ou croire à l'homme avec le paganisme. Entre ces deux croyances il n'y a que quelque chose d'aride et de sec, un rire froid et moqueur, une sagesse sans élévation, un fond de bassesse que le talent même ne parvient pas à déguiser. » On peut objecter d'ailleurs à ce jugement amer et absolu qu'il n'est pas l'expression de la vérité toute entière. Les mots de vertu, de devoir, d'amour ne sont pas de vains mots ; ils correspondent à des réalités dans la nature humaine, tout au moins à un ensemble de désirs et d'aspirations que nous portons en nous. Tout ne s'explique pas par l'amour-propre ou par l'intérêt ; il y a deux hommes dans l'homme, dans chaque homme. Aussi bien l'auteur des *Maximes* rend lui-même témoignage de sa croyance à la réalité du sens moral par plusieurs de ses pensées, par celles-ci par exemple : « Il est plus honteux de se défier de ses amis que d'en être trompé... Quelque méchants que soient les hommes, ils n'oseraient paraître ennemis de la vertu ; et lorsqu'ils la veulent persécuter, ils feignent de croire qu'elle est fausse, ou ils lui supposent des crimes... L'hypocrisie est un hommage que le vice rend à la vertu. » Au reste, il ne faut pas chercher dans La Rochefoucauld un système bien lié, mais bien plutôt une tendance, un esprit, un point de vue sur la société et la nature humaine, et l'on peut juger maintenant si ce point de vue est triste et incomplet. Le livre des *Maximes* est le livre des esprits chagrins et désabusés ; la forme en est d'une netteté et d'une concision incomparables, mais il y manque le rayon de lumière et d'espérance qui éclaire et réchauffe le cœur, il y manque l'esprit de l'Evangile, la connaissance du remède après celle du mal. — Sources : *Mémoires* de La Rochefoucauld ; Mme de Sévigné, *Lettres* ; Voltaire, *Siècle de Louis XIV* ; Suard, *Notice sur La Rochefoucauld ;* Sainte-Beuve, *Etude sur La Rochefoucauld*, dans ses *Portraits de femmes* ; Victor Cousin, *Mme de Longueville*, *Mme de Sablé* ; A Vinet, *Moralistes aux XVIe et XVIIe siècles* ; Prévost-Paradol, *Etude sur les Moralistes français* ; S. de Sacy, *Variétés littéraires*. N. Recolin.

LA ROCHELLE. La Réformation, née spontanément dans notre patrie avec la traduction de la parole sainte en langue vulgaire par Jacques Lefèvre d'Etaples (1512) secondé par Farel, avait trouvé de l'écho sur plusieurs points de la France, notamment à Meaux, à Sens et à Lyon. Elle pénétra de bonne heure à la Rochelle, malgré la rigueur des persécutions, à la suite des prédications d'un ecclésiastique de la

suite de la reine Marguerite de Navarre, dont Ph. Vincent et A. Tessereau ne font pas connaître le nom, mais qui semble être Gérard Roussel. Marie Belandelle, Becaudelle ou Gaborite, brûlée vive comme protestante en 1534, avait été instruite à La Rochelle dans les principes de l'Eglise réformée (Crespin, d'Aubigné, T. de Bèze, A. Barbot, Ph. Vincent). Philippe Véron, dit le Ramasseur, fut envoyé par Calvin pour propager l'Evangile dans l'Aunis, la Saintonge et l'Angoumois. Il fut secondé par Albert Babinot et trouva dans la classe lettrée et les universités ses premiers adhérents. Philibert Hamelin continua dans l'Aunis, la Saintonge et l'Angoumois, une mission que le martyre seul interrompit le 18 avril 1557. Malgré la rigueur des édits de François Ier, la Réforme avait pénétré dans les écoles et les couvents et les arrêts de la cour ecclésiastique montrent l'impuissance du clergé à arrêter les progrès du mouvement religieux. Le 8 août 1548, la sénéchaussée saisit quelques protestants et les condamne à faire amende honorable devant le grand portail de l'église de Notre-Dame de Cougnes. D'autres furent fustigés et bannis, d'après le dire du prêtre Soulier. En présence des arrêts de la cour ecclésiastique du 12 juillet 1550, les protestants tiennent secrètement chez eux des écoles où leurs enfants sont élevés selon l'Evangile, par des maîtres de la religion. Pendant que les écoles évangéliques se multiplient, les persécutions contre les protestants rochelais redoublent de violence. Constantin et Courault sont brûlés comme hérétiques, Manjeau battu de verges et banni par arrêt du 10 mai 1552. Le magistrat même qui avait signé la condamnation des martyrs embrasse leur foi : Claude d'Angliers, seigneur de la Saulsaye, conseiller du roi et lieutenant général de la justice à la Rochelle, qui allait recevoir la chevalerie des mains d'Antoine de Bourbon. Les réunions religieuses se tenaient la nuit dans des maisons à plusieurs issues soigneusement gardées. Plusieurs pasteurs prennent la direction du mouvement, Charles de Clermont dit La Fontaine, puis Pierre Richer de l'Isle, qui fonde le consistoire et établit la discipline en 1558. Antoine de Bourbon et Jeanne de Navarre viennent à la Rochelle et, sous leurs auspices, l'Evangile est prêché publiquement par Pierre David et Le Bois Normand. Cependant une allégorie religieuse ou moralité produit une vive impression sur les spectateurs. Une femme désolée et mourante que ne peuvent consoler ni le clergé séculier, ni les moines, est guérie par un inconnu qui vit dans la retraite et craint jusqu'à la lumière du jour, mais possède un livre merveilleux, aux sûres recettes, chaud au toucher et qui sent le fagot. Le pasteur Philippe Vincent désapprouve cette tentative. Cependant l'Eglise s'accroissait tous les jours. Le synode général réuni à Paris, à la lueur des bûchers en mai 1559, répond au vœu des Rochelais. Les magistrats adhèrent à la Réforme. Les pasteurs La Vallée et Bruslé se montrent publiquement. L'Evangile est prêché dans les salles de Saint-Michel et de Gargoulleau en 1561. D'un commun accord, les églises de Saint-Sauveur et de Saint-Barthélemy servent alternativement aux exercices religieux des catholiques et des pro-

testants. Le consistoire paye les cierges qui ont servi aux offices catholiques du matin, dont l'heure a été avancée pour la commodité du prêche. De la Rochelle, le simultaneum s'étend à toute la Saintonge « avec une grande paix ». Jean de Lespine vient exercer le ministère évangélique à la Rochelle. L'édit du 17 janvier 1562 oblige les réformés à célébrer leur culte hors des murs. Bientôt ils rentrent en ville. Le 30 mai, la cène est célébrée publiquement sur la grande place de la Bourserie. Malgré les pasteurs, la populace « en haine des massacres et des mauvais traitements qu'on faisoit ailleurs à ceux de la Religion réformée » abat les images des églises Saint-Barthélemy et Saint-Sauveur. « Toujours y a-t-il une notable différence, dit Agrippa d'Aubigné, entre abattre des images mortes par zelle de l'honneur de Dieu et destruire cruellement les images de Dieu vivantes pour la haine et l'envie qu'on leur porte. » Le 17 juillet 1562, les églises de Saint-Barthélemy et de Saint-Sauveur furent données aux réformés par Jarnac. Le 25 juin, le prieur de l'église catholique de Lagord se déclara publiquement converti au protestantisme. Bernard Palissy fuyant la persécution, se réfugia à la Rochelle et y fit imprimer ses livres. Montpensier mit une garnison à la Rochelle. Les assemblées furent de nouveau réduites à se tenir la nuit et secrètement. Rétabli dans le faubourg Maubec, par l'édit d'Amboise, le culte évangélique fut autorisé dans les salles de Saint-Michel et de Gargoulleau par lettres royales de Charles IX du 8 juin. La Vallée, Noël Magnen, Odet de Nort annoncèrent l'Evangile en pleine liberté. Dès 1566, le temple de Marsilly était consacré *Soli Deo* et portait une inscription française qui élevait les pensées à la maison céleste, éternelle. Les Rochelais qui avaient gardé la neutralité pendant la première prise d'armes, se joignirent en 1567 au prince de Condé. En 1568, les églises qui pouvaient gêner la défense de la place furent démolies et les fortifications augmentées. Coligny, La Rochefoucauld, Condé, la reine de Navarre et son fils Henri se réfugièrent à la Rochelle. En 1571, le septième synode national, présidé par Théodore de Bèze, se réunit dans cette ville. La confession de foi de 1559 fut revue et confirmée et signée solennellement par les députés et les pasteurs de toutes les Eglises, Jeanne d'Albret, Henri de Navarre, Condé, Coligny, Louis de Nassau. Le collège fondé de 1566 à 1571 devint une académie protestante, grâce aux dotations de la reine de Navarre, de Condé et de Coligny. Lefèvre, Nicolas de Grouchy, Pierre de Martines s'y distinguèrent. L'imprimerie jetait le plus vif éclat avec les Haultin, à la fois fondeurs de caractères, imprimeurs, éditeurs et érudits. Les massacreurs de la Saint-Barthélemy trouvèrent les Rochelais sur leurs gardes. Aux premières nouvelles, ils se préparèrent à défendre courageusement leur vie et leur religion. Le siège de 1573 fut un triomphe pour le protestantisme. Grâce au courage des enfants perdus, à la loyauté de La Noüe, à la fermeté des maires Jacques Henri et Morisson, à la valeur des Rochelaises, qui, du haut des remparts, versaient des chaudrons de poix bouillante sur les assaillants, les Rochelais con-

quirent à force d'héroïsme la liberté de conscience pour tous leurs coreligionnaires de France. Un an à peine après la Saint-Barthélemy, les braves bourgeois de la Rochelle rétablissaient leur religion qu'on avait cru étouffer dans le sang. Les bénéfices des anciens édits furent confirmés et étendus, lorsque Henri IV accorda à ses anciens coreligionnaires l'Edit de Nantes, la charte de la Réforme en France (1598). Sous le règne de ce prince, commence pour la Rochelle une ère de prospérité. Les études y sont florissantes, l'activité intellectuelle qui y règne, jointe aux développements imprimés au commerce et à l'industrie, lui mérite le nom d'*Amsterdam française.* — Mais l'âge de la tolérance n'était pas venu et de terribles revers allaient succéder à la paix et à la tranquillité de quelques années. Les horreurs du siège de 1628, les persécutions qui commencèrent dès qu'on ne craignit plus les protestants, la révocation de l'Edit de Nantes et les émigrations en masse qui la suivirent vinrent frapper l'Eglise réformée et du même coup la prospérité de la Rochelle. « Le petit pays d'Aulnis, si riche jusque-là, et si maigre aujourd'hui, fut comme anéanti, écrit J. Michelet. Plus de La Rochelle. Tous se firent Hollandais. Cette ville aujourd'hui est une espèce d'Herculanum ou de Pompéï. Chose bizarre ! les insectes, qui ont le sens très vif des choses condamnées à la mort, s'en sont emparés en dessous. Les termites rongent les charpentes. Telles maisons, jusqu'ici solides en apparence, s'affaisseront un matin. Image trop naïve de cette France du dix-septième siècle, souvent brillante et luisante en dessus, et dessous chaque jour plus vide. Un vieux secrétaire de Sully, qui s'était enfermé au siège et vit cette désolation, dit ce mot prophétique : « Voici les huguenots à la merci des puissances qui les détruiront. On en fera autant des peuples qui ne sont pas huguenots. » — « Les conséquences de la Révocation de l'édit d'Henri IV, dit M. E. de Pressensé, n'ont pas été autant déplorables pour les proscrits que pour les proscripteurs. Ce sera l'honneur du protestantisme français que d'avoir résisté sans fléchir pendant plus d'un siècle, non seulement au sabre des dragons et aux supplices infamants, mais encore à une législation qui le mettait hors la loi en lui fermant aussi bien le foyer de la famille que le foyer religieux. » Le 9 avril 1699, une protestante saintongeaise, arrêtée avec quarante-cinq autres femmes de ses compatriotes pour avoir assisté aux assemblées du désert, répond avec fermeté à l'interrogatoire de M. de Frezelière, ancien colonel de cavalerie, évêque de la Rochelle, plein des souvenirs de son premier métier. Les protestantes rochelaises, entassées dans les hôpitaux ou le couvent des Filles de la Providence, lassent par leur constance la rage de leurs bourreaux. En 1721, les dix-neuf prisonniers nîmois arrêtés à la suite des assemblées du désert et embarqués à la Rochelle, reçoivent de leurs coreligionnaires les plus tendres témoignages de sympathie. Refuse-t-on en 1746 les officiers protestants à la monnaie royale ? Dans peu de temps, la monnaie se trouvera sans maîtres. — La chambre de commerce est aux mains des protestants. Tous les armements sont faits par eux. Cependant rien ne peut dé-

sarmer les bourreaux. Le 1er août 1746, Elie Vivien est pendu sur la place publique de la Rochelle, pour avoir présidé des réunions de prières. Son lecteur Louis André est condamné aux galères perpétuelles. Malgré ces rigueurs, les baptêmes et mariages au désert se multiplient. Le 7 mai 1751, Jean Trouiller est condamné aux galères perpétuelles pour avoir présidé des assemblées religieuses. Catholiques et réformés gardent le secret de la retraite des pasteurs du désert. Gibert et Pelissier échappent à toutes les recherches de la maréchaussée. Le 14 juillet 1756, l'intendant Baillon condamne le pasteur Gibert à la potence, Etienne et Gentelot aux galères et André Bonfils au bannissement perpétuel et à la confiscation de leurs biens. Dieu permit à ses fidèles serviteurs d'échapper à leurs bourreaux, dont l'inique sentence, en supprimant la mémoire du chevalier Jean Daniel de Belrieu de la Grâce, qui par sa mort avait sauvé le pasteur Gibert, a conservé à la postérité le nom du martyr. Dans le mois de juillet 1756, vingt-trois protestants saintongeais passèrent devant la sénéchaussée de la Rochelle. Rien de plus émouvant que le naïf récit des peines, interrogatoires et confessions de foi de l'un d'eux, Jean Mesnard, tailleur à Marennes, accusé d'avoir pris part au culte du désert et d'y avoir lu la Parole de Dieu. Le 21 juillet 1756, l'intendant Baillon condamnait à la potence Jean Guérin, Rose et Gaudeau, aux galères Jean Pillet, heureusement le jugement ne put être exécuté qu'en effigie. Baillon ne faisait du reste qu'exécuter les ordonnances royales. Son prédécesseur Barentin avait condamné aux mêmes peines, le 17 décembre 1738, François Touzineau, prédicant et ses trois complices, le 24 juillet 1744, Joseph Bretagne dit Langlois « violemment soupçonné d'avoir fait le métier de prédicant » et Jacques Bourdron, son complice. L'indulgence ou la pitié du clergé catholique pour les réformés était punie aussi bien que les réunions de prières des protestants. C'est ainsi que Pierre-Louis Montfort, ci-devant curé d'Annezay, en Saintonge, est condamné aux galères à perpétuité par jugement rendu à la Rochelle, le 19 novembre 1746, par l'intendant Barentin, pour avoir conjoint par mariage Pierre Fauconnet, de Saujon et Jeanne Bouclier, religionnaires, sans avoir observé les formalités prescrites par les lois de l'Eglise et de l'Etat, et d'avoir délivré des certificats pour les célébrations de mariage de Jean Blais et Jeanne Meschinet, de Saint-Just ; Elie Fleuri et Marie Brouard, du Gua, tous religionnaires, sans que les dits se soient présentés devant lui. Condamne Tasserant aux mêmes peines que le curé pour avoir été son complice, Pierre Gautret, au bannissement ainsi que Fleury, Fauconnet et Blais et leur défend de hanter et fréquenter les dits Meschinet, Brouard et Bouclier, comme aussi de se qualifier mari et femme, etc. Les parents sont condamnés à payer aux couvents des pensions exorbitantes pour l'entretien des enfants qu'on leur enlève. On trouve aux archives nationales, et dans celles de la Charente-Inférieure la longue liste publiée par le pasteur Armand de la Chapelle des prisonniers faits en 1746 pour cause de religion. — Cependant en 1757, les protestans de la Rochelle purent se

réunir et former corps secrètement. Le pasteur Pajon fut appelé. Un comité fut nommé et des groupes de vingt personnes se réunirent dans les maisons particulières pour la célébration du culte. Les registres de l'état-civil s'ouvrirent le 10 novembre 1761. De fréquentes lettres étaient adressées au roi pour demander la liberté religieuse et la reconnaissance de l'état-civil des réformés. Au mois de septembre 1757, les protestants avaient repoussé une tentative de descente des Anglais. Leur patriotisme fut récompensé par l'enlèvement des plaques de bronze placées à l'église des Minimes et si cruelles pour la *rébellion des hérétiques* en 1628. En 1768, Dangirard publia pour les protestants rochelais un psautier, suivi de cantiques et de prières, dédié à J. Périnet de Châtelbon. Le pasteur Bétrine reçut vocation en 1775. L'édit de tolérance de 1787 fut combattu par un mandement de l'évêque de la Rochelle, de Crussol d'Uzès ; mais ce mandement, combattu dans les rangs des catholiques par le supérieur de l'Oratoire, le père Tabaraud, fut déféré à la justice par le procureur du roi, Alquier, et supprimé. Le 24 décembre 1789, la liberté entière de culte était accordée aux réformés. Supprimé en 1794, rétabli en 1795, le culte réformé fut reconnu par l'Etat par la loi organique du 18 germinal an X. La Rochelle devint le chef-lieu d'un consistoire, présidé successivement par MM. les pasteurs Rang, Fau, Delmas et Good. La salle Saint-Michel, depuis église des Récollets, devint temple du culte réformé en 1798. Le protestantisme rochelais a fourni à la députation les noms les plus considérés : MM. Dechezeaux, de Missy, Admyrauld, Dumoustier, Fleuriau de Bellevue, André Gallot, Majou, Rasteau, le colonel Denfert-Rochereau, H. Barbedette, etc. — La Rochelle compte aujourd'hui 18,000 habitants sur lesquels 1,000 se rattachent au culte réformé. Elle est depuis 1648 le siège d'un évêché, elle possède 5 paroisses, 1 grand séminaire, des frères de la Doctrine chrétienne, un collège diocésain l'école Fénelon, des sœurs de la Providence, de l'Espérance, de N. D. du Refuge, ursulines de Chavagnes, carmélites, de Saint-Vincent de Paul, de la Sagesse dites de Saint-Laurent, et petites sœurs des pauvres. Elle a un lycée, des cours d'adultes, 2 écoles communales de garçons, 9 écoles de filles, 5 établissements libres d'instruction secondaires de filles, dont 2 tenus par des religieuses, et un protestant. Une école d'hydrographie et de navigation, une école spéciale d'industrie, de marine et de commerce, une bibliothèque (30,000 volumes, 200 manuscrits), des musées de peinture, d'histoire naturelle, d'artillerie, un jardin botanique, un laboratoire, une académie, des sociétés d'agriculture, d'horticulture, philharmonique, des amis des arts, etc., une bibliothèque coopérative, un gymnase municipal, des hospices catholique et protestant, 3 salles d'asile, un bureau de bienfaisance, 10 sociétés de secours mutuels. Son hôtel de ville, les tours de la Lanterne, de la Chaîne et de Saint-Nicolas, ont été classés parmi les monuments historiques. Chef-lieu de la préfecture et de toutes les administrations, elle possède un tribunal civil, un tribunal et une chambre de commerce, une succursale de la Banque de

France, 6 avoués, 7 notaires, 5 huissiers, 2 commissaires-priseurs, 6 agents de change, 6 courtiers de commerce, 6 courtiers maritimes. Son commerce maritime se traduit annuellement par un mouvement de soixante-cinq mille tonneaux. Son cabotage par cent soixante-sept mille tonneaux. Un nouveau port en eaux profondes est projeté à la mare à la Besse. — Sources : Arcère, *Histoire de la ville de la Rochelle et du Pays d'Aunis*, 2 vol. in-4°, 1756-1757; Dupont, *Histoire de La Rochelle*, 1830, 1 vol. in-8°; D. Massiou, *Histoire politique, civile et religieuse de la Saintonge et de l'Aunis*, 6 vol. in-8°, 1836-1840; A. Gautier, *Précis de l'histoire de la Rochelle*, in-18, 1846; Jourdan, *Ephémérides historiques*, 1861-1871, 2 vol. in-8°; L. de Richemond, *La Rochelle et ses environs*, 1866, 1 vol. in-12; le même, *L'Eglise sous la Croix*, 1685-1802, 1 vol. in-8°; le même, *Essai sur l'origine et les progrès de la Réformation à La Rochelle*, 1859-1872, in-8°; le même, *Les Marins Rochelais*, 1870, in-8°; le même et H. Feuilleret, *Biographie de la Charente-Inférieure*, 1877, in-8°; L. Delmas, *L'Eglise Réformée de la Rochelle*, 1870, in-8°; L. Delayant, *Histoire des Rochelais racontée à Julien Méneau*, 2 vol. in-8°, 1870; le même, *Histoire de la Charente-Inférieure*, in-12, 1872; le même, *Historiens de la Rochelle*, 1864; *Bibliographie historique* (sous presse); Briand, *Histoire de l'Eglise santone et aunisienne*, 3 vol., 1843; Cholet, *Etudes sur le diocèse de La Rochelle et Saintes*, 1865, in-8°; le même, *La Cathédrale de La Rochelle*, in-8°; Crottet, *Histoire des Eglises Réformées de Pons, Gemozac et Mortagne, précédée de l'Histoire de l'établissement de la Réforme en Aunis, Saintonge et Angoumois*, in-8°, 1841; *Archives historiques du Poitou, de l'Aunis et de la Saintonge*. Cette nomenclature est impossible à donner complète, car le siège de la Rochelle seul a donné lieu à tant d'écrits que leur catalogue formerait un gros volume. Ils ont été résumés dans deux ouvrages : P. S. Callot, *La Rochelle protestante, recherches politiques et religieuses*, 1865; le même, *Jean Guiton, dernier maire de l'ancienne commune de la Rochelle*, 1872; *Synodes provinciaux*, mss.

L. DE RICHEMOND.

LARROQUE (Matthieu de), né en 1619 et mort en 1684, fut l'un des plus savants théologiens protestants du dix-septième siècle. Après avoir étudié à Montauban, sous Charles et Garrissoles, il fut consacré en 1643, et appelé à desservir l'Eglise de Pujols, en Agénois. La fille de Guillaume d'Orange, devenue duchesse de la Trémouille, qui l'avait entendu prêcher occasionnellement à Charenton, le fit ensuite nommer à Vitré (Ile-et-Vilaine), où il resta vingt-sept ans. Elu à Charenton, en 1689, il en fut exclu par le gouvernement, qui s'opposa à son installation, malgré les instances du député-général des Eglises, Ruvigny. La double élection qui l'appelait à Saumur comme pasteur et professeur resta aussi lettre morte, le séjour de cette ville lui ayant été interdit par l'intendant de la province. Demandé ensuite par les Eglises de Montauban, de Bordeaux et de Rouen, il se prononça pour la dernière, dont la mort seule le sépara. On a de lui une quinzaine d'ouvrages; le plus remarquable est son *Histoire de l'eucharistie*, Amsterdam, 1669, in-4°, qui troubla longtemps les controversistes de

Port-Royal, Larroque se maria deux fois et eut deux fils, dont le premier, nommé, comme lui, Matthieu, se fit capucin à Annecy. Le second, nommé Daniel, venait d'embrasser la carrière pastorale, et s'était déjà fait connaître par plusieurs publications : *Le prosélyte abusé ou fausses vues de M. Brueys*, Rotterdam, 1684, in-12 ; *Les véritables motifs de la conversion de l'abbé de la Trappe*, Cologne, 1685, in-12, lorsqu'il fut chassé de France par l'édit révocatoire. Il se retira à Londres et devint l'un des pasteurs de l'Eglise réfugiée de Castle-Street ; puis il passa en Danemark, et de là en Hollande, où il fut chargé pendant quelque temps de la continuation des *Nouvelles de la république des lettres*, et revint abjurer en France, en 1690. Réduit à vivre de sa plume, il se fit enfermer au Châtelet, pour avoir composé la préface d'un écrit satirique relatif à la famine de 1693. Il fut ensuite transféré au château de Saumur, et n'en sortit qu'au bout de cinq ans, sur la recommandation de l'abbesse de Fontevrault, qui lui procura une place dans les bureaux du ministre des affaires étrangères, Torcy. Il mourut en 1731. A la Révocation, sa mère, Jeanne de Gênes, avait été arrêtée à la frontière, comme elle essayait de passer en Suisse avec une de ses filles. On conserve à Genève, dans les manuscrits Court, plusieurs lettres qui lui furent adressées par des forçats pour la foi, notamment par Elie Maurin. — Voir la notice biographique que Larroque fils a placée en tête des *Adversariorum sacrorum libri III*, Lugd. Bat., 1688, in-8°, œuvre posthume de son père ; *Nouvelles de la républiq. des lettres*, 1684, mars, art. 5 ; Bayle, *Dictionn. historiq.;* Niceron, *Mém.* XXI ; *Hist. des ouvrages des savants*, 1688, avril ; *France prot.; Bullet. de l'hist. du prot. fr.*, XI, 84, 85 ; IX, 216. O. Douen.

LARROQUE (Patrice) [1801-1879], né à Beaune, mort à Paris, philosophe spiritualiste, professa avec succès dans divers collèges et lycées, et devint successivement recteur de Cahors, de Limoges et de Lyon. Il occupait ces dernières fonctions lorsqu'il eut, en 1849, un différend avec l'archevêque, Mgr de Bonald, et fut mis en disponibilité. Après le coup d'Etat de 1851, il demanda sa mise à la retraite. Il avait déjà publié un *Cours de philosophie*, et se consacra dès lors à de nouveaux travaux littéraires et scientifiques. Son *Examen critique des doctrines de la religion chrétienne* fut, en 1859, l'objet de poursuites judiciaires qui aboutirent à une ordonnance de non-lieu : il peut être considéré comme le manifeste du déisme, s'insurgeant contre l'idée d'une doctrine révélée. Dans sa *Rénovation religieuse* (1860), l'auteur trace le programme du culte de l'avenir, destiné à unir tous les hommes sur les ruines des religions positives qui n'ont réussi qu'à les diviser. — Voyez un article de F. Dumur, dans la *Revue chrétienne*, 1861, p. 581 ss.

LA RUE (Charles de), jésuite français, avantageusement connu pour sa culture littéraire et ses dons oratoires, né à Paris en 1643, entra de bonne heure chez les jésuites et fut admis dans leur compagnie en 1659. Il aurait voulu, dans sa première ferveur de néophyte, s'engager aux missions du Canada, mais ses supérieurs, qui avaient as-

signé à ses travaux un but moins lointain, lui permirent de dépenser son zèle missionnaire contre les hérétiques des Cévennes. Les conversions qu'y opéra par la douceur de ses manières le père de La Rue, auraient à nos yeux plus de valeur si, en toute circonstance, le controversiste ne s'était réduit à un rôle modeste vis-à-vis du bourreau. Sa véritable vocation ne commença qu'avec son appel à une chaire de rhétorique au collège Louis-le-Grand. Il s'était fait de bonne heure connaître par son talent pour la poésie latine et s'était attiré les faveurs de Louis XIV pour une épopée sur les conquêtes royales que P. Corneille se chargea de traduire en français (*De Victoriis Ludovici XIV*, Paris, 1662 ; voir en outre les *Idylles*, Rouen, 1669, in-12). Les œuvres latines complètes du père de La Rue, qui furent recueillies en 1688 et ne comprennent pas moins de quatre livres, y compris une ode grecque sur l'Immaculée-Conception, couronnée par l'académie de Caen (1670), lui assignent un rang distingué dans le Parnasse moderne ; une splendide édition en fut donnée par Barbou au dix-huitième siècle. Ces heureuses aptitudes le désignèrent tout naturellement pour collaborer aux éditions *ad usum Delphini*. Il se chargea du Virgile et s'acquitta si heureusement de sa tâche que son travail fut très souvent réimprimé, par ses confrères, jusqu'en 1831 ; mais la plus estimée de ces reproductions fut celle que patronna en 1682 N. Heinsius et à laquelle se consacra l'abbé Lezeau (*P. Virgilii Maronis opera, interpretatione et notis ad usum Delphini*, Paris, 1675, in-4°). Les élèves peu avancés des lycées n'ont eu qu'à se louer de son édition d'Horace. La maison de campagne, qu'au nom des jésuites il avait acquise à Pontoise avec une manière de s'agrandir qui, s'il faut en croire Saint-Simon, aurait perdu un homme d'une autre robe, vit souvent se réunir dans son enceinte une nombreuse et brillante compagnie. Lui-même aurait eu, au dire de Moréri, la conversation belle, riche, féconde puisqu'ayant du goût pour tous les arts, il pouvait parler de tout à propos. La passion littéraire du père de La Rue l'entraîna à braver les anathèmes dont Bossuet avait frappé le théâtre et à composer deux tragédies latines : *Lysimachus* et *Cyrus*, ainsi qu'une française : *Sylla*, toutes trois honorées du suffrage de P. Corneille. Les comédiens de l'hôtel de Bourgogne se disposaient même à jouer cette dernière lorsque l'auteur obtint sans difficulté une ordonnance royale pour empêcher un trop grand scandale ; il se contenta, depuis 1671, de les laisser représenter dans les collèges de son ordre (publiées pour la première fois en 1728 à la suite de la grammaire française du père Buffier, et réimprimées, en 1744, sous le nom de Mallet de Brême, qui prétendait faussement en revendiquer la paternité). L'amitié que le père de La Rue professait pour le célèbre comédien Baron, lui a fait attribuer par plusieurs critiques une part, incertaine pour la composition de l'*Homme aux bonnes fortunes*, mais plus vraisemblable pour la traduction de l'*Andrienne* de Térence. Les délassements mondains n'empêchèrent point l'habile jésuite de fournir dans la chaire chrétienne une brillante carrière. Il passait pour être l'orateur de son époque qui débitait le mieux et variait le plus

savamment ses effets. Un courtisan bien avisé l'avait guéri de son penchant primitif pour l'affectation. « Mon Père, » lui avait-il dit, « nous vous écouterons avec plaisir tant que vous nous présenterez la raison, mais point d'esprit. Tel de nous en mettra plus dans un couplet de chanson que la plupart des prédicateurs dans tout un carême. » Il est surprenant qu'avec d'aussi heureuses aptitudes le père de La Rue ait recommandé la lecture en chaire en s'appuyant sur l'exemple des orateurs anglicans. On cite de lui avec éloges ses sermons sur les évangiles du carême (1706), le Pécheur mourant, le Pécheur mort, les Calamités publiques (*Sermons du Père de La Rue*, Paris, 1719, 4 vol. insérés en 1847 dans la collection des *Orateurs sacrés* de l'abbé Migne). Louis XIV, qui appréciait depuis longtemps son amabilité et sa souplesse et prétendait, d'autre part, imposer à tous les membres de sa famille des confesseurs jésuites, lui confia la direction spirituelle de la duchesse de Bourgogne tout à fait contre le gré de cette princesse. Aussi celle-ci refusa-t-elle, sur son lit de mort, les secours de la religion que lui offrait le père jésuite et lui demanda-t-elle d'aller chercher M. Bailly, un prêtre de la Mission de la paroisse de Versailles. Pendant cette néfaste année 1712, le père de La Rue n'eut pas à prononcer moins de trois oraisons funèbres : celles du duc et de la duchesse de Bourgogne ainsi que de leur fils aîné, le duc de Bretagne. L'année précédente, il avait déjà été chargé de celle du grand dauphin et, auparavant encore, de celles du duc de Luxembourg, du maréchal de Noailles, de Bossuet, mais on regarde comme son chef-d'œuvre celle qu'il composa pour le maréchal de Boufflers.— Sources : *Mercure de France*, juin 1725 ; *Journal des Savants*, 1695, 1706, 1712, 1738, 1740 ; Moréri, *Dictionnaire historique*, IX.

LA RUE (Dom Charles de), bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, né à Corbie le 12 juillet 1684, embrassa la vie religieuse à Meaux, dans l'abbaye de Saint-Faron, et ne tarda pas à être apprécié de ses supérieurs pour la richesse de ses connaissances et son application au travail. Chargé par Montfaucon d'éditer les œuvres d'Origène, il ne put en publier que les deux premiers volumes, qui justifièrent pleinement sa réputation de capacité et mourut en surveillant l'impression du troisième. Une attaque de paralysie l'emporta à Paris le 5 octobre 1739. L'œuvre qu'il avait si heureusement entreprise fut achevée en 1759 (4me volume), par son neveu, dom Vincent, également originaire de Corbie (1707). Il termina aussi l'édition commencée par dom Sabathier, *Bibliorum sacrorum latinæ versionis antiqua seu versio vetus italica* (Rheims, 1743-49, 3 vol. in-fo) ; mais ne put mener à bien les *Antiquités ecclesiastiques*, dont son oncle avait jeté les premiers fondements. Sa laborieuse carrière prit fin à l'abbaye de Saint-Germain des Prés, le 29 mars 1762. E. Strœhlin.

LA SALLE (Jean-Baptiste de), fondateur de l'institut des frères des Ecoles chrétiennes, né à Reims en 1651, mort à Rouen en 1719, était fils d'un conseiller au présidial de Reims. Il entra dans l'état ecclésiastique, prit le grade de docteur en théologie de la faculté de Paris, et fut pourvu d'un canonicat à l'église métropolitaine de sa ville na-

tale. Il commença en 1681 à s'occuper de l'éducation de la jeunesse, établit des écoles gratuites, logea les maîtres dans sa maison, dirigea ce nouvel institut, auquel il donna des règlements. Plusieurs villes demandèrent avec empressement de ses instituteurs. Il établit un noviciat à Paris, ensuite à Rouen, dans la maison de Saint-Yon, d'où ses religieux sont souvent appelés *Frères de Saint-Yon*. En 1684, La Salle distribua son patrimoine aux pauvres, et se livra tout entier à consolider sa congrégation naissante, qui s'étendit avec rapidité. En 1717, il se démit de sa place de supérieur et ne songea plus qu'à se préparer à la mort. Son institut fut approuvé par Benoît XIII, sous le nom de *Frères des Ecoles chrétiennes*, et lui-même a été déclaré vénérable par Grégoire XVI, en 1840, et canonisé, en 1852, par Pie IX. On a de l'abbé de La Salle : 1° *Les devoirs du chrétien envers Dieu et les moyens de bien s'en acquitter* ; 2° *Les règles de la bienséance et de la civilité chrétienne* ; 3° *Les douze vertus d'un bon maître d'école* ; 4° *Méditations sur les Evangiles de tous les dimanches et sur les principales fêtes de l'année*, dont le frère Philippe, supérieur général, a donné une nouvelle édition, Versailles, 1858. — Voyez la *Vie de La Salle*, par Bellin, Rouen, 1733, 2 vol.; par le P. Garreau et l'abbé de Montis, Paris, 1760 et 1785 ; par l'abbé Salvan, Toulouse, 1852 ; par l'abbé Ayma, Aix, 1858.

LASAULX (Amélie de) [1815-1872], en religion sœur Augustine, appartenait à une ancienne famille lorraine établie dans l'électorat de Trèves. Née à Coblence, après une jeunesse libre et studieuse, à la fois poussée par des chagrins d'amour et le désir de se dévouer au bien de ses frères, Amélie de Lasaulx entra dans la congrégation des sœurs Saint-Charles-Borromée, dont la maison-mère était à Nancy. Envoyée d'abord à Aix-la-Chapelle, puis à Bonn, où elle prit la direction de l'hôpital Saint-Jean-Baptiste, elle ne tarda pas à se faire remarquer par son infatigable dévouement, sa piété large et sereine, vive et pratique, et la charité intelligente dont elle fit preuve à l'égard de tous ceux qu'elle était appelée à soulager. Ces mêmes dons, sœur Augustine les prodigua sur les champs de bataille, pendant la campagne du Schleswig et pendant celle de Bohême, et dans les secours qu'elle organisa en faveur des blessés français et allemands lors de la guerre de 1870. Initiée à la foi chrétienne et dirigée dans ses exercices de piété par des théologiens, disciples de Hermès, dont le libéralisme avait été condamné à Rome, liée avec les professeurs catholiques de l'université de Bonn qui avaient refusé de souscrire aux décisions du concile du Vatican, Amélie de Lasaulx s'était sentie personnellement atteinte dans sa foi par la proclamation du *Syllabus* et des dogmes de l'Immaculée-Conception et de l'infaillibilité papale. Elle opposa une courageuse résistance aux menées des ultramontains, « ces saints en colère, » comme elle les appelait, et, de même que Jacqueline Pascal, elle refusa avec la dernière énergie de rétracter ses prétendues erreurs. Forcée de quitter son hôpital, elle mourut assez à temps pour ne pas se voir dépouiller de sa robe de sœur qu'elle avait honorée par une charité vraie et un dévouement sans bornes. Un

assez grand nombre de lettres d'Amélie de Lasaulx ont été publiées par ses biographes. Il ne s'est malheureusement conservé qu'un seul cahier de son journal intime. — Voyez Reinkens, *Amalie von Lasaulx*, Bonn, 1878; *Erinnerungen an Am. von Lasaulx*, Gotha, 1878, 2e éd.; Lecoultre, *Courte notice sur Amélie de Lasaulx*, Paris, 1879.

JEAN XXIII, Balthasar Cossa, né à Naples d'une famille noble, fut élu pape le 17 mai 1410 par dix-huit cardinaux réunis à Bologne après la mort d'Alexandre V. Doué de talents variés il s'était d'abord distingué dans les lettres, puis il avait suivi la carrière militaire et s'était enfin décidé en 1395 à se mettre au service de l'Eglise ; successivement archidiacre à Bologne, cardinal-diacre de Saint-Eustache. légat de Bologne et de la Romagne, 1403, il déploya une grande activité et exerça une influence prépondérante sur les destinées de l'Eglise et de Rome. Cossa fut un des promoteurs et l'âme du concile de Pise ; il y fit élire Alexandre V, ne voulant pas encore se faire nommer lui-même. Rome était à ce moment au pouvoir de Ladislas de Naples, qui reconnaissait l'obédience de Grégoire XII ; Louis d'Anjou aidé des Florentins, de Sforza d'Attendulo et de Braccio da Montone tente de s'emparer de la ville et d'y ramener Alexandre V ; il échoue une première fois, mais ses troupes réussissent après un long siège à chasser Ladislas et il n'eût plus tenu qu'au pape de rentrer dans la capitale. Cossa l'en dissuada et lorsqu'il eut été élevé lui-même au saint siège il hésita pendant près d'une année avant de se décider à prendre possession de Rome. Jean fait son entrée solennelle en compagnie de Louis d'Anjou le 12 avril 1411 ; un mois après, Ladislas est battu par les Angevins à Rocca-Secca ; Sigismond qui vient d'être élu en Allemagne, reconnaît l'obédience de Jean ; Florence, Bologne, les Etats de l'Italie centrale restent fidèles au saint-siège ; tout semble promettre au nouveau pape un règne heureux. Mais Ladislas après peu de temps reparaît en armes, les nobles romains se joignent à lui, le peuple exaspéré par les impôts attend un libérateur et Jean pour échapper à une ruine certaine est réduit à signer avec Ladislas le traité de Naples (juin 1412). Ce ne fut pas tout : le concile de Pise avait promis la réforme de l'Eglise et Jean, bien malgré lui, convoque une assemblée à Rome ; presque personne ne répond à son appel et il s'en serait aisément consolé si les universités et les souverains n'avaient insisté et demandé que le pape fît honneur à la promesse donnée en son nom. Il se résigne à annoncer la réunion d'un concile œcuménique le 3 mars 1413. Aussitôt Ladislas déclare qu'il occupera Rome pendant l'absence du pape et met ses troupes en mouvement ; l'armée napolitaine s'établit dans les Marches, la flotte paraît à l'entrée du Tibre et Ladislas lui-même se dirige sur Rome par la Campanie. Jean jure de se défendre jusqu'à la mort, le peuple jure fidélité au pape, mais malgré ces serments, Ladislas entre dans la ville sans coup férir et Jean s'enfuit sans avoir essayé de résister ;

il se rend à Viterbe, puis dans un faubourg de Florence ; il adresse des suppliques aux souverains étrangers et particulièrement à Sigismond qui saisit l'occasion pour devenir l'arbitre de la chrétienté et pour imposer à Jean sa volonté. Celui-ci avait décidé que le concile se tiendrait dans une ville d'Italie, mais au dernier moment il donna pleins pouvoirs aux légats chargés de traiter avec le roi des Romains qui désigna Constance comme siège de la future assemblée. Le pape, tout en accusant ses légats de faiblesse, accepte le choix fait par Sigismond et convoque, après une entrevue avec ce dernier à Lodi, les représentants de la chrétienté à Constance pour le 1er novembre 1414. Cependant la mort de Ladislas (août 1414) réveille son courage et son ambition ; il pense un instant à rompre avec Sigismond et à retourner à Rome. Les cardinaux de son propre parti combattent ce projet et « entraîné par le destin » il prend la route d'Allemagne. Arrivé à Constance le 25 octobre il ouvre les séances du concile le 5 novembre et peut croire d'abord, au respect qu'on lui témoigne, qu'il est le chef incontesté de la chrétienté. Son illusion fut de courte durée. Ses ennemis, qui étaient nombreux, lui reprochent son passé, lui imputent, à tort ou à raison, des crimes énormes ; ils obtiennent le vote par nations, traitent sur le même pied Benoît XIII, Grégoire XII, les papes schismatiques et le successeur d'Alexandre V. Il ne reste plus à Jean qu'à renoncer à la tiare à la condition que ses deux rivaux y renonceront. Mais tout espoir n'est pas encore perdu : d'accord avec le duc Frédéric d'Autriche, il s'enfuit de Constance (21 mars 1415) persuadé que son départ entraînerait la dissolution du concile. Il n'en fut rien : l'assemblée après un premier moment d'effarement prend des mesures énergiques. Elle fait arrêter le pape fugitif à Fribourg, le suspend de sa dignité, entame son procès et le 29 mai 1415 proclame sa déchéance. Jean se soumit avec calme à la sentence prononcée contre lui et subit sans réclamer une détention de trois années au château de Heidelberg sous la garde du comte palatin Louis. En décembre 1418 il obtint sa liberté moyennant 35,000 florins d'or payés au Palatin ; il se rendit aussitôt en Italie, fut accueilli par les Florentins, ses anciens alliés avec des marques de profonde sympathie et avec bienveillance et bonté par le nouveau pape Martin V qui se trouvait précisément à Florence. Jean se jeta aux pieds de son successeur et le reconnut seul chef de l'Eglise : « Moi seul, lui dit-il, ai convoqué le concile ; j'ai toujours travaillé pour le bien de la sainte Eglise romaine ; tu es de ceux qui savent la vérité. » Martin V, sur les instances des Florentins, lui accorda la dignité de doyen du collège des cardinaux. Jean mourut six mois après cette entrevue le 22 décembre 1419 ; Léonard d'Arezzo a dit de lui en exagérant peut-être, sa valeur d'homme d'Etat : *In temporalibus quidem magnus, in spiritualibus nullus omnino et ineptus.* — Voyez : Léonard d'Arezzo, *Commentarius rerum suo tempore gestarum*, Muratori, t. XIX ; les lettres du même, édition Mehus, Flor., 1741 ; Théodore de Niem, *Vita Johannis XXIII*, éd. Meibom, Francfort, 1620; les historiens des conciles de Pise et de Constance ; Aschbach, *Ges-*

chichte des Kaisers Sigmunds, Hambourg, 1838-1845; Aebi, *Sigmunds Stellung zu Papst Johannes*, etc., apud Kopp, *Geschichtsblætter aus der Schweiz*. G. Leser.

LANGUEDOC (Le protestantisme en). Cette province, appelée autrefois Narbonnaise, puis Septimanie, une des plus importantes de l'ancienne France, s'étendait sur une longueur d'environ 272 kilomètres et une largeur de 136, de la Garonne à l'ouest au Rhône à l'est, entre la Méditerranée, le Roussillon, les Pyrénées et le pays de Foix au sud, et le Forez, l'Auvergne, le Rouergue et le Quercy au nord, et avait pour capitale Toulouse. Elle se subdivisait au seizième siècle en haut et bas Languedoc et renfermait un grand nombre de pays dont voici les principaux : le Toulousain, l'Albigeois, le Lauragais, le Castrais, la vicomté de Narbonne et la sénéchaussée de Carcassonne en haut Languedoc ; Montpellier, le Nemosez, l'Uzegais, le Vivarais, le Velay, les Cévennes et le Gevaudan en bas Languedoc. Inféodée à la couronne de France vers le treizième siècle, elle se partageait, au spirituel, en vingt-trois diocèses, soit trois archevêchés, ceux d'Albi, de Toulouse et de Narbonne, dont les deux derniers formaient la *provincia Narbonensis*, et vingt évêchés. Il y avait un parlement à Toulouse, une cour des comptes, aides et finances à Montpellier, et les trois ordres du pays se réunissaient chaque année en états. Au dix-septième siècle Richelieu établit en Languedoc, comme ailleurs, un intendant relevant directement de la couronne et destiné à faire échec à la toute-puissance du gouverneur et des états de la province. En 1790 le Languedoc forma les huit départements de la Haute-Garonne, du Tarn, de l'Aude, de l'Hérault, du Gard, de la Lozère, de la Haute-Loire et de l'Ardèche, plus un coin du Tarn-et-Garonne. Le Languedoc a été agité plus fortement peut-être qu'aucune autre partie de la France par les deux crises religieuses de l'albigéisme et du protestantisme. La première ayant été traitée au mot *cathares*, nous ne nous occuperons, très brièvement, que de la seconde. — Un historien catholique qui s'efforce d'être impartial, dom Vaissète, convient dans son *Hist. du Languedoc* que « l'hérésie dut sa principale origine à la corruption des mœurs, au relâchement de la discipline ecclésiastique, à l'ignorance du clergé et à la négligence des évêques qui, la plupart, dévorés par l'ambition et l'avarice, cherchaient à accumuler bénéfices sur bénéfices et s'embarrassaient fort peu du soin de leurs diocèses dont ils étaient toujours absents, et dont ils abandonnaient le gouvernement à des grands vicaires. D'un autre côté, le clergé régulier, las de porter le joug de la règle, cherchait à le secouer; de là vient qu'on vit depuis le commencement du seizième siècle, mais surtout sous le règne de François Ier, tant d'anciennes cathédrales ou abbayes où la vie régulière avait été pratiquée jusqu'alors, quitter les observances monastiques, pour embrasser en se sécularisant, une vie plus commode et moins dépendante. Il en fut ainsi à Toulouse, Nîmes, Montpellier, Tulle, Limoges, Albi, Montauban, Alet, Castres, Figeac, Gaillac, Conques, Psalmodi, Saint-Gilles, etc. » Nous avons une preuve frappante

de cette «corruption», fournie par l'Eglise catholique elle-même, dans les Actes du concile de la province de Narbonne en 1551. On s'y élève contre les fêtes des fous, des enfants de chœur, et les bals dans les églises et dans les cimetières, et contre le chant d'insanités comme celle-ci : « *Memento Domine*, *David sans truffes*. » etc. La première date protestante en Languedoc est celle de 1527 où le « cordelier de Mannabosque » prêche la réforme à Castres. L'année suivante, 1528, deux de ses collègues en font autant à Annonay. Ils sont naturellement emprisonnés avec 25 hérétiques et l'un même brûlé vif à Vienne. En 1531 on signale les nouvelles idées à Carcassonne, et dès 1532 à Toulouse où elles sont introduites par des étudiants étrangers. Le parlement fait arrêter la plupart des « nouveaux sectaires » le jour de Pâques, 31 mars de cette année. Jean Boissoné, professeur en droit civil, abjure publiquement l'hérésie, mais Jean Caturce, natif de Limoux, bachelier en droit civil, est brûlé vif, vingt autres sont emprisonnés et trente deux absents ajournés par cri public. En 1533 un religieux augustin resté inconnu prêche dans le même sens à Nîmes. Le célèbre cardinal Odet de Châtillon fut archevêque de Toulouse de 1534 à 1553, puis de 1560 à 1562. Il ne professa ouvertement la réforme (à Beauvais) qu'en 1561, mais avant cette date il ne lui fut sans doute pas défavorable. En 1538 elle fut cause de la mort d'un jacobin, Louis de Rochète qui était inquisiteur de Toulouse et fut livré par les grands vicaires de l'archevêché. Ce qui prouve les progrès de l'hérésie, c'est qu'en 1541 le roi envoie un président et douze conseillers du parlement tenir à Nîmes les grands jours avec mission expresse « d'extirper cette malheureuse secte luthérienne. » Le collège de Nîmes l'avait, en effet, vue apparaître dès 1540 dans la personne de son recteur, Claude Baduel et du professeur de philosophie. Guillaume Bigot, bannis dès l'année suivante, et une cause semblable ne tarda pas à faire confier la direction de celui de Tournon aux jésuites dont ce fut le premier collège en France. Un peu plus tard on la poursuit jusque dans les montagnes du Velay, du Vivarais et des Cévennes. A partir de 1550 peu de parties de la province échappent à la contagion. Les états se plaignent amèrement de la non-résidence des dignitaires ecclésiastiques que pour cette raison, le roi menace même de la saisie de leur temporel, et ordonnent aux pères de famille d'obliger leurs domestiques à fréquenter les églises. Diverses exécutions de protestants ensanglantent les villes d'Annonay, Bagnols, Nîmes, Montagnac, Béziers, Beaucaire, Pézénas, Castres, Montpellier, Toulouse, d'où Antoine de Lautrec, conseiller au parlement, s'échappe pour vivre suivant ses convictions à Genève (1553), exemple qu'imite, en 1556, Jean de Lettes, évêque de Montpellier. En 1557 on se plaint même vivement des abus et malversations que commettent les officiers des cours des inquisiteurs de la foi ; le roi donne, en conséquence, pouvoir aux juges royaux de connaître du fait de la religion et décide que les évêques seront appelés aux jugements rendus en cette matière par les parlements et les sièges présidiaux. — En 1560 les Eglises sortent partout de l'obscurité. Une des

premières organisées fut celle de Nîmes, grâce au pasteur Guillaume Mauget qui eut pour collaborateur Pierre de la Serre et pour successeurs Jean Mutonis et Martin, et put fonder aussi l'Eglise de Montpellier où Jean Chassanion lui succéda. Mais presque partout, notamment à Nîmes, Annonay, Marsillargues, Calvisson, Aigues-Mortes, Vauvert, Gignac, Lodève, etc., cette organisation, accompagnée, soit de la demande ou de la prise par les protestants, d'un lieu de culte, soit de prêches publics, occasionne des troubles sanglants suivis d'expulsions ou de suspensions de l'exercice, plus ou moins prolongées. Ailleurs, là surtout où la presque totalité des habitants se déclare pour la Réforme, l'organisation de l'Eglise se fait sans de trop grandes difficultés. C'est le cas pour Montauban, Anduze, Montpellier et Castres. Dans cette dernière ville où l'Evangile avait été annoncé par les ministres Geoffroy Brun, Nicolas Foulion, dit la Vallée, Pierre de Losteau et Pierre Barthe, dès 1561 les consuls se convertissent et environ quatre cents familles suivent leur exemple ; l'année suivante les protestants se rendent maîtres de la ville où, au témoignage d'un franciscain, « rien ne fut gasté ny personne des catholiques forcé, » et l'église va être longtemps desservie par les pasteurs Fleury de la Rivoire (1561-1591) et de Bosque (1563-1579). Un contemporain, Gaches, décrit ainsi le changement de mœurs qui suivit ce changement de religion : «Les hommes s'abstenoient des jeux, danses, mascarades et autres débauches ; les femmes aussy se reformoient en tout, cheminant chacun en toute simplicité en sa vocation. On n'entendoit pas de blasphèmes ny jurements, et sy quelqu'un s'oublioit, il estoit gravement censuré. » Le protestantisme grandit ainsi au point qu'on put bientôt compter environ soixante douze Eglises plus ou moins organisées en Languedoc. Mais là même où les commencements furent relativement paisibles, la réaction ne tarda pas à répandre le sang. En vain les religionnaires avaient, dès octobre 1560, demandé la liberté de conscience aux états de la province assemblés à Beaucaire. On refuse de les écouter, on brûle leurs livres, on s'empare de Montpellier, on tue à Aigues-Mortes le ministre, le maître d'école et plusieurs protestants, on cerne, à Saint-Jean de Gardonenque, et condamne à mort ou à l'amende honorable les Cévenols qui s'étaient mis sur la défensive, on massacre les huguenots à Beaucaire, et l'on commet contre eux tant d'excès à Béziers et à Montpellier que dans cette dernière ville ils perdent patience, combattent et deviennent les maîtres en 1561. Un colloque s'y réunit dès le mois d'octobre et les Eglises de Pézénas, Gignac, Montagnac, Clermont-de-Lodève, Poussan, Cournonsec, Montbazon, Cournonterrail, Mirevaux, Villemagne, Villeneuve, Fabrègues, Gigean, Frontignan, Lunel, Béziers, Mauguio, s'y font représenter et demandent des temples aux états alors assemblés à Béziers. Leur requête est rejetée par trente-sept voix contre vingt et une qui protestent inutilement contre une demande adressée au roi en faveur du rétablissement du catholicisme. Ces excès et cette intolérance eurent pour effet l'expulsion des catholiques de plusieurs villes appartenant aux protestants ;

la situation s'envenima malgré les conseils de Calvin et bien que le synode provincial réuni à Nîmes en février 1562 sous la présidence de Pierre Viret qui avait gagné presque toute la ville à la Réforme, et auquel prirent part soixante-dix délégués, se fût énergiquement prononcé contre la violence et pour la conciliation. — L'édit de janvier sert de prétexte au fanatisme clérical. Le parlement de Toulouse ne l'enregistre, le 6 février 1562, que « sauf la souveraineté en cas d'abus et en cas d'occurente nécessité, et qu'il ne sera loisible aux officiers du roi d'aller ou assister aux assemblées ou prédications des ministres, etc. » Depuis plus d'un an les pasteurs Nicolas Foulion, Abel du Nort d'Agen, Jean Cormères dit Barrelles, Levieux Molinet, puis François Diabat, Antoine de Bellerue et Arrien Chaumière prêchaient plus ou moins secrètement l'Evangile à Toulouse ; les huit capitouls étaient gagnés ainsi que vingt-cinq membres au moins du parlement et environ vingt mille habitants, de sorte que le lendemain de l'enregistrement de l'édit (7 février) on y avait commencé l'exercice public et la construction d'un temple en charpente hors la porte de Villeneuve. Le 2 avril les catholiques s'opposent à un enterrement huguenot, les prêtres font sonner le tocsin et se ruent sur eux. Ceux-ci résistent, s'emparent de l'hôtel de ville, du 11 au 12 mai, et s'y barricadent. Les évêques assistés de Montluc, Terride, et de la population catholique, essaient inutilement de les incendier. On convient donc d'un accord qui permet aux huguenots de demeurer ou de se retirer en abandonnant l'hôtel de ville et les armes. Ils célèbrent la cène et se retirent. Alors les catholiques se ruent sur eux et la ville est ensanglantée jusqu'au 17 mai par un massacre qui coûte la vie à trois ou six cents selon les uns, trois ou quatre mille personnes selon les autres. Montluc, qui n'était pas tendre, écrit : « Et ne vis jamais à ma vie tant de testes voler que firent-là ! » Le parlement ne s'arrête pas là, mais sévit pendant plusieurs mois contre les suspects au nombre desquels il range le viguier Portal, le capitaine Saux, l'avocat Teronde, les présidents Mansencal, du Faur, Bernui et vingt-huit conseillers. Ce qui montre l'étendue du mouvement, c'est que tous les religieux augustins avaient apostasié. Bref, jusqu'en mars 1563 pas un jour ne se passa sans exécutions, bien que le roi et la reine mère eussent envoyé des lettres d'abolition, ordonné de surseoir aux procédures, et même retiré au parlement la connaissance du délit d'hérésie pour l'attribuer au sénéchal ou aux premiers juges. Nous possédons (*Fr. Prot.*, 2e éd., II, 45 ss.), pour la période seulement du 26 mai au 18 décembre 1562, une liste de mille sept cent quatre-vingt-quatorze condamnés (dont dix prêtres ou moines et pas une seule femme) qui prouve que le parlement ne cherchait qu'à transformer les massacres en opérations juridiques et à fournir une apparence de légalité pour les confiscations. Les protestants qui échappèrent se réfugièrent à Montauban, Lavaur, Rabastens et Castres. Pendant ce temps on en avait assassiné un grand nombre aussi à Castelnaudary et à Carcassonne et on les avait expulsés de Narbonne. de Leucate et d'Agde. La guerre devient inévitable. Montauban, Castres, Castel-

naudary et presque tout le bas Languedoc se déclarent pour le prince de Condé qui leur envoie le baron Jacques de Crussol, seigneur de Beaudiné. En haut Languedoc les catholiques, soutenus surtout par le cardinal d'Armagnac, archevêque de Toulouse, et par le cardinal Strozzi, évêque d'Albi, exterminent cinq à six cents religionnaires, dont les ministres Pierre du Périer et Vignaux, à Gaillac et à Limoux, échouent devant Montauban, et les états tenus à Carcassonne ordonnent des processions tous les dimanches et de tenir registre de ceux qui feraient leurs Pâques afin de connaître les catholiques et de pouvoir « chasser » (!) les autres. Enfin, le 2 mars 1563 ils formaient, avec l'approbation du parlement de Toulouse, pour les villes et diocèses de son ressort, une association armée, pour la défense de la religion catholique. C'est peut-être le premier début de la Ligue en France. En bas Languedoc les huguenots se livrent d'abord à des représailles à Beaucaire et à Béziers et sont battus par le vicomte de Joyeuse, mais ils réussissent, en général, à maintenir leurs positions, sauf à Pézénas et environs, et en novembre 1562, Jacques de Crussol est nommé gouverneur de Nîmes par l'assemblée tenue dans cette ville, tandis que son frère Antoine devient général en chef. L'édit d'Amboise (mars 1563) n'est enregistré à Toulouse le 16 avril qu'avec des restrictions. Les conseillers et capitouls proscrits sont rétablis dans leurs fonctions, mais comme les premiers refusent de prêter serment aux articles de foi arrêtés par la Sorbonne sous François Ier, on les récuse dans les affaires de religion. — Le 12 mai le maréchal de Damville succède au connétable de Montmorency son père dans le gouvernement du Languedoc et se signale par des pendaisons de ministres à Uzès et à Pamiers, par le sac de cette ville, par des changements de consuls, et par l'appui qu'il donne à la demande réitérée des états de ne permettre que le seul exercice de la religion catholique dans la province. Le roi la parcourt en 1564 et 1565 et la réaction y est si forte que Damville va jusqu'à arrêter de Clausonne, l'un des deux délégués qui présentent au roi les doléances des huguenots. Le catholicisme est rétabli à Montpellier, Pont-Saint-Esprit et Nîmes, et dans cette dernière ville cinq chanoines de la cathédrale sont même condamnés en 1566 pour avoir embrassé le protestantisme. Au même moment les jésuites, expulsés de Pamiers, commencent à diriger un collège à Toulouse. Grâce à ces efforts et à beaucoup d'autres du cléricalisme, la deuxième guerre de religion devient déjà plus meurtrière que la première. Les huguenots, plus forts que naguère dans le Castrais et en général dans le haut Languedoc, commencent à démolir les églises, entrent le 30 septembre 1567 à Nîmes où Damville avait injustement établi des consuls catholiques, et malgré les efforts des pasteurs, y massacrent de soixante-dix à cent catholiques (Michelade). L'évêque Bernard d'Elbène est sauvé par un protestant, et celui de Lodève, Claude Briçonnet, venge le catholicisme en faisant arrêter et tuer quarante-trois protestants, tandis que le parlement de Toulouse condamne à mort cent quatre Nîmois. Montpellier et, en général, le bas Languedoc sont repris par les huguenots, et tandis qu'à Béziers

les états offrent leurs biens et leurs personnes en faveur d'une ligue catholique du Languedoc avec la Guyenne, la Provence et le Comtat, l'armée des vicomtes se forme aux environs de Castres et de Montauban et va joindre Condé à Chartres. Le parlement de Toulouse fait saisir et exécuter le gentilhomme Rapin qui lui apporte les articles de la paix de Lonjumeau (mars 1568) et ne les enregistre qu'après quatre jussions (5 juin). Montauban et Castres refusent naturellement de se soumettre. Montpellier y consent, grâce aux efforts du pasteur La Place obligé de fuir lorsque les catholiques le remercient en incendiant le temple, tandis que son collègue d'Aniane est massacré. La troisième guerre éclate aussitôt. Pendant que les huguenots, tout-puissants autour d'Alais, de Castres et d'Albi en Languedoc, perdent la bataille de Jarnac à cause de l'absence de l'armée des vicomtes, puis celle de Moncontour, pour ravager ensuite les environs de Toulouse sous Coligny, et établissent avec les conseillers fugitifs de cette ville une Chambre souveraine à Castres, et que les catholiques dévastent le pays de Foix et les environs de Nîmes, le parlement et les états redoublent de fureur. Approuvée par une bulle papale, la Ligue est organisée à Toulouse le 12 septembre 1568, la croix blanche arborée, et la croisade prêchée au cri de : « *Eamus nos, moriamur pro christo.* » A Carcassonne, les états réclament l'abolition de la liberté de conscience, la publication du concile de Trente, le rétablissement des inquisiteurs, et la saisie des biens, même de ceux qui, quoique catholiques, avaient refusé de prendre les armes pour le roi (novembre 1569). La paix de Saint-Germain (août 1570) permet aux protestants du Languedoc l'exercice dans les lieux qu'ils possèdent, plus à Aubenas, au faubourg de Montagnac, et leur accorde Montauban comme ville de sûreté. Mille sur deux mille d'entre eux qui s'étaient enfuis de Montpellier y reviennent, mais ne peuvent célébrer leur culte qu'à Saint-Jean de Vedas. Le parlement n'enregistre l'édit que « de très exprès commandement du roi », et les états ne l'acceptent que « pour faire rétablir le catholicisme dans les lieux d'où il avait été banni. » — En 1572, « quoique le roi qui avait fait de grands progrès dans l'art de dissimuler, eût envoyé des émissaires secrets aux gouverneurs des provinces pour faire égorger tous les religionnaires, tandis qu'il déclarait extérieurement qu'il voulait maintenir les édits de pacification » (Vaissète), Joyeuse, lieutenant du roi en Languedoc, s'efforça d'accord avec Damville, de s'en tenir aux déclarations publiques de Charles IX, c'est-à-dire d'éviter l'effusion du sang. Il réussit à Montpellier et à Nîmes. Mais à Castres les huguenots s'enfuirent de sorte que les catholiques s'emparèrent de la ville, et dans beaucoup d'Eglises le culte fut suspendu. Enfin trois cents protestants dont trois conseillers du parlement, Jean de Coras, François de Ferrières et Antoine Lacger, furent traîtreusement assassinés à Toulouse sur l'ordre de l'avocat général Jean-Etienne Duranti ainsi que du roi qu'on avait consulté au moyen de députés. Des massacres analogues eurent lieu à Gaillac, Rabastens et ailleurs. Beaucoup d'abjurations précèdent la quatrième guerre civile pendant laquelle

les huguenots s'organisent, surtout à Réalmont (mai 1573), se fortifient dans beaucoup de localités, et ne perdent en réalité que le Velay où les protestants de Tence sont mis à mort et où le culte ne subsiste qu'à Saint-Vozi (Saint-Voy). Damville ne semble faire la guerre qu'à regret, surtout après avoir inutilement perdu près de mille hommes au fameux siège de Sommières (11 février au 9 avril 1573) que secourent les Cévenols portant au chapeau une cuiller d'étain avec ces mots : « Il faut prendre peine pour boire de l'eau vive. » Le traité de juin 1573 accordé après le siège de La Rochelle, ne permettant le libre exercice qu'à La Rochelle, Nîmes et Montauban, les protestants du Languedoc refusent de désarmer et tiennent successivement trois assemblées à Milhau et Montauban pour affermir et compléter leur organisation politique. Le haut Languedoc joint à la Guyenne et au Quercy, avec Montauban pour capitale, est placé sous la direction du vicomte de Paulin, et le bas Languedoc joint au Rouergue, avec Nîmes pour centre, est confié à Saint-Romain. Les huguenots possédaient à ce moment plus de deux cents villes, villages ou châteaux dans la province, savoir presque tout le Vivarais et une petite portion du Velay, toutes les Cévennes qui comptaient vingt-cinq à trente lieues d'étendue et soixante à quatre-vingts châteaux ou villages très-forts, une partie du Gévaudan autour du Marvejols, cinquante à soixante villages ou châteaux du diocèse d'Uzès, Nîmes et les environs, quelques localités dans le diocèse de Béziers, vingt-cinq ou trente autour de Lodève, presque tout le Castrais, Lombers et Réalmont en Albigeois, Puilaurens en Lauraguais, Buzet et Montesquieu dans le Toulousain et environ vingt-cinq lieues de territoire autour d'Alet. C'était là un parti imposant dont les délégués ne purent néanmoins obtenir qu'une trêve provisoire, et qui devait naturellement être convoité par celui des politiques. Le maréchal de Montmorency s'étant mis à la tête de ce dernier parti, Damville son frère puîné devient suspect au roi qui cherche à le faire prendre et remplacer par François de Montpensier, dauphin d'Auvergne. Mais le gouverneur du Languedoc prévient l'orage, se justifie, et pour se ménager une retraite, conclut à Montpellier, avec tous les huguenots du Languedoc, une trêve qui devait durer jusqu'au 1er janvier 1575. Charles IX meurt le 30 mai 1574, quatre jours après avoir ordonné la saisie des biens des religionnaires de Toulouse qui n'étaient pas encore confisqués. Damville, dépossédé de son gouvernement qu'on donne au dauphin d'Auvergne, remplacé par Jacques de Crussol, duc d'Uzès, protestant, mais ennemi de Montmorency, entre le 1er août en négociation avec l'assemblée de Milhau qui le nomme gouverneur du Languedoc à la condition qu'il respecte la liberté de conscience. — Au début de la cinquième guerre de religion Castres est reprise par les huguenots grâce à l'habileté de Jean de Bouffard, sieur de la Grange, et beaucoup d'apostats reviennent au protestantisme. Annonay, Aigues-mortes et en général tout le bas Languedoc, sauf Alais et les environs de Béziers, tombent au pouvoir de Damville, pendant que le haut Languedoc est agité par une guerre de détail de plus en plus impi-

toyable. A Carcassonne, les états signent en janvier 1576 les articles de la Ligue dressés par les consuls de cette ville, et par les capitouls de Toulouse et identiques à ceux de 1563. Le 14 mai un nouvel édit de pacification obtenu en partie grâce aux intrigues de la maréchale à Paris, crée une chambre mi-partie à Montpellier, donne aux réformés du Languedoc Beaucaire et Aiguesmortes comme places de sûreté. rend à Damville son gouvernement, et lui vaut les félicitations du pape. Au reste l'édit n'est pas enregistré à Toulouse et comme le roi ne l'avait accordé que dans l'espoir de le faire modifier par les états-généraux de Blois, ceux de Béziers (novembre 1576) jurent de l'observer. Après en avoir trop longtemps imposé aux protestants, Damville finit par se réconcilier le 21 mai 1577 avec le roi, désormais à la tête de la Ligue sans toutefois se prononcer ouvertement pour elle. Elle est toute puissante en haut Languedoc où Joyeuse s'en constitue le chef, tandis que le bas appartient surtout aux politiques et aux réformés qu'on assiège vainement dans Montpellier. La paix de Bergerac (septembre 1577) remplace Beaucaire par Montpellier comme place de sûreté huguenote, et transfère la chambre mi-partie à Revel. Les articles additionnels de Nérac, consentis, peut-être grâce à M. Béraut, pasteur de Béziers, par Catherine de Médicis lors de son voyage dans le Midi (février 1579), ajoutent à Montpellier et Aiguesmortes les places de sûreté de Revel, Briatexte, Alais, Saint-Agrève, Bays-sur-Bays, Bagnols, Lunel, Sommières, Aimargues et Gignac. La chambre de l'édit est définitivement installée à Lisle en Albigeois où elle fonctionne jusqu'en 1585 et un collège fondé à Montauban.— En 1580, les catholiques inaugurent les hostilités par l'occupation de Sorèze qui leur est reprise la même année, et le massacre des protestants, et par de nouvelles arrestations de suspects à Toulouse. Turenne défend les huguenots du haut Languedoc et Châtillon ceux du bas ; mais grâce aux efforts des conseillers de Clausonne et Vignolles et du pasteur Jean de Serres, qui sont contre la guerre, ce dernier n'est soutenu que par Aiguesmortes, Lunel et Sommières. Les articles de Fleix (novembre 1580) sont repoussés par le parlement de Toulouse, et le prince de Condé et Turenne ne parviennent à faire observer la paix qu'en 1581. L'année suivante le duc et amiral de Joyeuse, fils du vicomte, nommé maréchal de France, commence à profiter de la faveur du roi pour essayer d'enlever le gouvernement de la province à Montmorency, qui aussitôt se rapproche de Condé et se retire à Alais. Peu à peu, vers 1584, il n'est plus obéi qu'en bas Languedoc, jusqu'à la rivière de l'Orb, tandis que son rival gouverne le haut Languedoc au nom de la Ligue. Les protestants combattent désormais sous Condé et Montmorency pour le roi de Navarre. Les ligueurs massacrent tous les protestants d'Alet, sauf deux, reçoivent avec enthousiasme le fameux édit de Nemours (juillet 1585), condamnent tous les huguenots et même les « temporiseurs » à être pendus comme criminels de lèse-majesté, et votent près de cent cinquante mille écus pour la guerre qui n'est plus interrompue que par de courtes trêves nécessitées par le labourage, et se concentre surtout

dans les diocèses de Narbonne, Béziers et Saint-Pons. Après la bataille de Coutras, les états de Blois et l'assemblée de la Rochelle qui décide la création d'une université et de chambres de justice à Montpellier et à Montauban, et d'un siège de sénéchal et de présidial à Castres, Toulouse, exaspérée par l'assassinat des Guises, se soumet à un conseil de dix-huit membres dirigés par le premier président Jean de Paulo et par le prévôt de la cathédrale Jean d'Affis, et se soulève contre le roi ainsi que les principales villes du haut Languedoc. Le portrait de Henri III est traîné par la ville au cri de « à cinq sols le roi tyran pour lui acheter un licol, » et comme le président Duranti et l'avocat Daffis veulent maintenir l'autorité de ce triste souverain, on les assassine le 10 février 1589. La fin du premier fut digne du zèle clérical qui l'avait poussé à fonder à Toulouse les confréries du Saint-Esprit, de la Miséricorde, des Pénitents et le collège des jésuites, à y appeler les capucins d'Italie, à y organiser la Ligue, et qui, depuis la Saint-Barthélemy, lui avait valu le surnom de « fléau des hérétiques. » — Pendant que Toulouse reconnaît le duc de Mayenne, Henri III s'unit au roi de Navarre et rend au duc de Montmorency son gouvernement. L'assassinat de Saint-Cloud fait pousser des cris de joie aux Toulousains qui vont jusqu'à introduire le nom de Jacques Clément dans les litanies des saints. Montmorency et Joyeuse conviennent d'une trêve qui doit se prolonger jusqu'en 1591, mais qui est interrompue par le siège de Leucate qu'entreprennent inutilement les Espagnols accourus au secours des ligueurs. En 1592, le duc de Joyeuse, parvenu enfin par la mort de son père au titre de gouverneur du Languedoc contre Montmorency, s'acharne à assiéger Villemur, et y est complètement battu et noyé. Ses frères, le cardinal et le capucin, ce dernier redevenu duc de Joyeuse après sa sécularisation, lui succèdent, le premier pour les affaires, le second pour la guerre, et concluent avec Montmorency une nouvelle trêve pour l'année 1593 pendant laquelle Henri IV abjure et nomme le gouverneur du Languedoc connétable. Assemblés à Montpellier en 1594, les réformés réclament le libre exercice partout, le libre accès aux charges publiques, l'entretien des ministres par l'Etat, le rétablissement de la chambre de l'édit et le maintien des places de sûreté, demandes dont les états assemblés à Beaucaire exigent au contraire l'annulation. Henri IV négocie avec les uns et les autres, et rétablit, en 1595, la chambre de l'édit en même temps que la messe à Castres, malgré les protestations du parlement qui quitte Toulouse. Il ne réussit à satisfaire les ligueurs que par l'édit de Folembray, du 24 janvier 1596. Ce traité stipule pour le Languedoc 1° qu'il n'y aura d'autre exercice que celui de la religion catholique à Toulouse et à quatre lieues à la ronde, ainsi que dans tout le ressort du parlement, sauf là où l'édit de 1577 permettait l'exercice de la R. P. R., en en exceptant toutefois Alet, Fiac, Auriac et Montesquieu ; 2° que le catholicisme serait rétabli partout où il avait cessé d'être exercé, que les officiers du parlement réintégré à Toulouse, nommés par Mayenne, seraient maintenus, que le duc de Joyeuse serait nommé maréchal

de France et lieutenant général en haut Languedoc sous l'autorité de Montmorency, qui faisait administrer le bas Languedoc par son fils le duc de Ventadour, etc. Les jésuites sont maintenus à Toulouse et à Tournon, malgré l'ordre d'expulsion donné après l'attentat de Châtel. Grâce à ces excessives concessions, les ligueurs du Languedoc reconnaissent Henri IV en mars 1596, et, après que les états eurent demandé que l'édit de 1577 ne soit pas approuvé et que la chambre mi-partie soit transférée dans une ville catholique, le parlement consent à enregistrer celui de Folembray « sans approbation de la R. P. R. » L'édit de Nantes respecte scrupuleusement ces stipulations et accorde aux protestants les villes de sûreté de Montpellier, Aiguesmortes, fort Peccais, tour Carbonnière, Gignac, Villemur, Sommières, Bays-sur-Bays, Marvéjols et Clermont de Lodève. Le parlement de Toulouse ne l'enregistre que le 19 janvier 1600 avec des modifications. L'année précédente, la retraite de Joyeuse aux Capucins avait permis de réunir en une seule les deux parties de la province officiellement séparées par les concessions faites à la Ligue. Dès 1600 les protestants assemblés à Castres se plaignent, bien inutilement, de l'établissement des confréries de pénitents ou des jésuites dans les villes de sûreté, de ce que ces derniers lèvent des impôts tant sur les protestants que sur les catholiques pour leurs collèges, et de ce qu'on impose des consuls catholiques aux mêmes villes. Ce qui prouve enfin que le clergé n'avait jusqu'alors guère profité de la réaction de la Réforme, c'est que le concile de Narbonne de 1609 défend encore de tenir des bals, des festins et des marchés dans les églises, d'y chanter les prophéties des Sybilles, d'y faire voler des pigeons et pleuvoir de l'eau et du feu le jour de la Pentecôte, etc. Le règne de Henri IV ne pacifia donc qu'incomplètement le Languedoc, le dota du port de Cette, du jardin des plantes et des chaires d'anatomie et de botanique de Montpellier, et fortifia le catholicisme presque partout où il était en lutte avec le protestantisme, qui ne gagna en réalité que la création de l'académie de Montauban que les jésuites réussirent, vers 1660, à faire transporter à Puylaurens où elle ne tarda pas à décliner. Les écoles de théologie qui existaient avant Henri IV à Nîmes et à Montpellier, et qui au commencement du dix-septième siècle purent s'appeler des académies, n'eurent qu'une existence précaire et se fondirent en une seule à Nîmes en 1617. — Peu d'années après la mort du Béarnais, l'état d'infériorité et de suspicion où l'édit de Nantes plaçait trop souvent les protestants commença à porter ses fruits; impatiences et soulèvements stériles d'une part, découragement et désorganisation de l'autre. En 1612 un des pasteurs de Nîmes, Jérémie du Ferrier, abjure, et en 1615 les protestants du Languedoc sont sur le point de se soulever avec Condé, Châtillon et Rohan. En 1620 on ne compte plus guère dans la province que 150 Eglises réparties comme suit : haut Languedoc et haute Guienne avec 7 colloques (Albigeois, Lauraguais, Foix, Rouergue, haut et bas Quercy) dont les deux premiers qui seuls appartenaient au Languedoc renfermaient

25 Eglises; bas Languedoc avec 3 colloques (Uzès, Montpellier, Nîmes) et 50 Eglises; haut et bas Vivarais et Velay avec 3 colloques (haut Vivarais, Privas et Aubenas) et 28 Eglises; Cévennes avec 3 colloques (Sauve, Saint-Germain et Anduze) et 48 Eglises. Ces divisions ecclésiastiques correspondaient aux deux cercles politiques du haut et du bas Languedoc. Une année environ avant que Louis XIII allât soumettre de force le Béarn, la guerre éclate en Vivarais grâce à l'appui qu'il prête aux projets du sieur catholique de Cheylane lequel cherchait à s'emparer de Privas en épousant la veuve (protestante) du sieur Chambaud de la maison de Gouvernet. Les Cévenols se soulèvent à l'appel de Brison, sont battus, massacrés, et le duc de Montmorency qui avait succédé à son père en 1614, donnant raison aux catholiques, occupe Privas et y introduit, le 1er mai 1620, la messe qui n'y avait pas été dite depuis 1560. Ces injustices, l'affaire du Béarn et l'assemblée de la Rochelle ayant fait prendre les armes à Castres, Montpellier et ailleurs en Languedoc, Montmorency continue sa campagne, introduit le catholicisme à Villeneuve-de-Berg, Vals, Vallon et commence à circonvenir Châtillon qui commandait en bas Languedoc pendant que Rohan soulevait le haut. Louis XIII arrive du Béarn, et sur la prière des Toulousains qui fournissent 15 canons, beaucoup de munitions, et 2 à 3,000 hommes, exemple suivi par les états et par le diocèse d'Albi, assiège Montauban le 18 août 1621. La vigoureuse défense du marquis de la Force et de son fils, l'habileté de Rohan, et les maladies qui enlèvent 8,000 hommes à l'armée royale la forcent, le 10 novembre, à se retirer à Toulouse où la peste fait 10,000 victimes. Au même moment Châtillon est convaincu de trahison, déposé par l'Assemblée de Nîmes et assiégé par les protestants dans Aiguesmortes. L'année suivante l'héroïque défenseur de Montauban fait sa soumission, Lesdiguières se convertit, Blacons vend Bays-sur-Bays pour 20,000 livres, et Louis XIII, après avoir mis à feu et à sang Nègrepelisse et Saint-Antonin, s'enrôle à Toulouse dans la confrérie des pénitents bleus. Pendant que Briatexte triomphe d'un siège d'un mois, Condé et Praslin prennent Mauguio, Marsillargues et Lunel malgré Rohan; Châtillon livre Aiguesmortes et Aimargues, le roi lui-même s'empare de Sommières et à partir du 31 août, assiège Montpellier que Rohan avait mis en état de défense, avec aussi peu de succès que Montauban. Il faut donc traiter avec les huguenots (18-19 octobre 1622). On laisse à ceux du Languedoc Montauban comme unique place de sûreté, et Lesdiguières, Créqui et Montmorency se chargent de démanteler les autres en avouant ingénuement que les brevets particuliers qui devaient limiter cette opération, n'avaient été accordés que « pour servir de prétexte au contentement du peuple. » — Les états remercient Louis XIII par un don de 200,000 livres, et Rohan est injustement détenu à Montpellier, où, en dépit du traité, les catholiques maintiennent une garnison et élèvent une citadelle. Les hostilités recommencent. Castres obéit d'abord à Rohan remis en liberté, mais Montauban et enfin Nîmes, Uzès et Alais ne se décident à l'imiter que lorsque, sur l'ordre du roi, de féroces

armées dévastent ce qui reste de prospérité autour de ces villes. Un nouveau traité arrête momentanément ces excès (avril 1626). Bien que le synode du haut Languedoc décide « qu'on informerait contre les ministres qui s'étaient mêlés des affaires politiques » et que Montmorency et Galland s'efforcent de pacifier le pays et y parviennent à Montauban, Castres et Montpellier, Rohan reprend les armes à la suite de plusieurs éclatantes infractions à l'édit. Nîmes et les Cévennes le soutiennent, mais le reste du pays les suit lorsqu'il est témoin des épouvantables excès des armées catholiques. Condé fait pendre 29 habitants sur 35 à Castelnau près de Castres et ravager systématiquement les environs pendant que d'Epernon en fait autant autour de Montauban et Montmorency autour de Nîmes où 64 soldats de Grand-Gallargues sont pendus et 314 envoyés aux galères. Rohan se croit autorisé à user de représailles en traitant avec l'Espagne. Le 13 mai 1629 l'armée royale, revenant du Piémont, assiège Privas qu'une panique lui livre dix jours plus tard et où 600 soldats et 300 prisonniers sont massacrés tandis qu'on en condamne 100 aux galères, qu'on brûle la ville et qu'on en confisque les propriétés. Cet exploit amène la soumission des Cévennes et la paix générale d'Alais (juin 1629) que Montauban accepte la dernière, le 17 août. Richelieu introduit les jésuites à Montpellier, mais permet que les consuls des localités protestantes soient au moins mi-partis, et porte un terrible coup à l'autonomie de la province en faisant exécuter à Toulouse (1632), malgré son orthodoxie, le gouverneur Montmorency, qui avait voulu profiter de sa puissance pour se soulever avec Monsieur, frère du roi. Ainsi l'anéantissement des libertés provinciales suit de près celui des protestants qui ne se battent plus que pour le roi, au siège de Leucate (1636) et lors de la conquête du Roussillon (1642). Le pouvoir va de plus en plus se centraliser entre les mains des intendants, la province est épuisée, la peste ayant suivi la guerre, et la mort de Louis XIII la laisse « accablée de dettes et de subsides, en sorte qu'il y avait des communautés entières qui désertaient le pays après avoir fait abandon de leurs biens. » — A partir de la régence jusqu'à la fin de la monarchie l'histoire des 150 ou 160 Eglises protestantes du Languedoc est celle d'un organisme de plus en plus battu en brèche, mais dont les principes n'ont jamais pu être détruits parce qu'ils sont au-dessus de la puissance humaine. A l'instigation du clergé les états supplient le roi « d'abolir la liberté de conscience comme source de pestilence par où toutes calamités sont venues en ce royaume, » et ne négligent rien pour réduire en détail le protestantisme. Ils appuient les évêques qui à force d'obsessions au moment de la mort, obtiennent des abjurations comme celle de Henri de Bourbon-Malauze (1647), ou enlèvent aux protestants les domestiques, les orphelins, et récompensent l'apostasie par des pensions comme celle de 300 livres à la veuve du ministre converti Marcou, ou celle de 2,000 livres à l'ancien pasteur de Dieu pour « leur faire connaître que les états de la province n'abandonnent pas ceux qui souffrent pour s'être convertis. » En 1661 deux commissaires sont envoyés dans la

province pour vérifier les droits des Eglises contestés par les catholiques. Deux ans plus tard, en octobre 1663, même le commissaire protestant, le sieur de Peyremale, consent à la suppression de 88 temples, et essaie, mais bien inutilement, d'en sauver 25 autres. Aussi en 1667 les états donnent-ils 1,000 livres de gratification à un sieur Bernard « pour la peine qu'il avait prise de recueillir toutes les plaintes des catholiques contre les gens de la R. P. R., et 600 livres à un autre pour « services rendus à la foi ! » En 1679, suppression de la chambre de l'édit, puis, démolition de temples, et enfin, dragons. Deux ou trois ans avant la Révocation, les temples de Montpellier, Montauban et Nîmes sont rasés, les ministres qui résistent, exécutés, et l'intendant d'Aguesseau se répand en efforts touchants pour « calmer l'effervescence » qui agite les Cévennes. Louvois ordonne au commandant des dragons qui s'y trouve « de répandre une telle désolation dans le pays que l'exemple qui s'y fera contienne les autres religionnaires (1683). » Aussi l'archevêque de Toulouse se confond-il en éloges sur « la puissante protection que le roi donne aux sacrez ministres des autels pour l'extirpation de l'hérésie. » Les administrateurs temporels ont plus de pudeur que ces ecclésiastiques, puisque dans une lettre particulière le duc de Noailles, commandant de la province, avoue que « les prêtres agissent par passion et pour satisfaire des ressentiments particuliers », et que l'intendant d'Aguesseau, alarmé, demande sa retraite. — Bâville lui succède (avril 1685), armé de troupes et d'une réputation terrible qu'il ne justifie que trop. Il procède par sommations, Castres, Montpellier, Sommières, Nîmes, Uzès, puis les Eglises des Cévennes et du Vivarais, frappées de terreur, lui envoient successivement des délibérations d'apostasie collective, libellées en général dans ces termes : « Je renonce à l'hérésie de Calvin et j'embrasse tous les dogmes de la religion catholique, apostolique et romaine. » Bref au bout de dix huit jours, Bâville se vante d'avoir converti 225,000 protestants dont 52 ministres, alors que d'Aguesseau n'en avait compté que 182,785 dans tout le Languedoc ! Il semble toutefois se défier un peu de ce succès vertigineux, puisqu'il fait occuper militairement Castres, Nîmes et Montpellier. En outre tous les temples qui avaient échappé sont rasés, 325 églises catholiques plus ou moins démolies pendant les guerres sont reconstruites, plus de 300 missionnaires et un grand nombre de maîtres et maîtresses d'école sont à l'œuvre au milieu des nouveaux convertis. Les plus croyants et les plus courageux émigrent. Ainsi Gaultier de Saint-Blancard, ancien pasteur de Montpellier, devient prédicateur de la cour à Berlin et organise l'émigration en Prusse ; Jacques Pourtalès, du Vigan, enrichit Neuchâtel ; Abauzit, d'Uzès, illustre Genève, Jacques Saurin, de Nîmes, la Hollande, Rapin Thoiras l'Angleterre, et les diverses et florissantes industries protestantes du Languedoc sont introduites un peu partout à l'étranger. Les autres, restés dans le pays, ne tardent pas à se réunir au désert en assemblées secrètes. Les états du Languedoc remercient Louis XIV par un don gratuit de 2,200,000 livres, lui votent une statue équestre qu'il destine

à Montpellier, et dépensent encore près de 300,000 livres pour la solde des troupes et des missionnaires et pour la construction d'églises. Enfin, en 1686, on enlève aux nouveaux convertis tous les enfants de cinq à seize ans, et on sévit avec une cruauté et une cupidité qui montrent bien que les jésuites sont les vrais fauteurs de toute cette scandaleuse réaction, contre l'institut des filles de l'enfance de Toulouse, qui instruisait sans bruit et sans fanatisme des jeunes filles pauvres, et que pour cela on accusait de jansénisme! Ce dernier exploit du jésuitisme est blâmé par le pape en 1687, mais il permet et approuve hautement tout ce qu'on entreprend contre les nouveaux convertis, au point que Louvois peut écrire cette phrase incroyable : « Rien ne convient moins au service du Roi ni au bien de la province que de témoigner que l'on soit capable d'avoir pitié de gens qui se sont conduits comme ont fait ceux-là, lesquels doivent être abîmés de manière que l'état où ils demeurent serve d'exemple. » Dès 1688 Bâville prévoit qu'un pareil traitement finira par exaspérer des populations qui pourtant faisaient preuve d'une patience surhumaine, et se prépare à écraser dans le sang la moindre velléité de soulèvement en construisant des forts à Alais, Nîmes et Saint-Hippolyte et en couvrant les Cévennes d'un réseau de 22 chemins royaux pour les troupes et l'artillerie. On sait le reste (voyez *Camisards*, *Désert*, *France protestante*, *Refuge*, *Révocation*, etc.). On a beau développer les ressources du principal instrument d'information et de répression, l'Eglise catholique qui, en 1698, possédait en Languedoc près de 340 couvents, 15 collèges, dont 10 de jésuites, et un revenu de 2,569,087 livres par an, exécuter dans la province plus de 70 pasteurs ou prédicants de 1684 à 1762, multiplier les garnisons, les troupes et les expéditions, massacrer, emprisonner, déporter, accabler d'amendes et de persécutions révoltantes des milliers de récalcitrants, pousser la barbarie jusqu'à dépeupler systématiquement, par le fer et par le feu une trentaine de paroisses des Cévennes (29 sept.-14 déc. 1703), on ne parvient pas à extirper le protestantisme encore représenté en Languedoc par 198,478 nouveaux convertis en 1698, ni à empêcher l'avènement de la liberté religieuse. — En 1807, les huit départements qui remplacent l'ancien Languedoc renfermaient 37 Eglises consistoriales, environ 200 lieux de culte et 92 pasteurs. En 1878 on y comptait 41 consistoires, 211 paroisses, 164 annexes, 252 pasteurs, plus de 300 temples ou oratoires, 657 écoles et plus de 250,000 protestants. — Sources : l'ouvrage capital qui passe à juste titre pour la meilleure des histoires de provinces françaises, est l'*Histoire générale du Languedoc* par dom Claude de Vic et dom Vaissète, 1730-1745, 5 vol. in-f°, plusieurs fois réimprimés ; la dernière et la meilleure édition, continuée jusqu'en 1790, se publie depuis 1872 à Toulouse, chez Privat, en 14 vol. in-4°. On trouvera dans cet ouvrage l'indication de toutes les sources de cette histoire. Voici, outre l'*Histoire ecclésiastique*, Crespin, *La France protestante*, le *Bulletin de l'hist. du P. Fr.* et les travaux d'A. Court, de Coquerel, Peyrat, Hugues et Douen sur la période du désert, quelques monographies et

recueils de pièces qu'on consultera utilement : *Journal de Faurin* et *Mémoires de Jacques Gaches*, publiés par Charles Pradel, Castres et Paris, 1879, in-8°; *Chroniques du Languedoc,* publication périodique de M. de la Pijardière, Montpellier, 1874 ss.; [Aubaïs et Ménard] *Pièces fugitives*, 1759, 3 vol. in-4°; *Mémoires de la famille de Portal*, Paris, 1860, in-8°; A. Pujol, *Recueil de règlements faits par les synodes provinciaux du Haut-Languedoc*, Castres, 1679, in-8°; Dourille, *Histoire des guerres civiles du Vivarais*, Paris, 1846, in-8°; F. Mandet, *Guerres civiles dans le Velay*, Paris, 1840, in-8°; H. Lebret, *Histoire de Montauban*, 1668, in-4°, et 1842, 2 vol. in-8°; Mary Lafon, *Histoire d'une ville protestante* (*Montauban*), Paris, 1862, in-8°; Ch. d'Aigrefeuille, *Histoire de Montpellier*, 1737, 2 vol. in-f°; Ph. Corbière, *Histoire de l'Eglise réformée de Montpellier*, Paris, 1861, in-8°; *Histoire du siège de Montpellier en* 1622, 1869, in-8°; *La famille Bourbon-Malauze*, Paris, 1877, in-8°; J. P. Hugues, *Histoire de l'Eglise réformée d'Anduze*, Paris, 1864, in-8°; C. Rabaud, *Histoire du protestantisme dans l'Albigeois et le Lauraguais*, Paris, 1873, in-8; L. Ménard, *Histoire de Nîmes*, 1750-1758, 3 vol. in-4°; Borrel, *Histoire de l'Eglise réformée de Nîmes*, 2e éd., Toulouse, 1856, in-12; Reboul, *Précis historique de la Réformation à Nîmes*, 1834, in-8°; G. Fabre, *Conférences sur l'Eglise réformée de Calvisson*, Nîmes, 1869, in-12; Cambon de Lavalette, *La chambre de l'édit du Languedoc*, Paris, 1872, in-8°; Ch. Sagnier, *La Tour de Constance*, Paris, 1878, in-8°. La plupart des procès-verbaux des synodes provinciaux du Languedoc se trouvent à la Bibliothèque de l'histoire du Protestantisme français. N. Weiss.

FIN DU TOME VII

TABLE DES MATIÈRES

Irène 1
Irénée de Lyon. 1
Irénée de Tyr. 6
Irénique. 6
Irlande 7
Irrégularité. 17
Irving. 18
Isaac 21
Isaac le Parthe (Saint) . . . 21
Isagogique de l'Ancien Testament 22
Isagogique du Nouveau Testament 27
Isaïe, v. *Esaïe.*
Isboseth. 36
Iselin. 36
Isidore de Péluse. 36
Isidore de Séville 37
Islamisme, v. *Mahométisme.*
Islande 40
Ismaël 44
Ismaéliens, v. *Mahométisme.*
Israël. 44
Issachar. 73
Itala, v. *Versions bibliques.*
Italie (La Réforme en). . . 73
Italie (Statistique ecclésiastique). 107
Iturée. 115
Izeds, v. *Perse.*

Jabel 116
Jabès 116
Jabin 116
Jablonski 116
Jabok. 117
Jachin. 117
Jacob, fils d'Isaac 117
Jacob (Louis). 118
Jacobi. 118
Jacobins 120
Jacobites, v. *Monophysitisme.*
Jacopone 120
Jacquemont. 121
Jacques. 124
Jacques (Epître de). 125
Jacques de Nisibe (Saint). . 132
Jacques de Vitry 133
Jacques de Voragine 133
Jacques de Sarug. 134
Jacques de Mies 134
Jacques Ier 136
Jacques II. 138
Jahel 140
Jahn 140
Jaïr. 141
Jalaguier 141
Jamblique. 143
James. 144
Jameson 144
Jamnia 144
Janow 144
Jansénisme 144
Jansens Elinga 155
Janson 155
Janssens 155
Japhet 156
Japon (Statistique ecclésiastique 156

Japon (Religions du), v. *Orient.*
Jaquelot 158
Jarchi. 160
Jarousseau 161
Jason 162
Jaucourt 162
Jauffret. 164
Javan. 164
Jay 165
Jean-Baptiste. 166
Jean, l'apôtre. 173
Jean (Epîtres et Evangile de) 177
Jean l'Ancien. 193
Jean Ier. 195
Jean II 196
Jean III. 196
Jean IV. 196
Jean V 196
Joan VI. 196
Jean VII 196
Jean VIII, papesse, v. *Jeanne* (La papesse).
Jean VIII. 196
Jean IX. 198
Jean X 198
Jean XI 199
Jean XII-XVIII 199
Jean XIX. 202
Jean XXI. 202
Jean XXII 203
Jean XXIII 774
Jean Climaque (Saint) . . . 205
Jean Damascène (Saint) . . 205
Jean de Dieu. 206
Jean l'Aumônier (Saint) . . 207
Jean de Paris. 207
Jean de Salerne 208
Jean le Jeûneur. 208
Jean Philoponus 208
Jean de Salisbury 208
Jean Petit 209
Jean-Baptiste de Salerne. . 210
Jean de Leyde 211
Jean le Constant 211
Jean-Frédéric Ier, le Magnanime. 213
Jean de Jérusalem, v. *Hospitaliers.*
Jean-Bon-Saint-André. . . 215
Jeanne (La papesse) 216
Jeanne d'Arc 219
Jeanne d'Albret 224
Jeannin. 229
Jébusiens. 230
Jéchonias. 231
Jéhovah. 231
Jéhu. 235
Jephté. 236
Jérémie. 236
Jérémie II 240
Jéricho 241
Jéroboam Ier 242
Jéroboam II. 242
Jérôme 243
Jérôme de Prague 250
Jérusalem, la ville 254
Jérusalem, l'apologiste. . . 293
Jesréel, v. *Esdrélon.*
Jésuates. 294
Jésuites. 294
Jésus-Christ 341
Jésus Sirach, v. *Ecclésiastique.*
Jethro. 401
Jeudi saint 401
Jeûne. 402
Jeux (chez les Hébreux) . . 408
Jewell 409
Jézabel. 409
Jezraël, v. *Esdrélon.*
Joab 410
Joachaz. 410
Joachim, roi de Juda. . . . 410
Joachim (Saint). 411
Joachim de Flore. 411
Joad, v. *Joas.*
Joannites 415
Joas. 415
Joatham. 415
Job 415
Joch. 419
Joël. 419
Joie. 422
Jojachim, v. *Jéchonias.*
Jojakim, v. *Joachim.*
Jon (Du), v. *Du Jon.*
Jonas, le prophète. 424
Jonas (Juste) 425
Jonas (Louis) 426
Jonathan 427
Joncourt 427
Joppé. 428
Joram. 428
Jordan 429

Joris, v. *Antitrinitaires.*
Jornandès. 430
Josabeth, v. *Joas.*
Josaphat (Vallée de) 432
Josaphat, roi de Juda. 432
Joseph, le patriarche. 432
Joseph, l'époux de Marie. . 435
Joseph d'Arimathie. 435
Joseph de Calasanzio. . . . 435
Joseph (Le père). 436
Joseph II 441
Josèphe. 446
Joséphites. 454
Josépins. 454
Joses. 454
Josias. 455
Josse 456
Josué (Livre de) 457
Jotham, v. *Joatham.*
Joubert 459
Jouffroy. 462
Jourdain 463
Journée (chez les Hébreux). 466
Jouvency. 467
Jovien. 468
Jovinien. 468
Jowett, v. *Essays and Reviews.*
Juan de Avila, v. *Avila.*
Jubal 469
Jubé 469
Jubilé (chez les Hébreux). . 469
Jubilé (dans l'Eglise catholique). 470
Juda. 471
Juda Hakkadosch. 471
Juda Ha-Lévite, v. *Cusari.*
Judas Macchabée, v. *Machabées.*
Judas le Galiléen. 472
Judas Iscarioth. 472
Judas Lévita 475
Jude (Epître de) 476
Jude (Léon). 478
Judée, v. *Palestine.*
Judéo-christianisme 480
Judex. 485
Judith (Livre de) 485
Jugement de Dieu 487
Jugement dernier, v. *Eschatologie.*
Juges (Livre des). 492
Juif errant (Le). 498
Juifs, v. *Israël.*
Jules Ier (Saint). 514
Jules II. 514
Jules III 518
Julien l'Apostat. 519
Julien Césarini. 525
Jumièges 526
Jumpers. 526
Jung (André) 527
Jung-Stilling, v. *Stilling.*
Junilius. 527
Junius, v. *Du Jon.*
Juridiction ecclésiastique. . 527
Jurieu. 551
Juste (Livre du) 559
Justice (chez les Hébreux). 559
Justice. 561
Justification 565
Justin Martyr. 576
Justinianus 583
Justinien Ier 584
Juvencus. 585

Kabasilas. 586
Kabbale, v. *Cabale.*
Kadès. 586
Kant 587
Kapff 595
Kaphtor, v. *Caphtor.*
Katerkamp 596
Keckermann 596
Keil. 596
Keim. 597
Keith. 598
Kempis, v. *Thomas A Kempis.*
Kéniens 598
Kennicott. 599
Kenosis, v. *Christologie.*
Kerckhoven. 599
Kéréthiens et Péléthiens. . 600
Kerith, v. *Carith.*
Ketteler. 600
Kilian. 603
Kimchi 604
King 605
Kingsley 605
Kir 607
Kircher (Athanase). 607
Kircher (Henri). 608
Kison. 609
Klée. 609

Kleuker 609
Kling 610
Klopstock 610
Knapp (George-Christian) . 614
Knapp (Albert) 615
Knipstro 616
Knobel 616
Knox 617
Knutzen 620
Kœnigsberg, v. *Universités allemandes.*
Kœpfel, v. *Capiton.*
Kollenbusch 621
Kortholt 622
Kosmas 622
Krafft 622
Krantz 623
Krause (Charles-Christian-Frédéric) 623
Krause (Henri) 624
Krudener 626
Krug 627
Krummacher (Frédéric-Adolphe) 627
Krummacher (Godefroy-Daniel 628
Kunœl 628
Kurschner, v. *Pellican.*
Kuthéens, v. *Samarie.*
Kyrie eleison 629

Labadie 630
La Balue 632
Laban 633
La Baume 633
Labaume-Montrevel 635
Labbe 637
La Beaumelle 640
Labouderie 642
Labre 642
La Bruyère 642
La Chaise 645
La Charité sur Loire 648
La Châtre 650
Lachis 651
Lachmann 651
Lacordaire 652
Lactance 662
Ladvocat 668
La Faye 668
Lafitau 670
La Fite 670
La Force 671
Laforce (Asiles de) 672
Lai 674
Laïc, v. *Laïque.*
Lainez 674
Laïqne 677
Lalane 677
Lallemant 677
La Luzerne 678
Lambeccius 678
Lambert de Maëstricht . . . 680
Lambert de Hersfeld 681
Lambert d'Avignon 681
Lambert (Joseph) 691
Lambert (Bernard) 692
Lambruschini 693
Lamech 695
Lamennais 695
Lamentations, v. *Jérémie.*
Lami (François) 708
Lami (Bernard) 709
La Milletière 710
Lamisme, v. *Thibet* (Religions du).
Lamoignon de Bâville . . . 711
La Motte-Gondrin 716
Lampe 717
Lamuel 717
Lancelot (Claude) 717
Lancelot (Jean-Paul) 718
Landelin 719
Landerer 720
Landon 720
Lanfranc 720
Lang 723
Langallerie 727
Lange 727
Langres 728
Langton 729
Languedoc 776
Langues, v. *Glossolalie.*
Languet (Hubert) 730
Languet (Jean-Joseph) . . . 733
La Noue 734
Lao 735
Lao-Tseu, v. *Orient* (Religions de l'extrême).
Laodicée 736
Laon 737
Lapidation 737
Laplace (Pierre de) 738
La Place (Josué) 739
La Placette 741

Laplanche. 744
Laponie. 746
La Popelinière. 748
La Primaudaye. 749
Lapses 749
Larchevêque 750
Lardner 756
La Renaudie, v. *Amboise* (Conjuration d').
La Réole 756
Lares (Dieux), v. *Rome*, (Religions de l'ancienne).
La Réveillère-Lepeaux, v. *Théophilanthropes*.
La Rochefoucauld, le capitaine 757
La Rochefoucauld, le cardinal. 759
La Rochefoucauld, le moraliste 759
La Rochelle 763
Larroque (Matthieu de) . . 769
Larroque (Patrice) 770
La Rue, le jésuite. 770
La Rue le bénédictin. . . . 772
La Salle (Jean-Baptiste de) 772
Lasaulx (Amélie de) 773

Saint-Germain. — Imprimerie D. Bardin, rue de Paris, 80.

U SCIENCES REL. STUDIES O

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Échéance

The Library
University of Ottawa
Date due

a39003 000284751b
BL 31 .E5 1877
ENCYCLOPEDIE DES SCIEN

CL BL 0031
.E5 1877 V007
COO
ACC# 1023355
ENCYCLOPEDIE

U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 05 03 01 09 06 4